

KARL MARX Y LA LECTURA REPUBLICANA DE «EL CAPITAL»

ALEJANDRO FERNÁNDEZ BARCINA

«El comunismo es la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado».

Friedrich Engels

«Es totalmente imposible reconstruir la sociedad sobre una base que no es sino su sombra embellecida»

Karl Marx

¿Fue el socialismo algo más que un desafortunado accidente en el largo camino de la historia universal? ¿Quedan definitivamente deslegitimados los valores que durante tanto tiempo guiaron la lucha por la emancipación humana? El desmoronamiento del socialismo realmente existente vino a consumir una crisis que el comunismo arrastraba consigo

107. “[...] todos nosotros nos hallábamos, en lo tocante a nuestra manera de representarnos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, bajo la fascinación de la experiencia histórica anterior, particularmente la de Francia” (Engels, F.; *Las luchas de clases en Francia*, 2015, Fundación Federico Engels., Madrid, p. 21). El desplazamiento del epicentro espiritual del movimiento obrero hacia Alemania debilitó los lazos intelectuales, políticos, pero también puramente físicos del socialismo con la tradición republicana jacobina (tenemos en cuenta que la represión salvaje de la Comuna exterminó prácticamente a toda una generación de revolucionarios).

desde su traumática ruptura con la socialdemocracia allá por 1914. Este *impasse*, cuya sombra todavía se prolonga, ofreció una oportunidad para reevaluar los supuestos de un movimiento que por el momento cosechaba más derrotas que victorias. Es en este contexto donde cabe situar el surgimiento de algunas aproximaciones teóricas que tratan de recoger para la causa socialista lo mejor del legado de la tradición republicana. La peculiaridad de estas interpretaciones es que no pretenden iluminarnos con novísimos principios. Se trata, paradójicamente, de todo lo contrario. Una de sus principales banderas es la lucha contra el adanismo del marxismo vulgar, empeñado en una reconstrucción maniquea de la historia en la que Marx habría representado una ruptura absoluta con la teoría y práctica “burguesas” que le precedieron. Según aquel otro punto de vista, formaría parte de la memoria impersonal de las luchas populares todo un imaginario político con una larga trayectoria en el diseño de instituciones de contrapoder, inspiradas en una noción de libertad que podría resumirse en la idea de que nadie que sea considerado libre debe pedir permiso a terceros para poder vivir, siendo la comunidad la responsable de garantizar las condiciones de la independencia de cada uno de sus miembros.

Esta memoria impersonal solidificada en instituciones de distinto tipo –incluso a veces conscientemente asumida por quienes se han reconocido como sus portadores a lo largo de la historia, desde la antigua Grecia hasta la Francia revolucionaria–, puede rastrearse en la retórica y la gramática conceptual de toda la obra de Marx. Efectivamente, Marx es un autor republicano, empapado especialmente del legado revolucionario de 1793, bajo cuya influencia directa e incuestionable se movieron los socialistas y comunistas europeos por lo menos hasta la insurrección parisina de 1871¹⁰⁷. El mérito de las lecturas republicanas de Marx reside ante todo en que han conseguido desenterrar una herencia que había quedado oscurecida por la sistematización que durante el siglo XX. fue elaborándose de su pensamiento, sistematización que no siempre hizo justicia al sentido y rigor científico del progra-

ma teórico y práctico que aquel trató de fundamentar en vida. Sin embargo —ya que a toda *captatio benevolentiae* le sigue un inmenso “pero”—, el énfasis desmedido en las líneas de continuidad entre Marx y sus antecesores, especialmente en el caso de la escuela del republicanismo plebeyo del mundo hispanohablante representada por autores como Carlos Fernández Liria o Antoni Domènech, termina por diluir los aportes originales de la propuesta marxiana, reduciendo, en el mejor de los casos, el programa revolucionario marxista al programa de la democracia revolucionaria jacobina¹⁰⁸.

Teniendo en cuenta los límites que el formato impone sobre la exposición del contenido. en este artículo trataré de defender que la herencia republicana del pensamiento de Marx sólo cobra sentido dentro de la constelación conceptual de su crítica de la economía política, entendida esta como crítica materialista de las formas de poder y dominio específicas de un modo de producción basado en la acumulación de capital. La tesis que se deriva de esta interpretación de Marx es que *El Capital* no es un tratado de economía ni una crítica de la economía capitalista desde el punto de vista de los principios normativos del republicanismo, sino la exposición crítica y sistemática de la forma capitalista de reproducción de la vida social. La crítica de la economía política obliga en esta medida a reevaluar los estándares normativos de la crítica del capitalismo, que ya no pueden fundarse en un ejercicio teórico de filosofía política, sino en la crítica inmanente de las relaciones reales de poder de clase. Una polémica como esta es esencialmente política, inserta como está en la lucha por la definición del contenido y significado del programa de acción del socialismo. La confrontación teórica con el republicanismo debe entenderse en consecuencia dentro de la confrontación general con el programa y la estrategia de la socialdemocracia, que encuentra en aquel uno de sus principales sostenes intelectuales.

