

Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo

Carlos Fernández Liria
Universidad Complutense de Madrid

Luis Alegre Zahonero
Universidad Complutense de Madrid

MARX AND POLANYI. THE POSSIBILITY OF A DIALOGUE

Resumen

Este artículo pretende sentar las bases para un posible diálogo entre cierta lectura de Marx y la obra de Karl Polanyi. Para ello es preciso, en primer lugar, aislar los motivos que llevaron a Polanyi a criticar duramente el enfoque marxista. En segundo lugar, comprobar si otra posible lectura de Marx podría escapar a esa crítica, introduciendo el debate en una problemática más interesante. Con ello pretendemos contrarrestar la tendencia a insertar la obra de Polanyi en el seno de un nuevo pensamiento reaccionario.

Palabras clave

Marx, Polanyi, mercado, hombre, capitalismo, ilustración, antropología

Abstract

This article aims to set the foundations for a possible dialogue between a certain reading of Marx and Karl Polanyi's work. This requires, first of all, to isolate the reasons that led Polanyi to harshly criticize the marxist approach. Secondly, it requires to check if another possible reading of Marx would escape this criticism by introducing the debate into a more interesting question. Our aim is to counteract the current trend which insert Polanyi's work in a new reactionary thought.

Key Words

Marx, Polanyi, market, human, capitalism, enlightenment, anthropology

Carlos Fernández Liria,
*Departamento de Filosofía Teórica, Facultad de Filosofía,
Universidad Complutense de Madrid,
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid.
E-mail: ferliria@gmail.com.*

Luis Alegre Zahonero,
*Facultad de Filosofía,
Universidad Complutense de Madrid,
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid.
E-mail: luis.alegrezahonero@gmail.com*



Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo

Carlos Fernández Liria
Universidad Complutense de Madrid

Luis Alegre Zahonero
Universidad Complutense de Madrid

1. Polanyi: “El hombre es el mismo a lo largo de la historia”¹

Marx y Polanyi no son incompatibles. Al contrario, en un cierto sentido se iluminan mutuamente. Bien es verdad que, en un primer plano, destacan sobre todo los desencuentros. *La gran transformación* de Karl Polanyi contiene, sin duda, una crítica muy poderosa a Marx, al que acusa de economicismo, aunque no en el sentido habitual. Por su parte, el universo del marxismo, en general muy propenso al historicismo, tampoco podía sentirse muy interesado por una obra en la que podía leerse que “El hombre es el mismo a lo largo de la historia” (Polanyi, 1989: 422)².

En defensa de esta afirmación Polanyi evoca el testimonio de la antropología. En concreto cita *Study of Man* de Linton, *Patterns of Culture* de Ruth Benedict y la obra en general de Malinowski. Pero, efectivamente, se trata de un tema recurrente en antropología. De ello puede dar una idea el hecho de que en los años setenta, Claude Lévi-Strauss, todavía tuviera que defenderse de las acusaciones marxistas que le reprochaban desentenderse de la historia, con las siguientes palabras:

“Me ocupo de sociedades que no desean que haya historia: ésta es su problemática. Ellas no se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo, como la alternancia regular del día y la noche. Dicho esto, yo no tengo la actitud negativa que se me asigna frente a la historia” (1976: 101).

O sea: yo no tengo nada contra la historia, son las sociedades que estudio las que no se sienten cómodas en ella. Para el antropólogo, la historia es una excepción. Una excepción salvajemente imperialista, sin lugar a dudas, pero una excep-

ción. Frente a un puñado de sociedades históricas, son millares y millares las sociedades que salpicadas por la geografía mundial, fueron todas halladas en un estado “pseudoneolítico”³, ajenas en todo caso a la historia, en lo que Rousseau describió como una especie de “justo medio” entre el estado salvaje y la civilización histórica, un estado que “sin duda era el mejor para el hombre” y del que sólo pudo ser arrancado -nos dice- por “alguna funesta casualidad”: “el ejemplo de los salvajes, a los cuales se les ha encontrado a casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él” (Rousseau, 1990: 257)

Sin embargo, una confirmación muy sugerente de esta tesis podemos tomarla, paradójicamente, no de un antropólogo, sino de un historiador, marxista por lo demás. En la Introducción a su *Historia del siglo XX*, Hobsbawm subraya la idea de que -para el 85 por ciento de la humanidad- el neolítico no terminó hasta los años sesenta, momento en que se inicia el éxodo rural masivo a las grandes ciudades (hasta ese momento, la humanidad en su inmensa mayoría seguía dependiendo en directo de la agricultura y la ganadería y procuraba vivir lo más de espaldas posible al torbellino de la historia). Así pues, para la mayor parte de la población mundial, podría decirse que la historia había corrido más que el hombre. Mientras la historia devoraba los siglos, el ser humano, permanecía -como afirma Polanyi- siendo “el mismo”, obstinadamente estancado en una especie de “sincronía neolítica” que los etnógrafos conocían muy bien.

En otros textos anteriores sobre el tema (Fernández Liria, 2001 y en Fernández Liria y Alba Rico, 2010) hemos defendido la idea de que el ser humano se relaciona con los acontecimientos históricos un poco de la misma forma que res-

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco de una polémica suscitada en el subgrupo de investigación sobre la obra de Polanyi, del Proyecto de Investigación “Naturaleza humana y comunidad II (FFI2009-12402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Esta polémica había comenzado fundamentalmente en un debate público con otro de los miembros de este subgrupo de investigación, Juan Bautista Fuentes Ortega, y puede ser consultado en <http://www.youtube.com/watch?v=NRC7gdihVkg&feature=related>

² Godelier (cfr. bibliografía) fue aquí una impresionante excepción y su obra marca sin duda el camino correcto para cualquier diálogo entre la escuela de Polanyi y la antropología marxista.

