



¿UNO DE LOS NUESTROS? OTRA VUELTA DE TUERCA AL MARXISMO DE KARL POLANYI ONE OF US? ANOTHER TURN OF THE SCREW ON THE KARL POLANYI ´S MARXISM

Sergio Braulio Véliz Rodríguez
IES Juan Goytisolo (Carboneras)
Vliz3@yahoo.es

Resumen

Este ensayo trata de situar la obra de Karl Polanyi en la tradición del pensamiento marxista heterodoxo, respondiendo a las objeciones que se han planteado en contra de tal filiación. Se analizan para ello los conceptos fundamentales del pensamiento del autor desde un punto de vista marxista: la "economía sustantiva" y la "economía formal", la "falacia economicista", la "incrustación" (*Embeddedness*) de la economía, las "mercancías ficticias" y el "doble movimiento". Palabras clave: marxismo, socialismo, *Embeddedness*, mercancías ficticias, doble movimiento.

Abstract

This essay tries to place Karl Polanyi´s work in the tradition of heterodox Marxist thought, responding to the objections that have been raised against such affiliation. For this purpose, the fundamental concepts of the author's thought are analyzed from a marxist point of view: the "Substantive Economy" and the "Formal Economy", the "Economistic Fallacy", the "Embeddedness" of the Economy, the "Fictitious Commodities" and the "Double Movement".

Key Words: Marxism, Socialism, Embeddedness, fictitious commodities, Double Movement.



1. Introducción

Pari passu con los movimientos antiglobalización, la figura y la obra de Karl Polanyi (Viena 1886- Pickering 1964) no han dejado de acrecentarse en estas dos primeras décadas vividas del siglo XXI, casi erigiéndose él mismo en contramovimiento del activismo político en lugar de Marx, Lenin o Trotsky. La cosa, bien es verdad, fue precedida por una intensa labor sobre todo de su hija ya centenaria, la economista Kari Polanyi-Levitt, pero también de intelectuales como Marguerite Mendell, con quien funda en 1988 el *Instituto Karl Polanyi para la Historia de la Economía Política* en la Universidad de Concordia en Montreal. Dos años antes se había celebrado en Budapest la primera *Conferencia Internacional* sobre el autor que pasará a constituir la *I Conferencia Internacional Karl Polanyi* -la última hace ya la XV, celebrada *on line* a causa de la pandemia de Covid-. En abril de 2005, se inaugura en la Universidad de Corvinus de Budapest el *Centro de Investigación Karl Polanyi para Estudios Globales Sociales* y en el 2018 se funda en Viena la *International Karl Polanyi Society*.

Incluso antes, ya en 1977, *The Times* había calificado a *La Gran Transformación* –la obra magna de Polanyi- como uno de los más grandes libros del siglo XX. Para *The Economist*, en 2018, la política económica de Jeremy Corbyn se basaba en Polanyi y en la prensa americana este autor ha llegado a identificarse con Bernie Sanders.ⁱⁱ

Y sin embargo, a pesar de tanta agitación mediática, Karl Polanyi es uno de esos pensadores muy difíciles de clasificar y que ha suscitado muchos debates en torno a “si era uno de los nuestros”, no solo por sus investigaciones interdisciplinares entre la Economía y la Historia de la Economía, la Sociología y la Antropología Económica, la Filosofía y la Teoría Política, sino, sobre todo, por ciertos matices, sombras o ambigüedades que han llevado a adscribirlo al liberalismo y al socialismo, al



romanticismo y al empirismo, al funcionalismo y al institucionalismoⁱⁱⁱ.

Este ensayo pretende continuar con uno de estos debates, uno de los más viejos y a la vez más esclarecedores de los pensamientos de los autores que contrasta, el de Karl Marx y el de Karl Polanyi. En efecto, ya dentro de los primeros debates antropológicos entre sustantivistas y formalistas en los años sesenta, George Dalton había remarcado la incompatibilidad de los dos enfoques, y el propio Maurice Godelier, introductor de la obra de Polanyi en Francia, había afirmado en los setenta que "representan paradigmas rivales". Más recientemente, intelectuales como Richard Sandbrook, Juan B. Fuentes o Johan Gattung han sostenido la misma idea.

La mayor parte de los pensadores que han reflexionado sobre los vínculos marxistas de Polanyi no los han negado, pero han tendido a ver el pensamiento de los dos autores como siendo complementarios en ciertas cuestiones e incompatibles en otras. Así, Fred Block y Margaret R. Somers (2014), para quienes el marxismo fue el armazón conceptual con el que Polanyi comenzó *La Gran Transformación*, pero del que tuvo que distanciarse mientras profundizaba en su concepto de "Incrustación" (*Embeddedness*); o Gareth Dale, según el cual Polanyi estuvo influido por él y anduvo reevaluando el marxismo toda su vida, pero advierte que "no tenía una teoría sistemática del Capitalismo". Nancy Fraser, Jérôme Maucourant, Carlos Fernández Liria, Luis Alegre, Jorge Polo, Benjamin Selwyn, Satoshi Miyamura, etc., han insistido en la necesidad -o "la posibilidad"- del diálogo entre los dos pensadores.

Existe una tercera interpretación que hace de Karl Polanyi "uno de los más importantes teóricos marxistas del siglo XX", como dijo Clara Serrano, pero también Michel Burawoy - inicialmente, al menos^{iv}-. En su "Introducción" a *El sustento del hombre* de 2009 escribía César Rendueles:



"(...) puede entenderse (La Gran Transformación) como una profundización y una extensión del análisis que propone Marx en el capítulo de El Capital dedicado a la 'acumulación originaria' -esto es, a los orígenes de una institución tan insólita como es el mercado de trabajo-, aplicándolo a otras mercancías igualmente extrañas, como los recursos naturales".

(Rendueles, C., 2009, p. 14)

Puede ser atrevido incluir en esta tercera interpretación a Hüsseyin Özel y a Erdal Yilmaz, autores de un penetrante artículo presentado en la *X International Polanyi Conference*, "What can Marxists Learn from Polanyi?", dado que comienza con una cita que debería arredrarnos:

"The relationship between Marx and Polanyi is complex. In some ways Polanyi's work is an interpretation of Marx; in some ways it is an elaboration, or at least a significant departure; in some ways it is a critique. A Reading of Polanyi enables us to read Marx differently, and viceversa. The issue is not, simply, whether or not Polanyi was a Marxist".

(Halperin, R., 1984, p. 268)

Sin embargo, la manera en que ambos armonizan las tesis fundamentales de Marx con las de Polanyi nos resulta inspiradora. Recordando a Jon Elster, si Marx le critica al Capitalismo su ineficiencia, Polanyi le criticará su imposibilidad, su utopismo corrosivo; si Marx le critica la explotación en la que se basa, Polanyi le criticará la mercantilización que genera, y, por último, si Marx nos advierte de la alienación que produce, Polanyi también. Ambos pensaban que la única alternativa democrática a los fracasos del Capitalismo era la socialización de los medios de producción:

"Fundamentalmente, la alternativa es la siguiente: la extensión del principio democrático de la política a la



economía o la abolición pura y simple de la "esfera política" democrática.

La extensión del principio democrático a la economía implica la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, la desaparición de una esfera económica autónoma separada: la esfera política democrática se convierte en la sociedad entera. Esto es lo que define esencialmente al socialismo.

Después de la abolición de la esfera política democrática, solo queda la vida económica; el capitalismo tal y como está organizado en las diferentes ramas de la industria se convierte en el conjunto de la sociedad."

(Polanyi, K., 2014, p. 92)

Este pasaje, extraído de un famoso artículo sobre la esencia del fascismo escrito en 1935, podría haber servido para evitar tanto lecturas keynesianas de Polanyi –la de Stiglitz, por poner un ejemplo- como acusaciones de "socialismo ambiguo"^{iv} –las de Selwyn & Miyamura, por poner otro-. Polanyi fue incluso más allá que el propio Marx, -quien analizó en profundidad la economía del Capitalismo pero apenas entró en la de su alternativa democrática-, presentando, frente a von Mises, un modelo de contabilidad socialista y, en general, un modelo de sociedad que sería una síntesis de "Socialismo gremial" (G.D.H. Cole, R.H. Tawney) y "Democracia funcional" (Otto Bauer, Max Adler).

Sin ánimo de anticipar cuestiones que trataremos a continuación, el texto también aclara un sentido clave en que la economía está separada o desincrustada dentro del capitalismo...y del fascismo, al que algunas veces se ha visto erróneamente como un "contramovimiento" más, al lado de las luchas obreras, mientras que Polanyi lo describe como la consumación del Capitalismo por la fuerza, uniéndose en



semejante empresa las clases capitalistas con el ejército, la policía, la judicatura y, a veces, como en el caso español, con la Iglesia.