³ En *Geometría y Tragedia* y en *El naufragio del hombre* (al igual que Santiago Alba Rico en *La ciudad intangible. Ensayo sobre el final del neolítico*) hemos utilizado siempre el término “neolítico” para caracterizar este estado al que se refiere Rousseau. Luego, se nos hicieron bastantes objeciones a la utilización de ese término. Por supuesto, desde un punto de vista historiográfico, ese recurso es meramente retórico. Sin embargo, la idea proviene de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*, que localizaba en Rousseau el nacimiento de la antropología por haber delimitado un estado “que quizás no existe, ni existió ni existirá nunca, pero del que hay que forjarse ideas muy precisas si queremos juzgar correctamente sobre asuntos humanos”. Ese estado no fue, quizás, el neolítico realmente existente, pero se parece bastante a él, y Lévi-Strauss lo hace depender, en efecto, de lo que llama la “revolución neolítica” (Lévi-Strauss, 1955: 440ss).

pecto a los acontecimientos naturales: fundamentalmente *protegiéndose* de ellos mediante instituciones capaces de mantenerlos fuera de juego. El ser humano -nos decía Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*- se ha propuesto siempre la tarea de edificar una sociedad en la que fuera posible vivir bien; “solo los medios han diferido” (1955: 446). Desde un punto de vista etnográfico, respecto a la historia, el ser humano ha sido fundamentalmente *proteccionista*.

Esta realidad nunca se ha hecho tan patente como en el periodo histórico del que se ocupa, precisamente, *La Gran Transformación* de Polanyi: el fracaso de lo que él llama la utopía del liberalismo económico, la pretensión de una sociedad edificada a partir de un mercado autorregulado⁴. En estos momentos, los dispositivos más elementales capaces de generar sociedad habían quedado heridos de muerte. La historia del siglo XX, podría decirse que se había acelerado ya demasiado para que la sociedad pudiera seguirla sin saltar hecha añicos. “A decir verdad -sentencia Polanyi-, la sociedad se habría visto aniquilada, si no fuese porque los contramovimientos de defensa amortiguaron la acción ese mecanismo autodestructor”, contramovimientos que, finalmente, acabarían por desembocar, por una parte, en el socialismo, y por otra, en el fascismo y el nacionalsocialismo. En adelante, la historia es la historia de la autodefensa de la sociedad, la historia del proteccionismo.

“La civilización del siglo XIX no fue destruida por un ataque exterior o interior de los bárbaros; su vitalidad no se vio minada ni por las devastaciones de la Primera Guerra mundial, ni por la rebelión de un proletariado socialista o de una pequeña burguesía fascista. Su fracaso no fue consecuencia de supuestas leyes de la economía, tales como la baja tendencial de la tasa de ganancias, la del subconsumo o la de la super-producción. Su desintegración fue más bien el resultado de un conjunto de causas muy diferentes: las medidas adoptadas por la sociedad para no verse aniquilada por la acción del mercado autorregulador.” (Polanyi, 1989: 403)

En este punto es donde se origina la disconformidad fundamental con el enfoque marxista. Porque lo que entonces se hizo patente, según Polanyi, es que lo que el capitalismo había dañado no sólo eran los intereses de determinadas clases sociales, sino los intereses mismos de la sociedad. El capitalismo aparecía para los marxistas fundamentalmente como un sistema brutal de explotación de clase. Para Polanyi el capitalismo es, mucho más radicalmente, un sistema incompatible con la formación de sociedad.

⁴ Valga este párrafo como resumen de su tesis más general, que por cierto, hoy día resuena cada vez más profética: “La tesis defendida aquí es que la idea de un mercado que se regula a sí mismo era una idea puramente utópica. Una institución como ésta no podía existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad, sin destruir al hombre y sin transformar su ecosistema en un desierto. Inevitablemente, la sociedad adoptó medidas para protegerse, pero todas ellas comprometían la autorregulación del mercado, desorganizaban la vida industrial y exponían así a la sociedad a otros peligros” (Polanyi, 1989: 26)

Esto se percibe ya desde sus mismos orígenes. Para Polanyi, lo que se estaba jugando la humanidad al implantarse el capitalismo no era tan sólo un cambio en el sistema de explotación económica.

“La degradación humana de las clases laboriosas en los inicios del capitalismo fue el resultado de una catástrofe social inconmensurable en términos económicos” (1989: 441) “La pobreza no representaba más que el aspecto económico de este acontecimiento” (1989: 213). “Una calamidad social es, por supuesto, ante todo un fenómeno cultural y no un fenómeno económico que se pueda evaluar mediante cifras económicas o estadísticas demográficas” (1989: 256) “La causa de la degradación no es, pues, como muchas veces se supone, la explotación económica, sino la desintegración del entorno cultural de la víctimas” (1989: 257).

Y por lo mismo, los movimientos anticapitalistas no han sido ni sólo ni fundamentalmente movidos por reivindicaciones económicas. La población se ha movilizad mucho más enérgicamente que en defensa de sus intereses de clase, en defensa de los intereses de la sociedad en su conjunto. En suma: mucho más que los intereses de clase del proletariado, el protagonismo anticapitalista lo ha detentado el propio tejido social, entendido éste, antropológicamente, como algo que -como comenzábamos citando- ha tendido a ser “el mismo a lo largo de la historia”.

Estas críticas que Polanyi dirige a Marx aciertan, sin duda, en un cierto Marx. A Polanyi le ocurre un poco como a Hannah Arendt: no comparte “el entusiasmo de Marx por el capitalismo”. Interrogada, en efecto, sobre su relación por Marx, Arendt responde con unas contundentes palabras, imprevisibles y sarcásticas:

“No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas de *El Manifiesto comunista* podemos encontrar el mayor elogio del capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha. Los conservadores fueron los primeros en sacar a colación tales críticas, que más tarde fueron asumidas por la izquierda, y también naturalmente por Marx. (...) Por supuesto, la crueldad del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX era también arrolladora. Y hay que tenerlo presente al leer el gran elogio del capitalismo de Marx. Estaba rodeado por las más horribles consecuencias de este sistema y, a pesar de ello, pensó que era una gran cosa. Era también hegeliano y naturalmente creía en el poder de lo negativo. Pues bien, yo *no* creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de otra gente” (1995: 168-169).

Notable respuesta a la que es posible añadir la siguiente aclaración, dirigida a su entrevistador, pero que muy bien podría ser vuelta sobre el propio Marx:

“A través de esos métodos fantasiosos, usted ha eliminado la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, no se da así. El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable”. (1995: 160)

Y en efecto, para un cierto Marx -en verdad predominante en la tradición marxista-, el capitalismo es un momento en el desarrollo histórico de los modos de producción. Si este desarrollo se piensa dialécticamente -cosa que Marx no siempre hizo⁵-, se trataría incluso de un momento necesario. Y en ese sentido, la calamidad humana originada por el capitalismo podría ser interpretada como la antesala inevitable de un socialismo por venir. No cabe duda de que Marx tiene textos estremecedores que autorizan -aunque no inevitablemente- una lectura de este tipo. Hablando por ejemplo de la dominación inglesa en la India, Marx nos sorprende con el siguiente razonamiento:

“No se trata, por tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos. (...) La intromisión inglesa, que (...) barrió tanto al hilandero como al tejedor indios, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única revolución *social* que jamás haya visto Asia. Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometándolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. No debemos olvidar el bárbaro egoísmo que, concentrado en un mísero pedazo de tierra, contemplaba tranquilamente la ruina de imperios enteros, la perpetración de crueldades indecibles, el aniquilamiento de la población de grandes ciudades, sin prestar a todo esto más atención que a los fenómenos de la naturaleza, y convirtiéndose a su vez en presa fácil para cualquier agresor que se dignase fijar en él su atención.

⁵ Lo hemos intentado mostrar con detenimiento en nuestro recientemente aparecido estudio sobre Marx *El Orden de El Capital* (cfr. bibliografía). Se trata también del tema central de *El Materialismo* (Fernández Liria, 1998).

No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia, despertaba, por otra parte y por oposición, fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfadadas que convirtieron el asesinato en un rito religioso del Indostán. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo, en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando el mono *Hanuman* y a la vaca *Sabbala*. Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: “*Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres / ¿No aplastó a miles de seres / Tamerlán en su reinado*”. (Godelier, Marx-Engels, 1969: 84-85)

Como es sabido, en *La Gran Transformación*, Polanyi abomina respecto de este posible planteamiento del problema en la India⁶. Lo relevante no es que allí se estuviera gestando una nueva clase social (un proletariado redentor de la historia), sino que se estaban demoliendo los cimientos mismos sobre los que se edificaba la sociedad en la India. Una vez más, se trataba de un desastre antropológico inconmensurable desde un punto de vista económico: lo que estaba en juego no era la suerte de una clase social, sino la pervivencia de la sociedad en su conjunto.

Y lo que nos jugamos contra el capitalismo no es el advenimiento de una nueva etapa histórica. No es *más historia* lo que se reclama contra él, sino, más bien al contrario, la preservación de una sustancia antropológica que, como ha dicho Polanyi, *tiende a ser la misma a lo largo de la historia*. En un cierto sentido, lo malo del capitalismo es, precisamente, que

⁶ “Podemos recordar el célebre ejemplo de la India. En la segunda mitad del siglo XIX, las masas hindúes no murieron de hambre a causa de la explotación de Lancashire, sino que perecieron en gran número porque fueron destruidas las comunidades de los pueblos hindúes”. “El trabajo y la tierra se convierten en mercancías, lo que no es más que una forma abreviada para expresar la aniquilación de todas y cada una de las instituciones culturales de una sociedad orgánica. Los cambios ocurridos en la renta y en la población no pueden ser comparados de ninguna forma con un proceso de este tipo”. (1989: 260)

no puede parar, que no puede, ni siquiera, aminorar la marcha. Es un disparate competir con el capitalismo para acelerar el curso de la historia. Lo que se impone es detenerla⁷.

2. Recapitulación sobre el materialismo histórico y el lugar de lo antropológico.

Y sin embargo, la tesis “El hombre es el mismo a lo largo de la historia”, ¿vuelve imposible cualquier encuentro entre Marx y Polanyi?

Hay otro punto de vista que podría aproximarlos. La tesis fundamental del materialismo histórico es que la historia es *la historia de la lucha de clases*. La lucha de clases es el motor de la historia. En lo que quizás la tradición marxista no insistió suficientemente es en que, por consiguiente -y en algún sentido muy importante-, el proyecto político de una sociedad *sin clases* implicaba *una superación de la historia*, un proyecto de librar al ser humano de los requerimientos históricos.

Hay que pararse un momento a comprender lo que esto puede querer decir. Junto con Santiago Alba Rico -otro autor que también se considera a sí mismo marxista- hemos mantenido repetidamente (cfr., por ejemplo, *El naufragio del hombre*, 2010) que desde un punto de vista antropológico el ser humano consiste en una “victoria sobre el Tiempo” y que, por tanto, el ser humano no está hecho para la historia, sino para la cultura y la sociedad. Este es el motivo, por supuesto, por el que la antropología y la historia son dos disciplinas distintas y en cierto modo excluyentes. Ya vimos antes la contundencia de Lévi-Strauss al respecto. Él había llegado a afirmar que los antropólogos eran como los basureros de la Historia, porque recogían su objeto de estudio en el cubo de la basura de los historiadores⁸, unas declaraciones que, por cierto, habían desatado las furias del humanismo y de las filosofías de la historia (algunas marxistas). Pero, como vimos, entre los millares de sociedades distintas de las que la antropología tiene noticia (entre las cuales, *nosotros* somos tan solo un caso aislado, por mucho que vorazmente imperialista), la mayor parte de ellas estarían de acuerdo en una peculiar repartición de papeles: la Historia, para los dioses y los ancestros; para los hombres... *la costumbre, el rito, la tradición*. O si se quiere: los *acontecimientos*, para los dioses y los ancestros; para los hombres, *la palabra*.