Finalicemos esta introducción citando las ideas que explícitamente le reconoció Karl Polanyi a Karl Marx en 1937:

"Marx percibió con exactitud desconcertante las tendencias del Capitalismo; la acumulación del Capital, la centralización de la producción, las depresiones recurrentes de los negocios y las contradicciones inherentes al capitalismo liberal (...).

Su análisis muestra que las formas de la conciencia de nuestra época son el producto inevitable de la propiedad privada de los medios de producción en las condiciones que caracterizan a la modernidad (fetichismo, alienación del hombre, la pseudo-realidad de las objetivaciones económicas que son el valor de las mercancías, el capital, etc.)."

(Polanyi, K., 2014, p. 111)

Como veremos a continuación, muchas críticas a Polanyi basadas en lo que "no explica", o, peor aún, en "lo que no puede explicar", se zanjarían observando que ya las había explicado Marx "con exactitud".

La misma distinción entre economía sustantiva y economía formal, clave en el pensamiento de Polanyi, la maduró el autor en los años treinta al hilo de sus reflexiones marxistas sobre el sentido "atemporal" o "histórico" de los conceptos económicos.

2. Economía sustantiva y economía formal

Aunque la distinción entre economía sustantiva y economía formal ya la había destacado Carl Menger en el siglo XIX, el replanteamiento de la cuestión que lleva a cabo Polanyi no solo sirvió para llamar la atención sobre un sentido intencionalmente



olvidado en el paradigma oficial de la Economía universitaria, sino para desatar toda una serie de debates metodológicos en las ciencias sociales: primero, en la economía y la antropología económica, más tarde en la sociología económica.^{vi}

Así como *El Capital* es, en primer lugar, una crítica de la economía política considerada como una pseudociencia con un valor meramente ideológico, Polanyi etiquetará a la economía formal como la "ideología del Capitalismo".

La economía "sustantiva":

"(...) nace de la patente dependencia del hombre respecto de la naturaleza y de sus semejantes para lograr su sustento, porque el hombre sobrevive mediante una acción institucionalizada entre él mismo y su ambiente natural."

(Polanyi, K., 2009, p. 76)

Con acierto dice César Rendueles que "Marx y Polanyi recurren a un marco antropológico general en el que la economía se define como una búsqueda del sustento relacionada con procesos institucionales".

La economía sustantiva se constituye en dos niveles o tipos de movimientos, movimientos "de lugar" y movimientos "de apropiación" (Polanyi, K., 2009, pp. 91 ss.). El movimiento de localización comprendería la producción y el transporte y, por tanto, integraría lo que entendemos por "fuerzas productivas". Así las cosas, esta economía no se desentiende de la producción, como se ha dicho tantas veces –Claude Meillasoux y Michel Burawoy afirman que Polanyi se desentiende de la producción en favor de la circulación de las mercancías, para el caso-. Los movimientos de apropiación, por su parte, incluyen las distintas transacciones, disposiciones legales y distribuciones que identificaríamos con las relaciones de producción marxistas. En contra del esquema de Selwyn &



Miyamura, que enfrenta el materialismo histórico con el enfoque institucional-sustantivo, Özel & Yilmaz, correctamente, los ponen en un mismo plano.

Puesto que al final de *La Gran Transformación* se caracterizan o definen las instituciones como “materializaciones de significados y propósitos humanos” (p. 251), no es de extrañar que en las “Notas sobre las Fuentes” del libro Polanyi incluya a Marx y Engels en el “enfoque institucionalista de la historia económica” (*ibid.*, p. 282).

El sentido formal de “economía” quiere decir, básicamente, “economizar”. Se tienen que dar las cuatro condiciones que señalaba Lyonell Robins: a) varios fines, metas u objetivos, b) con distinta importancia, en una jerarquía, c) distintos medios para conseguir esas metas u objetivos y d) con aplicaciones alternativas. Habría que añadir a lo anterior, por si no queda claro, el principio o postulado de la escasez, un postulado del paradigma dominante en la Universidad que horrorizaba tanto a Aristóteles como a Marx y Polanyi y que afirma que, dado que las necesidades son infinitas, los recursos siempre son escasos y hay que elegir entre ellos maximizando la ganancia.

La economía formal se constituye como paradigma dominante desde finales del XIX presuponiendo un conjunto de individuos aislados, atomizados, sin historia, que maximizan siempre su beneficio o sus calorías. Como decía Margaret Thatcher, “la sociedad no existe”. Aunque tiene cierto parecido de familia, no coincide exactamente con lo que llamamos “razón instrumental” –adv. Rendueles, C., 2009–, pues esta es universal y también se utiliza en contextos sociales de reciprocidad o de redistribución.

2.1. La falacia economicista

Lo que Polanyi llama “falacia economicista” consistiría en la proyección de la economía formal sobre



cualquier forma de vida "económica", olvidar lo que esta tiene de histórico y excepcional, aquello que Marx llamaba las "robinsonadas" de la economía política clásica. Extender este paradigma a la antropología, la sociología o la historia implica asumir que cada persona es como un empresario que siempre maximiza la utilidad esperada, incluso cuando ama o cuando reza.

Ya en *Miseria de la Filosofía* había criticado Marx al "homo oeconomicus" de la economía política burguesa, ese individuo universal maximizador del beneficio, con su "tendencia natural al intercambio y al trueque" de Adam Smith. De la misma forma, en la *Contribución a la crítica de la Economía Política* afirma:

"(...) la ley del valor presupone, (...), una sociedad de la gran producción industrial y de la libre competencia, o sea, la sociedad burguesa moderna. Por lo demás, Ricardo considera la forma burguesa de trabajo como forma natural eterna del trabajo social. El cazador y el pescador primitivos de Ricardo son desde el primer momento poseedores de mercancías e intercambian su pescado y caza proporcionalmente al tiempo de trabajo materializado en estos valores de cambio. Ricardo comete en este caso el anacronismo de hacer aprovechar al pescador y al cazador primitivos, para evaluar sus instrumentos de trabajo, las tablas de anualidades vigentes en la Bolsa de Londres en 1817. Los 'paralelogramos del Sr. Owen' parecen ser la única forma de sociedad que conoció además de la burguesa"

(Marx, K., 1989, p. 38)

Pero es sobre todo en la "Introducción" de los *Grundrisse* (pp. 21 ss.) donde podemos encontrar un análisis de conceptos económicos como "trabajo" o "dinero" dentro del



marco de lo que sería el institucionalismo y el sustantivismo de Polanyi. Hay, pues, diferencias esenciales en el uso de los conceptos económicos que describen el funcionamiento del Capitalismo respecto a los que describirían la economía de las sociedades precapitalistas.

Sin embargo, hay un segundo sentido por el que se ha atribuido a Marx la falacia economicista, independientemente de si rechaza la universalidad de los conceptos económicos útiles para analizar la sociedad moderna, y que es, simplemente, el economicismo, es decir, la idea de que se deben describir y explicar siempre las instituciones sociales, políticas y culturales a partir de una infraestructura económica que las determina. Daremos cumplida respuesta a esta cuestión cuando diseccionemos el “determinismo” marxista.

2.2. Incrustación (*Emeddedness*): el hijo maldito de Polanyi.

Como dijimos, la economía formal era, de acuerdo con Polanyi, la ideología del Capitalismo liberal. En *La Gran Transformación* y en otros textos, suele hablar de “sociedad de mercado” en vez de “Capitalismo”. Una sociedad de mercado es aquella en la que la esfera económica se separa institucionalmente del resto del cuerpo social –separada de las tradiciones, de la familia, de la lealtad, del deber, de la religión o de la magia- y pretende autorregularse de acuerdo con las leyes de la oferta y la demanda.

La sociedad de mercado requiere que los individuos intervengan en la economía por el miedo al hambre o el deseo de ganancia, pero exige también un experimento inaudito en la historia, la mercantilización de la fuerza de trabajo, de la tierra y del dinero. Una de las tesis fundamentales de *La Gran Transformación* es que los acontecimientos que van de la Primera a la Segunda Guerra Mundial, incluyendo la Gran



Depresión, el fascismo, el estalinismo o el *New Deal* fueron consecuencia de las enormes tensiones que generó el empecinamiento por parte de las clases dominantes en las bondades del mercado autorregulado.

Aunque los conceptos “incrustado” (*embedded*^{vii}) y “desincrustado” (*disembedded*) aparecen cuatro o cinco veces en *La Gran Transformación*, su uso es constante en las clases de Polanyi de los años cincuenta y otras veces son sustituidos por otros conceptos equivalentes. Así, a la economía “incrustada en la sociedad” se la califica también como “unida” a la sociedad o “conectada” a ella, “incorporada” o “sumergida”, “arraigada” o “empotrada”, “inmersa” en la sociedad o “fusionada” a ella, “embebida” o “materializada” en la sociedad. Por su parte, a la “economía desincrustada” se la denomina también “separada” de la sociedad o “desconectada” de ella, “desarraigada” o “desempotrada”.