⁷ Esta idea tampoco es antimarxista, como hemos intentado mostrar repetidas veces, sobre todo en *El orden de El Capital* (por ejemplo, en 2010: 7 y 197) Terry Eagleton, en un texto cargado de ironía y de sentido del humor, nos recuerda también cómo Walter Benjamin había acertado a comparar el socialismo como un “freno de emergencia” (1994: 124)

⁸ “Una vez dije, en los Estados Unidos, que los antropólogos éramos los traperos de la historia y que buscábamos nuestro tesoro en los cubos de basura de los historiadores. Lo cual provocó diversos movimientos: a mis colegas no les gustaba la comparación. Al acabar la sesión, se me acercó Margaret Mead y me dijo: “hay palabras que no se deben pronunciar” (Lévi-Strauss, 1990: 168)

En realidad, el lenguaje es enemigo de la historia, pues nadie se pone a charlar en medio de una tempestad natural o histórica. Millares de pueblos lo han pensado así: el privilegio de los seres humanos es el lenguaje, concentrado en “la casa de la palabra”, centro gravitacional de la vida cultural. Pero si los seres humanos hablan, es porque los ancestros -dicen- protagonizaron sucesos históricos primordiales que pusieron a la comunidad a salvo de los acontecimientos, es decir, a salvo de las idas y venidas de la naturaleza o de la historia (que en este sentido son aún indistinguibles): a salvo de la dictadura del Tiempo.

Sin la división de la sociedad en clases y sin el brutal dominio de unas clases sobre otras, el ser humano probablemente no habría jamás acumulado recursos y poder suficiente para salir de una especie de estancamiento neolítico y poner en marcha lo que hemos llamado la Historia. Para que la historia -nuestra historia- fuera posible, fueron necesarios esclavos, siervos de la gleba, sirvientes, proletarios, es decir, fue necesario poner al ser humano a trabajar duro en la empresa de lo histórico. Se puede decir que, en general, al ser humano no le apetecía la historia. Sin el látigo del capataz o sin el sable militar, jamás habría ingresado en ella. Durante milenios, miles de millones de seres humanos se han visto empujados a protagonizar las gestas de la historia; pero la historia siempre cayó sobre ellos lo mismo que un terremoto o un huracán. Por y para la historia, los seres humanos fueron esclavizados, llamados a filas, proletarizados o, en su caso, exterminados. Lejos de vivirla como una superación de la naturaleza (como reza el tópico habitual de las filosofías de la historia), los seres humanos han vivido la historia como una *vuelta a la naturaleza*, como un estar a la intemperie de los acontecimientos, como una nueva victoria del Tiempo sobre la Palabra, es decir, sobre las sabias palabras de los ancestros que pusieron *in illo tempore* a la comunidad a salvo del salvaje devenir de los acontecimientos.

Así pues, el marxismo tenía toda la razón al afirmar que el motor de la historia era la lucha de clases. Sin clases sociales, no habría habido “historia” (o habría habido, más bien, una historia de muy distinto tipo). El ser humano es un ser bastante pequeño. Por mucho que haya encontrado medios técnicos y sociales para movilizarla, la historia le sigue viniendo grande. En realidad, tan grande como la propia naturaleza, de la cual había aprendido a defenderse mediante la revolución neolítica y más tarde mediante el progreso científico y técnico.

No vamos a repetir aquí lo que ya hemos publicado en *El naufragio del hombre*, explicándonos más despacio: el ser humano siempre se ha entendido a sí mismo como una victoria sobre el Tiempo (2010: 89-173). Un ser humano luchando a la desesperada por sobrevivir en la corriente de lo histórico, sería considerado, para millares y millares de sociedades distintas estudiadas por la antropología, como un ser humano *muy primitivo*, como un ser humano que ha sido, de nuevo, derrotado por el Tiempo. Desde este punto de vista, es posible afirmar que el dominio de clase supuso desde un

punto de vista etnológico, un *regreso a la prehistoria* (a esa prehistoria “en la que los hombres y los animales aún no eran distintos” y en la que los ancestros protagonizaban las gestas míticas). Aquí prehistoria no se opone a historia, sino a cultura y civilización. Antes de la cultura, lo que hubo, precisamente, fue historia, la historia de los ancestros y los dioses, antes de que se inaugurara el tiempo para la palabra, el rito y la costumbre. Al invadir la “casa de la palabra”, la historia -motorizada por la lucha de clases- supuso, en este sentido antropológico, un fatal retroceso para la humanidad.

Y en el fondo era esta la convicción que latía en el intento socialista de superación de las clases sociales⁹. Ese proyecto político no podía significar otra cosa que la pretensión de volver a hacernos libres del Tiempo, es decir, si se quiere, era el sueño político de *una humanidad con tiempo libre*. Libre del tiempo, con tiempo libre para la palabra y *para todo cuanto ella pudiera traernos*. Es por ello que en *El naufragio del hombre* afirmamos que el neolítico debería haberse continuado de forma enteramente natural con la Ilustración, profundizando la revolución neolítica hasta otorgar a la palabra cada vez más poder. Este hallazgo antropológico habría podido producirse en Grecia, si la violencia de clase no hubiera devuelto al tiempo su poder, bajo la forma de Historia.

Quizás basten cuatro palabras para recapitular sobre el problema. Lo más propio del ser humano (según atestigua la antropología) se resume en una victoria sobre el Tiempo. Como afirma la mitología griega, Zeus tiene que derrotar a Cronos para poder edificar esas instituciones durables a las que llamamos “cultura”. “Cultura” implica -como acabamos de señalar- “tiempo libre para la palabra”, implica un estar “libre del tiempo a favor del lenguaje”. Ahora bien, hasta el descubrimiento griego de la “razón”, esta victoria sobre el tiempo había continuado siendo, en el fondo, *sierva del tiempo*. La “cultura” se había entendido siempre como tejida por “palabras muy antiguas”, palabras que llevaban *mucho tiempo detrás*. Era la voz de los ancestros, a través de la sabiduría de los ancianos, la que sostenía esas instituciones capaces de proteger al ser humano de la intemperie natural o histórica. Es así como las instituciones aparecen respaldadas por la tradición y la costumbre. Gracias a que ha pasado ya mucho tiempo, estamos libres del tiempo. Gracias a que hay mucho pasado acumulado, tenemos ahora un presente con tiempo libre para la palabra. Según este esquema -que en *El naufragio del hombre* hemos denominado “neolítico”¹⁰- la palabra, *libre del tiempo, se lo debe todo al tiempo*. Este es el motivo por el que la palabra aparece inevita-

blemente *ritualizada*. Ahora que todo puede ser dicho, *nada merece ser dicho*, a excepción de aquello que hizo posible la palabra. De este modo, cualquier majadería, cualquier insignificancia, cualquier crimen, pueden convertirse en costumbre con tal de gozar con la autoridad del tiempo pasado. Es el reino de la superstición, como denunció la Ilustración.