La incrustación es una relación de conectividad e interpenetración –como dijo Gyorgy Lengyel–, y en este sentido toda sociedad tendría un grado de conexión con la sociedad, máximo o mínimo; pero también, como apunta Gareth Dale, implica subordinación o dependencia, de forma que podemos hablar de sociedades que están subordinadas a la economía, como ocurre en las sociedades capitalistas.

Como era de esperar, este aparato conceptual se inspira también en Marx:

“Como ha reconocido Marx, esta evolución (del feudalismo al capitalismo) implicaba una separación total entre la esfera política y la esfera económica. Nadie antes que él había reconocido la importancia de la separación institucional entre la esfera política y la esfera económica, la verdadera marca del capitalismo liberal.”

(Polanyi, K., 2008, p. 439)



Así lo recogen F. Block y M. Somers (2014, pp. 73 ss.): un Capital sujeto a sus propias leyes internas en una sociedad industrial de libre competencia es un mercado autorregulado "separado" institucionalmente del cuerpo social pero dominando sobre él.

La oposición entre una economía incrustada y una desincrustada no solo se inspira en Marx, sino también –según Dale, preferentemente–, en la célebre distinción entre "Comunidad" (*Gemeinschaft*) y Asociación (*Gesellschaft*) de Tönnies, más o menos equivalente a la de "sociedades de estatus" y "sociedades de contrato" de Maine. También el ideal de comunidad cristiana se asocia con el socialismo, con la desaparición de esa esfera económica autónoma y separada que caracteriza a la sociedad moderna.

La antropología –Malinowski y Thurnwald, sobre todo– y la historia son llamadas por Polanyi a ser testigos de la excepcionalidad que supone el capitalismo entre las sociedades humanas como subordinación de la vida social a la vida económica:

"Ni bajo las condiciones tribales, ni feudales, ni mercantilistas, había un sistema económico separado de la sociedad."

(Polanyi, K., 1992, p. 80)

Cuando Polanyi habla de una "economía desincrustada" siempre tiene en cuenta alguno o todos estos factores:

-Que los imperativos económicos han devenido dominantes en la formación de la vida humana, el "motivo" de la ganancia. Es la *Auri sacra fames* de la que habla Marx en *El Capital*: "La pasión inextinguible por la ganancia, la *auri sacra fames*, será siempre lo que guíe a los capitalistas" (Marx, K., 2017 a, p. 212). Sin embargo, lo que asegura que los trabajadores desposeídos de sus medios de subsistencia participen en la



economía es el miedo al hambre, no ya los lazos de sangre, los mandatos religiosos o la obligación legal.

-Que la producción y la distribución de bienes se deja en manos de las leyes inmanentes del mercado, de un mercado autorregulado por las leyes de la oferta y la demanda.

-Que la economía se separa institucionalmente de la política, y del resto de instituciones sociales, religiosas, familiares, etc.

-Que requiere una mercantilización generalizada –y utópica- de la tierra, el trabajo y el dinero. Toda la producción se destina a la venta en el mercado y todos los ingresos se derivan de tales ventas.

-Que la “riqueza” se entiende como una enorme acumulación de mercancías, más allá de los “objetos que elevan tradicionalmente el prestigio social”.

En una economía incrustada, por el contrario, el interés de la comunidad es prioritario respecto al interés económico privado, la economía no se separa del resto de instituciones sociales y los mercados son regulados por la tradición o por la ley.

Este racimo de ideas ha generado toda una *γίγαντομαχία* *περί τῆς Embeddedness* basada en el siguiente argumento: de acuerdo con el sustantivismo o el institucionalismo, toda economía está incrustada en las relaciones sociales. Por otro lado, la mercantilización generalizada de tierra, trabajo y dinero es utópica: nunca podrá completarse porque estas son lo que llama Polanyi “mercancías ficticias”, -que analizaremos a continuación-. La conclusión obvia del argumento anterior es que no se puede hablar de “economía desincrustada”; para Granovetter, por ejemplo, la economía capitalista está tan incrustada como la feudal o la de los indios kwakiutl.



Puede decirse que esa idea de la “economía siempre incrustada”, que para F. Block y M. Somers constituye el gran descubrimiento de Polanyi, está en la base del despegue académico de la “Sociología económica” con el famoso artículo sobre “The Problem of Embeddedness” de Mark Granovetter en 1985 (Gemici, K., (2007); AA VV, (2016), p. 17). El problema, pensamos, es que tal idea ni es un descubrimiento ni es grande. No es “un descubrimiento” porque, de acuerdo con M. Burawoy, los presupuestos holistas de la investigación sociológica se remontan por lo menos a Montesquieu o, dentro de la ciencia constituida, a Durkheim. Y no es “grande” porque oscurece o difumina la carga crítica contra el capitalismo como economía “desincrustada” –de acuerdo con Cardoso Machado, N.M., (2010) y con Adler, Paul S., (2015).

Es importante darse cuenta de que cuando Polanyi hablaba de una economía “separada” de la sociedad no lo hacía literalmente, porque la economía es un conjunto de instituciones sociales. No hablaba de una economía hecha por marcianos o por robots, aunque sí de humanos que se comportaban “como robots”^{viii}. En Marx, el Capital es un complejo de relaciones sociales, aunque funcione con sus leyes inmanentes dadas las condiciones burguesas de vida. Desde luego, una consideración gradual del concepto de “incrustación”, o de “separación”, como defiende Gareth Dale, solucionaría algunos de los inconvenientes planteados.

Pero es que tanto Marx como Polanyi cargaron las tintas sobre la excepcionalidad histórica que suponía una sociedad con las cinco características antes mencionadas, una sociedad de mercado que es un proyecto y un conjunto de políticas tendentes a hacer depender la economía de una institución autorregulada por la oferta y la demanda. Políticas que podemos llamar “desincrustadoras” y que, a pesar de lo que afirma F. Block, (Block, F., 2001, p. 30) no siempre, ni mucho menos, “están condenadas al fracaso”. En vez de ver la desincrustación de la economía como una banda elástica que se



estira hasta romperse o menguarse, haremos bien en pensar en un haz de bandas elásticas en el que unas se pueden tensar al máximo y otras se rompen mientras las demás aguantan. La medida en que "la sociedad" resiste esa tendencia de las clases dominantes, lo que Polanyi llamará "contramovimientos", da la medida del acercamiento, reincrustamiento o arraigo de lo económico respecto a la sociedad en general. En cualquier caso, estas "reincrustaciones" que provocan los movimientos sociales contra los desbarajustes del mercado solo tienen que ver con alguno de los sentidos en que Polanyi diferencia la economía de las sociedades precapitalistas de la de la sociedad de mercado, basada en las cinco características de marra^{ix}.

3. Las mercancías ficticias

¿De dónde procedían esas tensiones de las que hablamos antes y que están detrás de todas esas erupciones históricas entre la I y la II Guerra Mundiales? ¿Por qué la idea liberal del mercado autorregulado es utópica y por tanto imposible de completar? La respuesta tiene que ver con el hecho de que la mercantilización de la tierra, del trabajo y del dinero, que el Capitalismo requiere para funcionar, nunca puede completarse porque tales mercancías no son realmente mercancías, por mucho que el mercado se empeñe en ello. Como dijimos anteriormente, Polanyi las denomina "mercancías ficticias".

Si definimos "mercancía" como aquello que es producido para el mercado, para la compra-venta, entonces es palmario que ni el trabajo, ni el dinero ni la tierra son tales. El trabajo es otra forma de hablar del ser humano, la tierra es el lugar en el que tenemos que vivir, la naturaleza, y el dinero es el medio de intercambio que utilizamos para comprar y vender mercancías. Muchas veces se hace hincapié en el aspecto moral del argumento (Selwyn & Miyamura (2013), Lie, J. (1991), Block, F. (2001)), transformándolo en una mezcla de imperativo categórico –"No trates a los demás como medios, sino como fines"– y carta del Jefe Seattle sobre la madre tierra, obviando



que, más que la injusticia del capitalismo, lo que descubre Polanyi es la imposibilidad de cumplir sus objetivos y principios, pues de ocurrir esto se destruiría la esencia de la propia sociedad^x.

Para tener un “mercado laboral” completo tendríamos que tratar a las personas como pepinos o berenjenas que pudieran subir y bajar de precio en función de la oferta y la demanda y que tendríamos muchas veces que desechar en algún barranco para estabilizar el mercado. La tierra, en manos exclusivamente del mercado descontrolado, sería convertida en un erial -en ello estamos-, y el dinero, libremente en manos de los especuladores, sería tan volátil como lo hemos podido comprobar en la crisis del 2008. Es por esto que Nancy Fraser (2017) considera que la teoría de las mercancías ficticias en Polanyi y la tasa decreciente de la ganancia en Marx juegan un papel equivalente, con la diferencia de que la tendencia a la crisis estructural se vuelve “externa” a la economía en Polanyi, afectando al entorno social y natural. *El Capital* explicaría el porqué de esas crisis recurrentes de sobre y subproducción; *La Gran Transformación* explicaría cómo ocurrió el fiasco histórico que acabaría con la civilización del siglo XIX. El teorema diría algo así como que lo que es condición para que funcione la economía no puede dejarse en manos de la economía.

Que Marx no les diera un nombre especial a las mercancías ficticias no significa que no reciban un trato especial. Al contrario, la mercantilización de tierra y trabajo, y las resistencias sociales que se tuvieron que vencer, son el tema bien conocido del capítulo XXIV sobre la acumulación originaria:

“El proceso que crea la relación del Capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en Capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otro convierte a los productores directos en asalariados.



La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso."

(Marx, K. & Engels, F. (2017 a), pp. 808-9)

¿Cómo surge la clase obrera en Inglaterra? Con la abolición de la ley de Speenhamland, de las viejas leyes de pobres del paternalismo feudal, mediante la escisión violenta del trabajador respecto a sus medios de producción –la tierra-, y su consideración como contratante "libre". El mismo Polanyi afirma en las "Notas sobre las fuentes" de *La Gran Transformación* que Marx y Engels no tuvieron en cuenta "el argumento con el que Speenhamland reforzaba su sistema teórico, a saber: que el capitalismo no podría funcionar sin un mercado de mano de obra libre" (*Op.cit.* p. 280). En cierto modo, y en un sentido no hegeliano, tanto *El Capital* como *La Gran Transformación* se podrían haber titulado igual: *La Gran Escisión*.

El carácter utópico –o mejor, distópico- de la mercantilización de tierra, trabajo y dinero está evidentemente relacionado con el carácter utópico de la desincrustación del capitalismo. Aun siendo verdad que las mercancías ficticias no se pueden subordinar completamente al mercado sin destruir las bases de la sociedad, aun así, podemos llamar "economía desincrustada" a aquella que va asociada a una política impulsada por esa utopía o distopía, lo intenta continuamente mediante privatizaciones, externalizaciones, desregulaciones y rerregulaciones, desinversión pública y reducciones de impuestos a los ricos; algunas de estas políticas desincrustadoras salen victoriosas, otras son derrotadas por la reacción social.

4. Determinismos: de te fabula narratur

Ya desde las últimas conferencias de la II Internacional en los años 20, Polanyi tenía claro que los mecanicismos y



determinismos de lo que llamaba "marxismo vulgar" eran inaceptables. Tales eran:

-*El determinismo del desarrollo*. La tesis de que el socialismo tenía que ser la conclusión del desarrollo de la historia, desde modos de producción primitivos y asiáticos, pasando por el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo.

-*El determinismo de las fuerzas productivas*. La idea de que el nivel técnico de una sociedad determina las instituciones sociales, políticas, legales, culturales, etc.

-*El determinismo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción*. La idea de que la economía, es decir, las fuerzas productivas y las relaciones de producción *determinan* las instituciones políticas, legales, morales, filosóficas, religiosas, etc. El viejo postulado de la determinación de la superestructura por la infraestructura.

Polanyi tenía muy claro, de nuevo a partir de los datos que aportaban antropólogos como Margaret Mead, Derek Forde o Richard Thurnwald, que fuerzas productivas similares pueden coexistir con culturas muy diferentes y veía las etapas evolutivas del marxismo vulgar como una puerilidad:

"El determinismo marxista se basa en una especie de tabla de horarios de trenes del desarrollo social: el feudalismo sigue a la sociedad esclavista, después del feudalismo el capitalismo, después del capitalismo el socialismo. (...). Las técnicas de irrigación no solo producen una sociedad esclavista sino que tal sociedad debe, además, producir la idolatría fetichista; el molino manual no solo produce la sociedad feudal, sino que esta sociedad debe producir, en última instancia, la religión eclesiástica; la máquina de vapor no solo produce la sociedad burguesa, sino que tal sociedad debe, finalmente, producir las ideologías de libertad, igualdad



y fraternidad; la electricidad y, a fortiori, la energía atómica, deben producir el socialismo, (...)”.

(Polanyi, K., pp. 344-345)

Özel & Yilmaz (2005) describen bien este “marxismo vulgar”: es cientificista, al menos en el sentido de que mantiene la dicotomía entre hechos y valores y le niega poder causal a estos últimos; comete la falacia economicista, es decir, la extensión de conceptos válidos para el capitalismo a todo tipo de sociedad; es fatalista y tiene una concepción de la lucha de clases reduccionista y mecanicista, puesto que reduce todo acto de resistencia a los intereses económicos sectoriales de una clase.

El problema con este marxismo vulgar es que el propio Marx había dado explicaciones de este tipo alguna vez, por lo menos hasta los *Grundrisse*, a finales de los cincuenta. En esta obra, de acuerdo con Hobsbawm, Marx ya es antimecanicista y antideterminista.

El evolucionismo ilustrado que defendió Marx hasta la época de los *Grundrisse* puede rastrearse desde sus primeros escritos sobre Filosofía del Derecho de Hegel; frente al romanticismo feudal de éste –en Alemania dominaba todavía el Antiguo Régimen, en el que las gildas, los gremios medievales, todavía operaban-, el joven Marx “defiende el progreso y opta por el capitalismo, por mucho que ambos le resulten inhumanos” (Polanyi, K., 2008, p 438). La vida industrial tenía necesidad de mercados libres y competitivos, incompatibles con las gildas de oficio, que para Hegel eran el fundamento natural de una Constitución.

Ese evolucionismo ilustrado está presente en ese “interés de Marx por el capitalismo” que no compartía Hannah Arendt y que se muestra continuamente en el aplauso a la faceta “revolucionaria” de este modo de producción: no solo hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire y todo lo sagrado sea



profanado, sino que, a diferencia de los demás modos de producción, técnicamente conservadores, el capitalismo tiene la necesidad de revolucionar la técnica continuamente para funcionar.

Marx abandonó poco a poco la idea del que el capitalismo era una fase necesaria del progreso humano, y, desde luego a la altura de *El Capital*, ya no pensaba que la revolución, o el socialismo, solo pudieran surgir en los países industriales occidentales. Es muy conocida la respuesta a Vera Zassoulitch cuando esta le preguntó si todos los pueblos del mundo estaban obligados a recorrer las mismas fases de la producción capitalista:

"Querida ciudadana...Al analizar la génesis de la producción capitalista, yo digo: 'En el fondo del sistema capitalista nos encontramos, pues, con la separación radical del productor y los medios de producción...la base de toda esta evolución es la expropiación de los cultivadores, que aún no se ha realizado en Inglaterra de una manera radical. Pero todos los otros países de Europa occidental atraviesan el mismo movimiento'. La 'fatalidad histórica' de este movimiento está pues, restringido expresamente a los países de Europa occidental."

(cit. En Godelier, M., (1977), p. 5)

Lo deja claro en la respuesta al editor de *Otiechéstvennie Zapiski* a fines de 1877, en el sentido de que no había pretendido elaborar "una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta por el destino a cada pueblo"^{xi}. También en el mismo *Capital* (*Op.cit.*, p. 54) se niega a escribir "recetas de cocina para el bodegón del porvenir", refiriéndose a las típicas etapas del desarrollo propias de positivistas comteanos y hegelianos.



Hobsbawn, en su análisis de las *Formas que preceden a la producción capitalista* (en los *Grundrisse* de Marx (2007), pp. 438 ss.) observa que "no hay ningún motivo lógico por el que se tenga que llegar inevitablemente al feudalismo desde el mundo antiguo", y añade:

"(No hay interpretación más grotesca de todos los falseamientos que se han hecho de la doctrina de Marx que la consistente en atribuirle el pensamiento de que la única esperanza de realización de la revolución estaba en los países industrializados de occidente)."

(Hobsbawn, E. J. (1967), p. 84)

En *El Capital* zanja la cuestión de su supuesto determinismo económico con una nota del primer capítulo. En ella responde a aquellos que observaban que, si la economía determina la superestructura del mundo moderno industrializado, no ocurre así en la antigüedad greco-romana, donde lo que determinaba el mundo social era la política igual que la religión católica dominaba en el mundo medieval. Y lo importante de la respuesta es que Marx no niega ese papel protagonista o determinante de la política o la religión en tales contextos históricos. Lo que quiere decir ahí está muy bien resumido en un pasaje de las *Formen* que podría haber sido escrito por el mismo Polanyi:

"Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, (...). La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza solo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes (...) que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. (...) frente al mundo moderno donde la producción aparece



como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción."

(Marx, K., (2007), p. 447)

Marx, como Polanyi, conocía muy bien a Aristóteles y es posible que el comienzo de *El Capital* sea un homenaje velado a su figura: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como 'un enorme cúmulo de mercancías' ". Es una idea de la riqueza que, como "kapelliké khrematistiké", se asociaba en la *Política* aristotélica a individuos degenerados, anormales, normalmente extranjeros, que no se conforman con la autarquía o autosuficiencia.