Visto desde la Ilustración, este reino antropológico no había conquistado el tiempo libre, más que a condición de que nada se pusiese en libertad. De ahí que a Sócrates o Platón, Pericles y su discurso fúnebre, junto con todos los ancestros que ahí se alababan y cantaban, se les quedasen pequeños; de ahí el desprecio sarcástico con el que miraban todo ese mundo de la cultura tribal griega, en el que los poetas ejercían una especie de dictadura educativa. Ahí comenzó -con la filosofía propiamente dicha- la búsqueda de *un verdadero tiempo libre - libre del tiempo*. Había que profundizar en la victoria sobre el tiempo, hasta vencerlo definitivamente (hasta vencerlo “de verdad” y no sólo “en apariencia”). Había que buscar una autoridad más alta que la autoridad del pasado, una voz más potente que la de los poetas que cantaban la tradición y conformaban las costumbres. A esa autoridad, se le llamó *razón*¹¹.

La razón estaba así llamada a liberar el tiempo libre del tiempo pasado, removiendo la voz de la tradición y el prestigio de la costumbre. La razón tendría, ante todo, que haber arrancado al ser humano de la estructura de dominación más consolidada por la autoridad de los ancestros: el patriarcado. Y a partir de ahí, respecto a todos los crímenes e insignificancias eternizados en el mundo de la superstición. A esta nueva victoria sobre el tiempo, a esta victoria de nuevo cuño, no le conviene en absoluto el término “historia”. Pues al fin y al cabo, no es un renacimiento del tiempo, *sino una profundización en la victoria sobre él*. No se trata de resucitar a Cronos, sino de someterle definitivamente a la autoridad de una instancia enteramente ajena a él: la Libertad. Libres de tiempo, para poner algo en libertad¹². Esto es lo que debería haber sido la Ilustración: un tiempo libre dueño del tiempo, un tiempo libre de la autoridad del tiempo pasado. A esta nueva condición no le conviene, en efecto, el término “historia” (más bien al contrario) sino el término “*progreso*”.

3. Historia y Progreso.

El progreso no es tiempo que pasa, sino todo lo contrario: *tiempo libre que se libra cada vez más profundamente del tiempo*. El progreso no está amasado con el tiempo, sino con la libertad.

⁹ En la entrevista de Salvador López Arnal, publicada en www.rebelion.org, “Entrevista a Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria sobre *El naufragio del hombre*: El capitalismo ha cercenado toda posibilidad para las instituciones republicanas”, Santiago Alba cambia los términos de este problema, pero para venir a decir exactamente lo mismo. En otro sentido, en efecto -pero aquí se trata de una cuestión de puro arreglo terminológico-, se podría decir que la historia de la humanidad aún no ha comenzado, pues la lucha de clases nos ha anclado en la prehistoria. En este sentido hablaríamos, como hizo Marx, de “prehistoria de la necesidad” y de “historia de la libertad”. Tiene mucho sentido plantearlo así, pero, obviamente, no en una discusión sobre lo que el materialismo histórico ha llamado “historia”.

¹⁰ Sobre la utilización del término “neolítico” cfr. la nota 3.

¹¹ No olvidemos que son los poetas los que fuerzan la condena a muerte de Sócrates. Platón, en la *República*, propone que sean expulsados de la ciudad (cfr., más ampliamente, Fernández Liria, 2002: 115-171).

¹² Si -otra cuestión terminológica-, de acuerdo con Kant, llamamos Historia a lo puesto en obra por la Libertad, entonces habría que volver a la idea de que todavía no ha habido tal cosa como Historia (o bastante menos de lo que se pretende) pues la Libertad aún no ha logrado consolidar instituciones más que muy fugaz y precariamente en mitad de la batalla de las clases sociales.

Por supuesto -ya lo advertíamos al final de *El naufragio del hombre*-, esta es la concepción del “progreso” que correspondía al pensamiento de la Ilustración; no, en absoluto, lo que habitualmente se llama “progreso”. Bajo condiciones capitalistas de producción, el progreso es todo lo contrario del progreso. Pues bajo condiciones capitalistas, el progreso no es más que el ininterrumpido sometimiento al ritmo temporal de los ciclos de acumulación del capital. Es decir, un renacimiento de Cronos como jamás podría haberse previsto en la antigüedad. Bajo el capitalismo, todo es Historia. Como ha señalado tan certeramente y tan a menudo Santiago Alba Rico, bajo el capitalismo, la sociedad es casi una anomalía, no hay sociedad más que en la periferia, en los suburbios, en las grietas de la Historia¹³.

El “capitalismo histórico” ha sido y continúa siendo la dictadura más brutal que Cronos haya llegado jamás a ejercer sobre las instituciones sociales y sobre todo el tejido social en su conjunto. Nunca la Historia había costado tanto, nunca había supuesto tanto esfuerzo y tan ininterrumpido. Nunca el Tiempo había ahogado tanto las posibilidades de la Libertad. Es fácil de comprender esto si se piensa en que, probablemente, la humanidad nunca había tenido menos “tiempo libre”. La rueda imparable de la producción y el consumo han acabado con el ocio propiamente dicho. La destrucción del ocio comporta una destrucción de las condiciones de posibilidad de la razón. La razón, como decía Voltaire, es “aquello con lo que los seres humanos están de acuerdo cuando están tranquilos”. Tranquilos, podría decirse, hasta el aburrimiento, pues, como se sabe, la filosofía nació del aburrimiento. Pero nunca como hoy la humanidad se había aburrido tan poco. Entre la producción y el consumo, la televisión ha ocupado ya hasta los últimos poros del tiempo social.