Pero si la economía no determina o domina, siempre condiciona:

"Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. (...). Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad."

(Marx, K. y Engels, F. (2017), p. 133)

"Compatibilidad", nótese, no es determinación, sino limitación de posibilidades: hemos de suponer que la institución social de la caballería andante no era compatible con las formas burguesas de vida, cosa que pagó cara el Quijote, pero nada impide que fuera compatible con otros modos de producción. Y esta es, en esta cuestión, la posición de Polanyi:



"La tecnología y la ecología limitan la estructura básica de la sociedad humana y pueden influir profundamente las ideologías. (...) el factor económico es simplemente un factor limitante en la historia humana."

(Polanyi, K., (2014), p. 345)

El rechazo de Polanyi a los determinismos económicos se contenía ante el capitalismo: "el funcionamiento aquí del sistema económico no solo 'influye' al resto de la sociedad, sino que la determina." (Polanyi, K., *Op.cit.*, p. 335).

Polanyi pasó los últimos años de su vida intentando convencer a los americanos de que la planificación económica no recortaba libertades, sino que, al contrario, únicamente seríamos libres cuando nos libráramos de la tiranía del mercado y de su obsoleta mentalidad.

4.1. Modos de producción o modos de integración

Señalan Selwyn y Miyamura (2013) la diferencia entre el "principio que articula las sociedades" en Marx, a saber, los modos de producción primitivo, asiático, esclavista, feudal, capitalista o socialista, y el "análisis típico-ideal de diferentes sistemas económicos" que realiza Polanyi. Independientemente de si queremos tratar a los modos de producción como tipos ideales weberianos, cosa que podríamos hacer sin alterar nada las explicaciones subsiguientes^{xii}, lo cierto es que Polanyi renuncia a esta forma de aproximarse a la historia económica sobre todo por sus connotaciones evolucionistas y deterministas, pero también porque "parte de la convicción de que la naturaleza de la economía estaba definida por la condición en que se encontraba la fuerza de trabajo" (Polanyi, K. et al., (1976), p.301).



Para Godelier (1974), el rechazo de la teoría general de los modos de producción, es decir, no solo de su clasificación, sino también de la correspondencia entre estos y formas de sociedad, o el rechazo de sus transformaciones necesarias, separa el enfoque de Polanyi del de Marx. Sin embargo, asumiendo que una lectura marxista no vulgar de los modos de producción no los utilizaría para establecer etapas del desarrollo social, podemos defender que un estudio institucional y estructural de la economía, que partiera de "la forma en que la economía adquiere unidad y estabilidad", esto es, de la "forma" o "modo de integración" que la organiza, debería considerarse más como una aportación al estudio de los sistemas económicos desde otro ángulo que como una teoría contraria a la de Marx:

"La observación empírica demuestra que las pautas principales son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio"

(Polanyi, K., et al., (1976), p. 296)

Estas regularidades empíricas del comportamiento económico de las sociedades, a las que se añade en ciertas ocasiones el *householding*, -la economía doméstica-, se basan en "patrones institucionales" cuales son: para la economía doméstica, la autarquía; para la reciprocidad, la simetría; para la redistribución, la centralidad; para el intercambio, el mercado.

Que este enfoque era "empirista, descriptivo y superficial" es algo que resonó mucho en el ya mencionado debate antropológico entre sustantivistas y formalistas de los años sesenta y setenta. Manning Nash, Maurice Godelier, R.F. Salisbury, Alan Jenkins, etc., criticaron a Polanyi que sus principios de intercambio son descriptivos de algunas sociedades, pero que tienen poco valor analítico, puesto que solo nos llevan a repertorios de formas de economía superficial en diferentes sociedades.



Es cierto que Polanyi no explicita los mecanismos del cambio social en general, por qué una forma de integración se impone sobre otra, algo así como la fórmula marxista “contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción”, pero no creemos que una explicación sustantivista e institucionalista de la economía de una sociedad concreta deba tener problemas para hallar y hablar de esos mecanismos en cada caso particular. De hecho, en *La Gran Transformación* se explica bastante bien cómo se impone el patrón de mercado y el papel de las clases sociales en el cambio social, como veremos más adelante.

En fin, las formas de reciprocidad y de redistribución pueden tener la complejidad de los sistemas de parentesco que estudiaba Lévi-Strauss, del *kula* de Malinovski o de los vínculos por el *don* de Mauss, por lo que el nivel de “superficialidad” será el que quiera mantener el investigador social.

5. Individualismos

En los años en que Europa ardía bajo el fuego del fascismo, Karl Polanyi trató de vincular el individualismo normativo del cristianismo y el del socialismo. “Que el bolchevismo es el fin de la personalidad es casi un lugar común en la literatura de la clase media” (Polanyi, K., (2020), p.106): la desaparición de la personalidad, del valor del individuo, bajo el peso de la clase social, era una de las críticas tópicas al marxismo y al comunismo desde ambientes liberales.

La respuesta de Polanyi es ingeniosa y tiene dos partes: en la primera, frente a la acusación liberal de “antiindividualismo” pone las acusaciones de ciertos ideólogos fascistas en un sentido contrario, y les da la razón; en la segunda, diferencia el individualismo burgués del individualismo cristiano y socialista. Otmar Spann, por ejemplo, recordaba de qué forma la teoría del Estado marxista desembocaba en el individualismo, pues se trataba de la



“extensión de los derechos naturales del hombre desde la esfera política a la esfera económica”. También Curzio Malaparte había vinculado el socialismo con el individualismo anglosajón. Añade Polanyi:

“El socialismo es el heredero del individualismo. Es el único sistema económico bajo el cual la sustancia del individualismo puede ser preservada en el mundo moderno.”

(Polanyi, K., (2020), p. 106)

A continuación, Polanyi señalará las profundas diferencias que hay entre el *homo oeconomicus* burgués que maximiza su interés privado y que es como un átomo o una isla en el grupo social^{xiii}, y el individuo o la persona en el cristianismo y en el socialismo, que solo tiene sentido dentro de una comunidad fuertemente unida.

Una de las fuentes de este “individualismo marxista” fue, ciertamente, el marxismo húngaro, que, a partir de Lukàcs, se centraba sobre todo en la alienación, la reificación y el fetichismo de la mercancía, conceptos que, como vimos, Polanyi acepta. Pero es claro que la lectura de los *Manuscritos de París* de Marx, publicados en 1932, reforzó esta lectura “individualista”^{xiv}. Ahí se ve muy bien que, como dice Jon Elster, Marx valoraba el comunismo porque abolía la alienación entendida como “falta de autorrealización”: “(...) acentuaba de manera casi exclusiva la falta de oportunidades para la autorrealización en el capitalismo, pero el capitalismo crea la base material para una sociedad distinta en la que la autorrealización plena y libre de todos se haría posible” (Elster, J., (1992), pp. 44 ss.).^{xv}

Es importante no confundir estos individualismos - ontológico y normativo- con el individualismo metodológico o epistemológico: cuando César Rendueles afirma que “la mayor parte de las conclusiones a las que llega Marx no se apartan del



individualismo en sentido laxo” debemos tener cuidado de diferenciarlos.

El individualismo epistemológico se centraría en las acciones y estados mentales de los individuos para explicar los hechos sociales: las teorías de la decisión racional y las perspectivas psicológicas de lo social entrarían en este marco. Esto lo rechazan tanto Marx como Polanyi. Para Marx, “el interés privado es ya un interés socialmente determinado” (Marx, K., 2007, p. 84) y el ser humano se entiende siempre como un conjunto de relaciones sociales...Recordemos: es el ser social el que determina la conciencia y no al revés^{xvi}. Por otra parte, el análisis institucional es por definición sociológico, nunca psicológico: no hay instituciones “privadas”, en el sentido wittgensteiniano de que no hay reglas privadas.

6. Por un materialismo sin traumas

En un artículo de 1937 en el que Polanyi vuelve a destacar los paralelismos entre el sentido comunitario cristiano y el pensamiento marxista, hace una observación que hemos leído una y otra vez en distintas introducciones al marxismo:

“La teoría materialista de la historia no es materialista ‘en el sentido filosófico del término’, sino porque destaca la importancia de los factores de producción.”

(Polanyi, K, (2014), p. 110)

Y bien, ¿Cuál es ese “sentido filosófico del término” que Marx no suscribiría? Que no hay más mundo que este y que se compone de materia en movimiento formando muy distintos niveles de complejidad. Que este concepto de materia se explique en las Facultades de Física significa, entre otras cosas, que las ciencias llamadas “naturales” contienen un ineludible presupuesto materialista. Si el marxismo –o la filosofía- aspiran a cierta cientificidad aun en sentido laxo, deben asumir ese



materialismo o situarse al margen de la ciencia, con la religión o el arte, por ejemplo.

Cualquier filósofo contemporáneo que defienda posiciones dualistas se sitúa voluntariamente al margen de la ciencia. Solo desde la fe, solo desde una perspectiva religiosa, más allá o más acá de la ciencia, se puede hablar de "mundos inmateriales". Nos parece que Marx estaría de acuerdo con nosotros: no hay más mundo que este y es un mundo material; y sin embargo, el autor arrastra el trauma de no asumir que lo intencional, -en el sentido de Husserl y Searle-, y por lo tanto lo mental, o son materiales o no son.

Buena parte del problema del poder causal de la superestructura sobre la infraestructura tiene que ver con que Marx oscila en tratar a la ideología como "nada", es decir, como un espectro o un fantasma, como algo inmaterial y que, por tanto, no existe, y tratarla como "algo", puesto que si existe tiene que ser material. Esta ambigüedad fundamental se refleja en los distintos usos que Marx y Engels hacen del concepto "idealismo", al que critican sin cesar:

- Cualquier explicación que dé prioridad ontológica y epistemológica a los pensamientos sobre otro tipo de hechos.
- El individualismo metodológico y el psicologismo.
- La apelación a causas o realidades inexistentes.
- La utilización de "causas" que en realidad son o deben verse como efectos.
- El teleologismo histórico.
- El realismo platónico, la creencia en la existencia independiente e inmaterial de entes abstractos.

Lo que Marx no vio claramente es que utilizar los estados mentales de la gente como causa y explicación de los hechos sociales es, desde un punto de vista materialista, tan legítimo como apelar al sistema económico, a las instituciones o al



sistema social. Nada impide que alguien que utiliza los estados mentales para explicar los eventos sociales –Hobbes, por ejemplo- sea perfectamente materialista. Solo que este individualismo metodológico fue descartado por el institucionalismo y por el holismo sociológico marxista. No puede decirse lo mismo, por supuesto, de esa existencia inmaterial de entes abstractos: para Marx, todo concepto abstracto no es sino una cantidad enorme de relaciones sociales.

Una buena manera de evitar los traumas del materialismo –los verdaderos “espectros” de Marx, no los de Derrida-, sería la propuesta de Polanyi:

"Me doy cuenta de que ninguna protesta por mi parte me evitará que me tomen por un 'idealista'. Pareciera que aquel que desaprueba las motivaciones 'materiales' debiera confiar en la fuerza de las motivaciones 'ideales'. Sin embargo, no es posible una equivocación mayor. (...). El orgullo y el poder, no son necesariamente motivaciones 'más elevadas' que el hambre y la ganancia.

Lo que afirmamos es que esta dicotomía es arbitraria. (...) sea el hambre o el sexo, es pernicioso institucionalizar la separación de los componentes 'materiales' e 'ideales' de la existencia del ser humano."

(Polanyi, K. (2014), p. 336).

7. Doble movimiento y lucha de clases. Explotación o mercantilización

Volvamos a aquellas tensiones que acabaron estallando en las convulsiones históricas a las que Polanyi se refería como “nuestro tiempo” y cuyas causas políticas y económicas explica



en *La Gran Transformación* volviendo a la Inglaterra ricardiana y a las crisis de un mercado autorregulado basado en el patrón oro. El caso es que los continuos esfuerzos por parte de los Estados para mercantilizar tierra, trabajo y dinero provocaban, como dijimos, reacciones espontáneas de la sociedad, los “contramovimientos”. Los conflictos son presentados normalmente como choques o tensiones entre el mercado y la sociedad o entre el capitalismo y la democracia.

Estas tesis fundamentales de *La Gran Transformación* han recibido críticas recurrentes. Se ha señalado, en primer lugar, el aparente organicismo de una sociedad que reacciona de forma espontánea como si fuera una estructura biológica, o el aspecto funcionalista de una explicación que debería explicitar los mecanismos que efectivamente provocan la reacción social. Nancy Fraser afirma que para Polanyi la sociedad es una “caja negra” y Michel Burawoy que su concepto de “sociedad” está subteorizado^{xvii}. César Rendueles pregunta: “¿Cómo surgen los contramovimientos? Militarismo, urbanismo, leyes bancarias, sindicatos, bancos centrales pueden serlo y esto es muy vago”.

Conectada con las críticas anteriores está la observación de que Polanyi abandona la perspectiva de clase y que, por tanto, sustituye el enfoque marxista centrado en la explotación de clase por otro que estudiaría las nefastas consecuencias vinculadas a la mercantilización progresiva de tierra, trabajo y dinero. Últimamente se ha hablado de “luchas tipo Marx”, ligadas a la producción y a la clase trabajadora, y “luchas tipo Polanyi”, ligadas a fiascos locales o globales provocados por el capitalismo e interclasistas (Webster *et al.* 2009).

Según Burawoy, el organicismo, el espontaneísmo y el voluntarismo son una consecuencia del “rechazo de la naturaleza inherentemente explotadora del capitalismo y de la intensa lucha de clases que genera.”. Y sin embargo, un pasaje muy claro de *La Gran Transformación*, debería haber servido para responder a buena parte de estas críticas:



"Es importante el hincapié que se hace en la clase. Los servicios prestados a la sociedad por la clase terrateniente, la clase media y la clase trabajadora forjaron toda la historia del siglo XIX."

(Polanyi, K., (1992), p. 139)

El "hincapié que se hace en la clase" hace referencia al párrafo inmediatamente anterior en el que deja claro que el "doble movimiento" enfrenta a las clases capitalistas, en nombre del liberalismo económico y del mercado autorregulado, con las clases trabajadoras, la clase terrateniente y otras clases, en nombre de la protección de la sociedad y la conservación del ser humano y de la naturaleza. Como dicen Block, F. y Somers, M., "el doble movimiento" es más bien una "metáfora heurística" en la que los verdaderos agentes causales son las clases sociales, no fuerzas misteriosamente orgánicas.

Las tensiones o choques entre mercado y sociedad son enfrentamientos entre clases sociales que defienden principios opuestos. En el "Marxismo redefinido", un artículo de 1934, el *impasse* funcional entre capitalismo y democracia se reconoce como una confrontación de intereses entre la clase obrera y los capitalistas.

Polanyi no huía, por tanto, de los intereses de clase y de la lucha de clases, lo que critica es el "reduccionismo de clase", que consistiría en defender que solo los intereses sectoriales se pueden hacer efectivos o que estos intereses siempre sean económicos. Podemos leer el *18 Brumario...* para darnos cuenta de que semejante reduccionismo puede ser propio de un "marxismo vulgar", pero no del propio Marx, quien habló de infinidad de convergencias coyunturales entre clases teóricamente enfrentadas. Lo importante, dice Polanyi, es entender cómo y por qué entran en cuenta esos intereses de clase, "porque el desarrollo de los medios de producción concierne a los intereses de toda la sociedad y el mecanismo de



la lucha de clases asegura este desarrollo"; es decir, lo que exige Polanyi es un análisis más profundo de la lucha de clases, no su eliminación como factor explicativo. En este sentido, sostiene Polanyi que una de las consecuencias de la institución de Speenhamland fue convertir al jornalero en un mendigo, y que ello impidió su constitución como clase ligada a la producción, y por tanto la resistencia activa y coordinada al estado de cosas.

Casi todos los intérpretes de Polanyi están de acuerdo en que deberíamos ver el concepto de "explotación" marxista, ligado a la extracción de plusvalor en el trabajo asalariado, y el de "desarraigo" cultural o "mercantilización del trabajo" de aquél como complementarios, es decir, están de acuerdo en que no son conceptos excluyentes. De esta forma, podríamos entender que una población o un grupo social mejorara económicamente porque descendiera la tasa de explotación o aumentara su ingesta de calorías –una población esclavizada que puede comer mejor, o la población del *Mundo Feliz* de Huxley, por ejemplo-, sin tener que aceptar que haya progresado respecto a su anterior situación.