Es completamente obvio que esa rueda de la reproducción ampliada no responde en absoluto al concepto de progreso tal y como fue pensado y reivindicado por el pensamiento de la Ilustración. Aquí también la tradición marxista dejó escapar una excelente oportunidad para hacerse entender, aceptando sin más la identificación entre el concepto ilustrado -tildado de “burgués”- y el concepto capitalista de progreso. Eso cuando no hizo algo aún más nefasto: ponerse a competir con el capitalismo reivindicando la posibilidad de un progreso más acelerado bajo el socialismo¹⁴.

¹³ Por nuestra parte, hemos utilizado ampliamente la comparación del capitalismo con un renacimiento de Cronos en *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho* (2007: 117). De cualquier modo, es obvio que el autor por antonomasia a la hora de explicar de qué modo la historia del capitalismo ha demolido la sustancia misma de lo social es, precisamente, el propio Polanyi.

¹⁴ Las recientes e importantes críticas de Juan Bautista Fuentes Ortega al marxismo (2011: capítulo 8) inciden precisamente en este punto. El marxismo ha sido presa del mismo vicio que pretendía combatir. Al privilegiar el lado económico, el análisis marxista no concibe que el capitalismo pueda superarse más que con más de lo mismo: más progreso económico progresivamente más desempotrado aún de la sustancia antropológica de lo social. El marxismo ha sido por eso propenso a una ingeniería social, según un modelo de planificación económica. En realidad, el socialismo, históricamente, ha asumido de forma brutal y salvaje el rol de vanguardia del capitalismo (cfr. en especial, la entrevista publicada en Romero Cuadra y Hermoso Félix, 2002: 187) No está de más apuntar que estas críticas al marxismo son muy parecidas a las del propio Polanyi en *La gran transformación* (en especial, Capítulo 13).

Al final de *El naufragio del hombre*, intentábamos sentar las bases para una reivindicación marxista del concepto de progreso que no compitiera con el desarrollismo ciego y sin frenos del capitalismo. En la idea de progreso, la Ilustración cifró, precisamente, la posibilidad de una obra de la Libertad. Y no hay que olvidar las buenas razones de Kant para entender la Libertad como una realidad *nouménica*, es decir, como precisamente algo ajeno al Tiempo. Una obra de la libertad es siempre una victoria contra el Tiempo, que viene desde algo así como un “afuera del tiempo”. Por eso, reivindicamos la idea de progreso como la posibilidad de una victoria definitiva sobre el Tiempo. Solo la razón y la libertad pueden librar al ser humano de la tiranía (en el fondo temporal) de las palabras “muy antiguas”. Ahora bien, lo que ahí llamamos “el ensamblaje entre el neolítico y la Ilustración”¹⁵ no ha podido ser ensayado jamás. Para que la razón y la libertad nos liberrasen de la superstición y la tradición, era necesario ocio, tranquilidad, aburrimiento, era preciso “tomar distancia” y esa toma de distancia solo puede traerla el hastío desinteresado ante el propio tejido tribal.

La lucha de clases, motor de la historia, sepultó siempre esa posibilidad. Más aún -como estamos señalando- bajo el capitalismo, que ha restaurado el imperio del Tiempo, dejando al ser humano a la intemperie de los acontecimientos, sin prácticamente instituciones que puedan protegerle de los flujos y reflujos económicos. Se ha señalado mucho -desde *La gran transformación* de Polanyi hasta *La corrosión del carácter* de Richard Sennet¹⁶- que este aceleramiento histórico ha destruido la consistencia antropológica más elemental. Pero lo que no se ha señalado tanto es que, ante todo, *ha ahogado por completo la posibilidad misma del progreso en el sentido en que lo entendió la Ilustración*.

Desde luego, si este asunto está ausente en Polanyi, también lo está en Marx, o al menos, en la tradición marxista.

Por no comprender esto último, la tradición marxista se embarcó en una de las aventuras más insensatas -y a la postre, más criminales-: el intento de construir un “hombre nuevo”, más allá del llamado “derecho burgués”. De este modo, el marxismo se adentraba -por otras vías- en el mismo proyecto totalitario que el fascismo, buscando un sitio desde el que mirar por encima del hombro al pensamiento republicano y al liberalismo político. Ese sitio, que se imaginaba muy alto, estaba, por supuesto, a ras de suelo. El derecho es la única escalera que puede levantarnos por encima del universo religioso y el reino de la superstición. Situarse más alto que el derecho no es alargar la escalera, sino saltar en el vacío para aterrizar de nuevo en el suelo de la religión, pero con un voluntarismo más fanático y dogmático. El proyecto del hombre nuevo vino siempre vinculado a alguna suerte de totalitarismo. En verdad, la cosa se venía venir desde Nietzsche y su concepto de *superhombre*.

¹⁵ Cfr. Fernández Liria y Alba Rico, 2010: 165ss

¹⁶ Cfr. también, John Gray, 2000 y Naomi Klein, 2007, dos libros que, por cierto, comienzan haciendo un homenaje a *La gran transformación* de Karl Polanyi.

Y sin embargo, este intento de pensar un “más allá” del “hombre”, tenía ya una formulación clásica que recorre toda la historia de la filosofía, consolidándose en el pensamiento de las Luces: el proyecto de la ciudadanía, el proyecto de una nueva “mayoría de edad” de la humanidad. Se trataba del proyecto de constituir sociedad sin depender de ningún trono ni ningún templo, es decir, sin reconocer otra autoridad que la razón y la libertad. Ese proyecto implica muchas cosas, exige unas condiciones materiales muy precisas -por cierto, incompatibles con el capitalismo, tal y como hemos intentado mostrar en *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho* (Akal, 2008). Ahora bien, para poder reivindicar este “más allá”, la tradición marxista tendría que haberse librado del nefasto historicismo que convertía al derecho en una inevitable superestructura burguesa. Antes bien, habría que haber reclamado como propios todos los conceptos claves del pensamiento republicano, afirmando que cosas tales como un “Estado de derecho”, una “democracia parlamentaria”, un verdadero sufragio universal, un verdadero liberalismo político, no eran posibles en las condiciones de lucha de clase impuestas por el capitalismo. Habría que haber insistido en que para hacer realidad todas esas instituciones de la Libertad, era preciso acabar con la dictadura de clase.