Sin embargo, Marx no solo distinguió entre explotación primaria y explotación secundaria, sino que insistió mucho en la *expropiación* que da origen al Capitalismo, en el desarraigo y en la alienación de los trabajadores. Cuanto mayor es la explotación –marxista- en el trabajo, mayor es la mercantilización –"polanyiana"- del trabajo y cuanto mayor es la mercantilización del trabajo, mayor es la explotación en un sentido amplio: Selwyn y Miyamura (2013) enumeran cinco tipos de explotación en un marco marxista y solo la primera va ligada directamente a la producción. Las luchas "tipo Marx" son, también, "tipo Polanyi" y viceversa: son distintas facetas de las luchas de eso que Toni Negri ha llamado la "*multitud*".^{xviii}



8. Conclusiones

1. Con un armazón conceptual diferente, Marx y Polanyi demostraron que el capitalismo es radicalmente inestable; ninguno de los dos defendió que tuviera que desembocar en el socialismo por sus propias leyes inerciales, pero tenían claro que la única solución democrática a los fiascos o crisis de este modo de producción era la socialización de los medios de producción y que esto dependía de una guerra de posiciones o de trincheras cuales eran los contramovimientos de la sociedad mediante luchas de clases.
2. De Marx y Polanyi se ha dicho, -y esto los hermana un poco más-, que acertaron en sus previsiones y que fallaron en ellas. "Fallaron", sin duda, si los leemos como pensadores teleológicos que creyeran estar hablando, como Fukuyama, del fin de la historia. Acertaron si los leemos como defensores de posibilidades abiertas en la historia, como filósofos de la discontinuidad o de la contingencia. No puede acusarse a Polanyi, como hacen M. Burawoy o G. Dale, de no haber podido predecir el advenimiento del neoliberalismo después de tres décadas keynesianas que no culminaron en el socialismo.
3. No es que, como afirma Gareth Dale, Polanyi careciera "de una apreciación de las fuerzas motrices del sistema" o de una "concepción del capital como valor que se expande por sí mismo", sino que pensaba que Marx había hablado de esos temas "con exactitud desconcertante".



4. La convergencia de Polanyi con Gramsci, en la que insistió Michel Burawoy, es bastante exacta. Ambos vivieron una época en que los trabajadores podían librarse de sus opresores mediante el voto, ambos conocieron las circunstancias en que el capitalismo dejaba de ser liberal para aliarse con el fascismo en contra de la democracia, ambos tuvieron que poner la sociedad en el punto de mira –aunque Gramsci escribiera mucha teoría sobre ella y Polanyi la “subteorizara”-.

Tanto Karl Polanyi como Antonio Gramsci pensaban que el triunfo del socialismo en una sociedad industrial compleja pasaba por la conquista, por parte de la clase trabajadora, de la hegemonía o el “leadership”, lo cual, a su vez, exigía “adaptar los propios intereses a los de otros grupos numerosos que aspiran a dirigir” (Polanyi, K., (2008), p. 435).

5. Una de las tesis fundamentales de Polanyi, la contradicción entre capitalismo y democracia, es, para Gareth Dale, uno de sus errores: el capitalismo regulado después de la Segunda Guerra Mundial “no mostró ser inestable, de hecho experimentó un auge mundial sin precedentes”. Pero también se puede leer al revés: el capitalismo será tanto más estable cuanto más *reincruste* las mercancías ficticias; las tensiones de las bandas elásticas se pueden reducir o aumentar. Esto no quiere decir que las tensiones desaparezcan en un capitalismo “regulado”, de hecho, las décadas keynesianas conocieron grandes luchas de clase. La experiencia de la contradicción entre capitalismo y democracia se puede constatar en cualquier momento, cualquier día, observando, por ejemplo, lo difícil que resulta conservar un medio ambiente estable para el futuro de la humanidad.



6. Leer a Polanyi como un autor marxista no significa desmerecer sus aportes para entender los acontecimientos que marcan el siglo XX, ni negar su originalidad en la forma de relatar el auge y la caída de la civilización del siglo XIX. De la misma manera, que el capitalismo tenga la propiedad de los zombies de levantarse después de muerto no debería impedirnos interpretar los signos de una nueva gran transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Paul S.
2015 "The Enviromental Crisis and its Capitalist Roots: Reading Naomi Klein with Karl Polanyi", Ithaca, SAGE.
- AA VV
2004 "Polanyi Symposium: a conversation on embeddedness", en *Socio-Economic Review*, 2.
2014 *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales: 50 aniversario de la muerte de Karl Polanyi*, Nº 7.
2016 *Intersections. East European Journal of Society and Politics. Polanyi Revisited.*, vol 2, num. 2.
2019 *Global Dialogue, The Great Transformation, 75 years later*, en vol. 9, ISSUE 3.
- Blaum, L. y Keifman, S.
2006 "Contingencia y Fetichismo. Variaciones en torno a Marx, Keynes y Polanyi", en *I Jornadas de Estudios Sociales de la Economía*.
- Block, F.



- 2001 "Introduction", en K. Polanyi (ed.) *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- Block, F. y Somers, M.
2014 *The Power of Market Fundamentalism*, Cambridge, Harverd University Press.
- 2017 "Karl Polanyi in an Age of Uncertainty", en *Contemporary Sociology*, 46, 4.
- Bohanan, P. y Dalton, G.
1965 "Karl Polanyi: 1886-1964", en *American Anthropologist*, vol. 67, 4.
- Bugra, A. y Agartan, K. (eds.)
2007 *Reading Karl Polanyi for the twenty-first Century*, Nueva York, McMillan.
- Burawoy, M.
2003 "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi", en *Politics and Society*, 31 (2), pp. 193-261.
- 2010 "From Polanyi to Pollyana: The False Optimism of Global Labor Studies", en *Global Labour Journal*, I (2), pp. 301-313.
- Cardoso Machado, N.M.
2010 "Karl Polanyi and the New Economic Sociology: Notes on the Concept of (Dis)embeddedness", en *RCCS* 90.
- Dale, G.
2008 "Karl Polanyi's The Great Transformation: Perverse effects, protectionism and Gemeinschaft", en *Economy and Society*, 37 (4), pp. 495-524.



- 2010 *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Cambridge, Polity.
- 2012 "Double movements and pendular forces: Polanyian perspectives on the neoliberal age.", en *Current Sociology*, 60(1) 3-27.
- 2014 "Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo y la alternativa de Duczynska", en *Encrucijadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales*, nº 7.
- 2016 *Reconstructing Polanyi: Excavation and Critique*, Londres, Pluto Press.
- 2018 *Karl Polanyi. Una vida a l'esquerra*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.
- 2021 "La Gran Transformación de Karl Polanyi y el contramovimiento al capitalismo", en *Sin Permiso*, 24 de mayo del 2021.
- Dalton, G.
1990 "Writings That Clarify Theoretical Disputes over Karl Polanyi's Work", en *Journal of Economic Issues*, March.
- Dardot, P. y Laval, C.
2015 *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa.
- Elster, Jon
1992 *Una Introducción a Karl Marx*, México, siglo XXI.
- Engels, F.
1983 *El origen de la familia, propiedad privada y Estado*, Madrid, Sarpe.
- Fernández Liria, C. y Alegre, L.
2010 *El orden del Capital*, Madrid, Akal.



- 2012 "Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo.", en *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 31.
- Fraser, N.
2017 "Why two Karls are better than One: Integrating Polanyi and Marx in a Critical Theory of the Current Crisis", en http://www.kolleg-postwachstum.de/sozwegmedia/dokumente/WorkingPaper/WP+1_2017+Fraser.pdf
- Fuentes, Juan B.
2010 "Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y a sus alternativas totalitarias", en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/16571/>.
- Gemici, K.
2007 "Karl Polanyi and the antinomies of embeddedness", en *Socio-Economic Review*.
- Gil Sánchez, F. y Negro Asensio, J.
2021 "Fascismo o democracia. Karl Polanyi y el dilema de la sociedad moderna", en *Res Publica*, 24 (2).
- Godelier, M.
1974 "Introducción" a Polanyi, K. et al., *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*.
1977 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, Laia.
- Granovetter, M.
1985 "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", en *AJS* vol. 91, 3.
- Halperin, R.



- 1984 "Polanyi, Marx and the Institutional Paradigm in Economic Anthropology", en Isaac, B.L. (ed) *Research in Economic Anthropology*, 6.
- Hobsbawm, E. J.
1967 "Introducción" a Marx, K. y Engels, F., *Formaciones económicas precapitalistas*.
- Lahera Sánchez, A.
1999 "La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción", en *Reis*, nº 86.
- Lie, J.
1991 "Embedding Polanyi's Market Society", en *Sociological Perspectives*, 34 (2), pp. 219-35.
- Marx, K.
1967 *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ciencia Nueva.
1968 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo.
1984 *Miseria de la Filosofía*, Barcelona, Orbis.
1985 *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
1989 *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Progreso.
2007 *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F.
1974 *La Ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
1975 *Obras escogidas*, Madrid, Akal.
2017 a *El Capital. Libro I*, Madrid, Siglo XXI.
2017 b *El Capital. Libro II*, Madrid, Siglo XXI.
2017 c *El Capital. Libro III*, Madrid, Siglo XXI



- Maucourant, J.
1999 "Polanyi, lecteur de Marx", *Document de travail du Centre Walras* (CNRS), https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00967688/file/J._Maucourant_Polanyi_lecteur_d_e_Marx.pdf
- 2006 *Descubrir a Polanyi*, Barcelona, Bellaterra.
- Maya Ambía, C. J.
2014 "Actualidad de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercados", en *Política y Cultura*, primavera, num. 41.
- Mendell, M. y Salée, D.
1991 *The Legacy of Karl Polanyi*, Londres, Macmillan.
- Munck, R.
2006 "Globalisation and Contestation: a Polanyian problematic", en *Globalizations*, 3 (2), pp. 175-186.
- Özel, H y Yilmaz, E.
2005 "What can Marxists Learn From Polanyi?", en *10th International Polanyi Conference*.
- Polanyi, K., Arensberg, C.M. y Pearson, H. W.
1976 *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*, Barcelona, Labor (*Trade an Market in the Early Empires*, Nueva York, Free Press, 1957).
- Polanyi, K.
1992 *La gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE (*The great transformation: the political and economic origins of our time*, Boston, Beacon Press, 1944).