Mejor no inventar la pólvora cuando ésta ya está inventada. El concepto de la ciudadanía señalaba suficientemente las vías por las que era posible un progreso antropológico. Era por esa vía por donde era posible avanzar hacia una superación del etnocentrismo indígena (“la humanidad termina en los límites de la tribu”), del patriarcado y del imperio religioso de la superstición. Es la exigencia de la ciudadanía la que no se conforma con una democracia -como decía el marxismo- “puramente formal”, que no haya previamente garantizado la independencia civil -y en ese sentido una verdadera igualdad ante la ley- de los individuos. En lugar del proyecto moral de un “hombre nuevo”, las instituciones republicanas (en primer lugar, por supuesto, el sistema de instrucción pública) se insertan en el proyecto político de conceder al ser humano toda la dignidad que le corresponde por ser racional. “Progreso” es lo que se conquista por esta vía y camina en esa dirección. Por eso, el concepto de progreso no puede ser confundido con el ritmo técnico de reproducción ampliada del capital. Nada garantiza siquiera que los avances técnicos generen progreso. Pueden incluso generar un suicidio planetario.

Lo único de lo que se puede decir que es auténtico progreso es el progreso teórico de la ciencia (que no es el progreso técnico, ya que, precisamente, es “teórico”) y el progreso del derecho. No es posible olvidar científicamente, es decir, *por procedimientos científicos*, el teorema de Pitágoras. No es posible, *con arreglo a derecho*, restaurar la esclavitud o quitarle a la mujer el derecho a votar. La ciencia y el derecho *progresan*. La historia, sin duda, puede retroceder, incluso retroceder hacia un abismo en el que, por ejemplo, se arrebatan sus derechos a la mujer o se prohíba explicar a Darwin en

todas las escuelas. Pero gracias a la ciencia y al derecho, podemos *saber cuándo avanzamos y cuándo retrocedemos*, y eso es, quizás, el único progreso que tenemos asegurado. Disponemos de una brújula para orientar en la historia la acción de la libertad hacia “un progreso hacia lo mejor”¹⁷. Pero lo mejor aquí no es lo mejor para el capitalismo, sino lo mejor para la razón. Y como ya recordábamos en *El naufragio del hombre* (2010: 165), los filósofos tienen concepciones extrañas sobre lo que es “lo mejor”: Sócrates, por ejemplo, opinaba tozudamente que era mejor ser la víctima que el asesino, que era peor ser el tirano que su siervo, que era peor no ser castigado por el mal que cargar con la pena.

Sea como sea, lo que no cabe duda es que el progreso del derecho ha hecho más por la liberación de la mujer en dos siglos que veinte milenios de tradición y de costumbre. A la postre, el progreso del derecho, materializado en instituciones, tendría que ser capaz de acabar con el patriarcado. Aquí estaríamos ante una conquista política frente a una servidumbre ancestral tan antigua como la humanidad misma. Estaríamos ante el espectáculo de la razón y la libertad, corrigiendo un pasado de costumbres, tradiciones y supersticiones materializadas en instituciones milenarias. Este es el gozne entre lo antropológico y la razón -en *El naufragio* decíamos entre el neolítico y la Ilustración-, que la lucha de clases impidió siempre ensayar en libertad.

La Historia ha anegado las posibilidades de la razón, impidiendo que la palabra edificara instituciones que resistieran el tiempo sin rendir tributo al tiempo pasado. El ensamblaje entre lo antropológico y la razón -o si se quiere, entre cultura y libertad-, necesita de condiciones materiales para encajar. Y esas condiciones son refractarias a la Historia, pues su condición es el tiempo libre, el estar libre del tiempo. Naturalmente, en ese librarse de la Historia -como la Ilustración sabía muy bien- se abre la posibilidad de *otra historia*: la de esa historia que, efectivamente, tenía que *progresar* necesariamente hacia lo mejor. Pero para ello es preciso suponer una sociedad sin clases.

Quizás conviene advertir que eso no significa que a la espera de esta sociedad sin clases no haya ninguna posibilidad de progreso. Significa más bien que historia y progreso no son la misma cosa, ni siquiera cuando ambos han ido juntos. Que hay y que ha habido progreso es obvio con tan solo pensar en el sufragio universal, en las conquistas de la lucha feminista o en la prohibición de la esclavitud. Y por supuesto, tenemos delante de nuestros ojos el espectáculo inmenso de la historia de la ciencia, que progresa sin tregua día a día, lo que a su vez ha puesto a disposición de los seres humanos posibilidades técnicas inconmensurables que están ahí a la espera de ser aprovechadas de un modo sensato en lugar de explotadas criminalmente por los oligarcas del planeta. El asunto es que en todo ello la división de la sociedad en clases no ha sido más que un lastre y una distorsión brutal, que ha

¹⁷ Cfr. *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, recogido en la selección de textos citada en Kant, 1987.

retrasado dos milenios el progreso de la humanidad. La mejor prueba de ello es, sin duda, la pervivencia general del patriarcado, el más llamativo de los signos de estancamiento humano.

Así pues, nos encontramos con que la fórmula “materialismo histórico” nos aboca a una situación que algunos considerarán paradójica o que verán con extrañeza. Si la lucha de clases es el motor de la historia y el comunismo lucha por una sociedad sin clases, eso no puede significar otra cosa que la lucha por paralizar la historia a favor de *otra cosa* a la que no nos queda ya otra opción que llamar “progreso”. El asunto se entiende siempre y cuando se comprenda que el progreso no es más que una profundización en la victoria de la libertad sobre el tiempo y que, por tanto, marca siempre una ruptura en la continuidad histórica. La cosa, sin embargo, no es tan chocante como algunos querrían entender. Lo que estamos diciendo es la única de manera de que cobren sentido las continuas apelaciones al término “desarrollo humano” que aparecen en *El capital*. En Fernández Liria, 1992: 69ss, se ponían varios ejemplos de estas alusiones, aparentemente tan “humanistas”, de Marx. Un ejemplo interesante para reflexionar es la curiosa actitud de Marx frente al trabajo infantil, el cual le parece, sin duda, abominable bajo condiciones capitalistas de producción, pero que, en cambio, le parece que es posible hallar ahí, bajo condiciones socialistas, una fuente posible de “desarrollo humano”:

“No es el abuso de la autoridad paterna lo que creó la explotación directa o indirecta de fuerzas de trabajo inmaduras por el capital, sino que, a la inversa, es el modo capitalista de explotación el que convirtió a la autoridad paterna en un abuso, al abolir la base económica correspondiente a la misma. Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de familia y de la relación entre ambos sexos. Es tan absurdo, por supuesto, tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia como lo sería considerar tal la forma que imperaba entre los antiguos romanos, o la de los antiguos griegos, o la oriental, todas las cuales, por lo demás, configuran una secuencia histórica de desarrollo. Es evidente, asimismo, que la composición del personal obrero, la combinación de individuos de uno y otro sexo y de las más diferentes edades, aunque en su forma brutal, capitalista -en la que el obrero existe para el proceso de producción y no el proceso de producción para el obrero- constituye una fuente pestífera de descomposición y esclavitud, bajo las condiciones adecuadas ha de trocarse, a la inversa, en fuente de desarrollo humano”. (Marx, 1994: Libro I, capítulo XIII: volumen 2, 596).

Lo que todo esto viene a significar es que el capitalismo es actualmente (antes lo fue la esclavitud o el feudalismo) el mayor obstáculo para que la libertad tome la palabra para decidir lo que nos conviene antropológicamente. El ensamblaje entre la Ilustración y la Cultura -entre el Logos y el Mito, si se quiere decir así- está todavía por experimentar. Y sin embargo, los progresos de la razón -materializados en la historia de la ciencia- y la potencia de la libertad -en un mundo que sabe ya perfectamente lo que es intolerable- jamás han sido tan intensos. El género humano, como decía Kant, progresa inevitablemente hacia lo mejor. Pero la historia no tiene por qué seguir los pasos del género humano, ya que puede, incluso, llegar a exterminarlo.

4. Balance.

Pensamos que a un posible diálogo entre Marx y Polanyi le conviene prestar atención a la distinción entre *progreso* e *historia* que acabamos de esbozar. De lo contrario, nos veremos abocados a una situación en la que, ante un mundo cada vez más abocado al desastre, el pensamiento reaccionario parecerá cada vez más lúcido y ganará cada vez más adeptos¹⁸. La postura defendida por Juan Bautista Fuentes Ortega¹⁹ en el capítulo 8 de su libro *La impostura freudiana*, no puede ser más clara al respecto. Ahora bien, el autor se inclina a una reivindicación cada vez más entusiasta del catolicismo al que considera algo así como el único “universal concreto” exitoso, es decir, el único proyecto potencialmente universal que al mismo tiempo resulta respetuoso con las instituciones concretas sabiamente consolidadas por la tradición. Esta postura conserva la esperanza de que el catolicismo sea no sólo el antídoto anticapitalista que necesitamos, sino también un dique capaz de contener cualquier peligro fascista latente en el pensamiento reaccionario.

Lo que aquí hemos pretendido mostrar es que el concepto de “progreso” propio del pensamiento de la Ilustración, bien entendido, no sólo es completamente ajeno al desarrollo económico del capitalismo, sino que es su único antídoto compatible con lo que exige la dignidad humana.

¹⁸ Como síntoma de aquello a lo que nos referimos, recordemos que en el año 2003 la revista Archipiélago (nº 56) publicó un número monográfico titulado *La inquietante lucidez del pensamiento reaccionario*. Se trataba de una excelente recopilación de artículos sobre el tema.

¹⁹ Con quien compartimos, precisamente, el Proyecto de Investigación citado al comienzo de este artículo y en el marco de cuya discusión interna viene a insertarse este artículo.

Bibliografía.

- ALBA RICO, S. (2001): *La ciudad intangible. Ensayo sobre el final del neolítico*, Guipúzcoa, Hiru.
- ARENDT, H. (1995): *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- EAGLETON, T (1994): *El portero*, Madrid, Debate.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1992): *Sin vigilancia y sin castigo*, Madrid, Libertarias.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1998): *El materialismo*, Madrid, Editorial Síntesis.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (2001): *Geometría y Tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*, Guipúzcoa, Hiru.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. y ALBA RICO, S. (2010): *El naufragio del hombre*, Guipúzcoa, Hiru.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. y ALEGRE ZAHONERO, L. (2010): *El orden de El Capital*, Madrid, Akal.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C.; FERNÁNDEZ LIRIA, P. y ALEGRE ZAHONERO, L. (2007): *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Madrid, Akal.
- FUENTES ORTEGA, JB. (2011): *La impostura freudiana*, Madrid, Editorial Encuentro.
- GODELIER, M. (1984): *L'idéal et le matériel*, Paris, Arthème Fayard.
- GODELIER, MARX-ENGELS (1969): *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Ediciones Martínez de la Roca.
- GRAY, J. (2000): *Falso amanecer*, Barcelona, Paidós.
- HOBSBAWM, E. (1994): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955): *Tristes tropiques*, París, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976): *Elogio de la antropología*, Buenos Aires, Ediciones Calden.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1990): *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial.
- KANT, I. (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- KLEIN, N. (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.
- MARX, K (1994): *El capital, volumen 2*, Madrid, Siglo XXI.
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.
- POLANYI, K. (1994): *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.
- ROMERO CUADRA, J.L. y HERMOSO FÉLIX, M.J. (2002): "Entrevista al prof. Juan Bautista Fuentes: Filosofía, política y materalítica", *Nexo*, 3, Facultad de Filosofía UCM, pp. 181-201.
- ROUSSEAU (1990): *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- SENNET, R. (2006): *La corrosión del carácter*, Madrid, Anagrama.