- 2008 *Essais*, París, Seuil.
- 2009 *El sustento del hombre*, Madrid, Capitán Swing
(*The Livelihood of Man*, Londres, Academic Press, 1977).
- 2014 *Los límites del mercado*, Madrid, Capitán Swing.
- 2020 *La naturaleza del fascismo*, Barcelona, Virus Editorial.
- Polanyi-Levitt, K. (ed)
- 1990 *The life and Work of Karl Polanyi*, Québec, Black Rose Books.
- 2006 *Karl Polanyi in Viena*, Québec, Black Rose Books.
- Polo Blanco, Jorge
- 2013 "Karl Polanyi y la hybris economicista de la Modernidad", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 46.
- 2014 *Examen de la crítica de Karl Polanyi a la totalización económica de la vida humana*, Tesis doctoral.
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/27426/1/T35533.pdf>
- 2015 "También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible entre Marx y Karl Polanyi", en *Tópicos, Revista de Filosofía*, 49.
- 2017 "Contrafiguras de la moderna mercantilización del mundo: Aristóteles, Karl Polanyi y el Sumak Kawsay", en *Endoxa*, nº 40.
- Rendueles, C.
- 2006 *Los límites de las Ciencias Sociales: una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, Tesis Doctoral.
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/7376/1/T29005.pdf>
- 2009 "Introducción" a Polanyi, K., 2009.
- 2014 "Introducción" a Polanyi, K., 2014.



- 2015 "Karl Polanyi y la apuesta por la institucionalización", en *Revista de Economía Crítica*, nº 20.
- 2017 *En bruto. Una reivindicación del Materialismo Histórico*. Madrid, Catarata.
- Sandbrook, R.
2015 Why Polanyi and not Marx?, en *Progressive Futures Blog*.
- Selwyn, B. & Miyamura, S.
2013 "Class Struggle or Embedded Markets? Marx, Polanyi and the Meanings and Possibilities of Social Transformation", en *New Political Economy*.
- Serrano, C.
2018 *Capitalismo y sociedad: una lectura republicana de Karl Polanyi*, Tesis doctoral. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/47358/1/T39858.pdf>
- Sraffa, P.
1975 *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge, CUP.
- Stanfield, J. R.
1986 *The Economic Thought of Karl Polanyi*, Nueva York, St. Martin Press.
- Stiglitz, J.
2001 "Foreword", en Karl Polanyi's *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- Webster, E., Lambert, R. and Bezuidenhout, A.



2009 *Grounding Globalization: Labour in the Age of Insecurity*, Oxford, Blackwell.

NOTAS

ⁱ *The Economist* May 19th 2018 Edition: “The great transformation Corbynomics would change Britain—but not in the way most people think” (<https://www.economist.com/britain/2018/05/17/corbynomics-would-change-britain-but-not-in-the-way-most-people-think>).

Dissent Magazine, May 23, 2016: “Polanyi for President” (https://www.dissentmagazine.org/online_articles/karl-polanyi-explainer-great-transformation-bernie-sanders).

ⁱⁱ El caso español es especial en la medida en que, aproximadamente los mismos pensadores o “padres espirituales” del partido Podemos, - coincidiendo en el tiempo el proceso de fundación del Partido con las publicaciones más importantes del autor en castellano-, están detrás de la introducción y difusión del pensamiento de Polanyi en el país: Manuel Monereo, Carlos Fernández Liria, Luis Alegre, César Rendueles, Clara Serrano, Jorge Polo, Juan B. Fuentes. Por eso en España, más que en otros lugares, alcanza Polanyi el nivel de “contramovimiento”. Lo confirmaría este curioso artículo aparecido en julio del 2017 en la sección cultural de *El Confidencial*: “El pensador más peligroso de la izquierda (más que Zizek, Monedero o Varoufakis)”. (https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-07-10/el-pensador-mas-peligroso-de-la-izquierda-mas-que-zizek-monedero-y-varoufakis_1410164/)

ⁱⁱⁱ Cf. Dale, G., 2010, p. 6.

^{iv} En su artículo de 2003 afirmaba: “(...) as I will argue throughout this article, *The Great Transformation*, rather than a break with Marxism, is a novel elaboration of a Sociological Marxism, the perfect companion to Gramsci’s Marxism” (p. 255). Sin embargo, en 2010 sostiene que existen entre ambos



pensadores “divergencias fundamentales”. Sobre estas “divergencias” hablaremos en adelante. También Rhoda Halperin defendía que Polanyi era un marxista que tuvo que enmascararlo en tiempos de macartismo.

^v La supuesta ambigüedad del socialismo de Polanyi se ha asociado muchas veces a una famosa frase de *La Gran Transformación* en la que afirma que el socialismo “es esencialmente la tendencia inherente en una civilización industrial a trascender el mercado autorregulado subordinándolo conscientemente a una sociedad democrática” (Polanyi, K., 1992, p. 233). Aun estando de acuerdo con Fred Block cuando extrae de ahí la idea de que “los mercados pueden arraigarse de muy diversas maneras”, (Block, F., 2001) la única alternativa democrática al Capitalismo supone, repetimos, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

^{vi} De acuerdo con J. R. Stanfield, (1986) toda la obra de Polanyi encara dos tipos de problemas: por un lado, un problema metodológico que tiene que ver con el alcance de la Teoría Económica en general, y un problema histórico, el de la ruptura del orden liberal del siglo XIX.

^{vii} Block y Somers sugieren que el término lo habría sacado de la minería cuando estudiaba la historia económica inglesa y ahí se hablaba del carbón incrustado (*embedded*) en las paredes de la mina.

^{viii} ¿Cuántas veces insistió Polanyi en que el liberalismo económico tuvo que ser impuesto por el Estado y que las reacciones de la sociedad son espontáneas? Contra Dardot y Laval, que puntualizan que Polanyi hablaba del liberalismo pero no del neoliberalismo, hay que recordar que la institución del mercado requiere necesaria y permanentemente de ciertas políticas que allanen su funcionamiento. La ironía es que Karl Polanyi fuera hermano de uno de los que acuñaron el concepto de “neoliberalismo”, Michael Polanyi, en el célebre *Coloquio Walter Lippmann* celebrado en París en 1938.

^{ix} No es de extrañar que en un congreso celebrado en California en abril del 2002, Granovetter confesara que había dejado de usar el concepto de *Embeddedness* porque “significaba ya tantas cosas que no significaba nada”. Lo que mal empieza... (AA.VV, (2004), p. 113).

^x De acuerdo de nuevo con Rendueles: “Polanyi no cuestionó tanto la legitimidad o la justicia del capitalismo como su posibilidad”.

^{xi} Cf. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>

^{xii} Richard Sandbrook, por ejemplo, afirma que “Marx trata al capitalismo como un tipo ideal weberiano”.

^{xiii} A este individualismo podríamos llamarlo “individualismo ontológico”.



^{xiv} Obviamente, el Marx de Polanyi no es el de Althusser y su escuela.

^{xv} La diferencia entre Polanyi y Elster es que, para el segundo, “la democracia económica podría ofrecer una salida para la autorrealización a través de la participación y el proceso de toma de decisiones de la empresa”, mientras que, para el primero, la democracia económica implica, repetimos, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

^{xvi} En el prólogo al *18 Brumario...* Marx rechaza tanto el individualismo de Víctor Hugo como el determinismo de Proudhon para explicar los acontecimientos que envolvieron el golpe de estado de Luis Napoleón Bonaparte el 2 de diciembre de 1851.

^{xvii} Ya Alvin Gouldner afirmó que “‘sociedad’ es una categoría residual en los escritos de Marx y Engels”; en el sentido de “sociedad civil”, sin duda llevaba razón. Lo que nos parece un desatino es concluir de ahí que centrarse en las luchas de clases significa haberse “olvidado de la sociedad”. Más bien al contrario. Afirmaciones como la siguiente no son raras en el *Capital* y sería muy difícil concluir si son de Marx o de Polanyi:

“El capital, por consiguiente, no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, *salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración.*”

(Marx, K. y Engels, F., (2017), p. 337)

^{xviii} Este ensayo se ha nutrido y ha podido crecer gracias, como siempre, a largas conversaciones con Antonio Montagud Micó y Luis Tamarit.