108. Llonch, Pau; Una defensa republicana de la libertad de expresión, 2020, Revista Ideas (<https://revistaidées.cat/es/una-defensa-republicana-de-la-libertat-dexpressio/>).

I

109. Si bien implícitamente el ser humano siempre fue el verdadero autor de sus normas prácticas, no siempre se supo a sí mismo explícitamente como tal. La modernidad es un proceso histórico que se caracteriza por romper con el prejuicio de que aquellas normas se desprenderían directamente del orden inmutable de la naturaleza, no sujeto en ningún caso al enjuiciamiento por parte de la razón. Esta inconsciencia sobre la autoridad del ser humano sobre su propia práctica se resume en el fenómeno de la alienación, una suerte de inadecuación entre lo que hacemos y lo que creemos estar haciendo que se extiende bajo una nueva forma sobre el moderno modo de producción capitalista. En la medida en que los individuos están alienados, las expectativas que la comunidad deposita sobre ellos —su deber ser— pueden perfectamente revestir la forma de imperativos externos de la naturaleza —su ser—.

110. Skinner, Q.; *Liberty Before Liberalism*, 1998, Cambridge University Press, Cambridge

111. “Las leyes no son medidas represivas contra la libertad, del mismo modo en que la ley de gravedad no es una medida represiva contra el movimiento por el hecho de que, aunque por un lado impulse el movimiento eterno de los cuerpos celestes, por el otro, en cuanto ley de la caída, me hace víctima si la violo y pretendo bailar en el aire. Las leyes son, por el con-

Los asuntos de los que tradicionalmente se ha preocupado la filosofía política giran alrededor de un problema normativo central: la distinción entre libertad y servidumbre. Sin la posibilidad de distinguir entre el buen y el mal gobierno, la filosofía política quedaría reducida a un registro empírico de las diferentes formas de gobierno existentes, incapaz de ofrecer un canon que informe sobre cuáles de ellas resultan más o menos deseables, mejores o peores, desde el punto de vista de valores que no pueden simplemente encontrarse en la experiencia, sino que deben proyectarse prácticamente sobre ella. Esta es, en cierto modo, la condición de nuestra especie. A diferencia de otros animales sin capacidad reflexiva de deliberación, el ser humano se mueve en un juego de expectativas recíprocas a partir del cual pueden trasladarse exigencias y reproches a los que tenemos *derecho* en virtud de los *deberes* que instituyen. Esta relación recíproca de derechos y deberes instituye aquello que conocemos como ley, una regla práctica que constriñe universalmente a los sujetos y posee para ellos validez objetiva. En resumidas cuentas, la ley es el vínculo que expresa cómo deben comportarse los individuos, de tal forma que su conducta coincida con las expectativas que la comunidad deposita sobre ellos¹⁰⁹.

Aunque para la filosofía política, especialmente durante la antigüedad greco-romana, la ley se justificaba por su función correctiva frente a un vulgo carente de virtud —incapaz de actuar conforme al deber a la luz del deber mismo—, esta fue siempre entendida, al menos hasta Hobbes¹¹⁰, como factor constitutivo (y no restrictivo) de la libertad, que en su sentido político tenía que ejercitarse necesariamente en y a través de la comunidad¹¹¹. Esta es una idea que hoy nos resulta extraña, dispuestos como estamos a presuponer que el arbitrio individual es el fundamento exclusivo de todas nuestras acciones. Sin embargo, según la conocida sentencia de Aristóteles, el hombre es un animal cívico o social. Con ello Aristóteles simplemente afirmaba que fuera de un marco comunitario de

derechos y deberes recíprocos los individuos carecerían de un criterio a partir del que regular su propio comportamiento. Estos serían en ese caso, no seres humanos que actúan conforme a algún valor, sino tan solo animales que se comportan compulsivamente en función de instintos e inclinaciones privadas e incommunicables. Sus acciones no serían algo *hecho* por ellos, sino eventos que simplemente les *sucedan*. Por eso, para la teoría política tradicional no puede haber comunidad sin bien o valor comunitario, mientras que sin comunidad no puede haber tampoco individuos libres.

Estas nociones preliminares permiten hacerse una idea sobre el estatus de aquellos individuos que, sin que fuesen calificados de simples animales, no alcanzaban la condición de seres humanos de pleno derecho. Aristóteles sostenía que el esclavo es aquel ser que puede reconocer en terceros la capacidad de establecer derechos y deberes (la razón, el *logos*), pero que no es poseedor de la misma en primera persona (quedando así excluido de la deliberación comunitaria que los instituye)¹¹². En los términos que establece el derecho romano, el esclavo es un mero *instrumentum vocale*. A diferencia del animal, es capaz de articular un discurso mediante el habla; pero, al igual que aquel, es incapaz de funcionar por sí mismo al servicio de fines racionales. La propia justificación de la esclavitud obliga a que el esclavo sea tratado como lo que de hecho es en la práctica: un instrumento que, igual que un martillo, una sierra o un animal de carga, obedece en última instancia a la autoridad exclusiva de la fuerza bruta de su amo.

Resulta comprensible, a la vista de que una vida esclava no merece ser vivida bajo ningún supuesto, que los pueblos que alcanzaron en algún momento la conciencia de su propia libertad se preocuparan por fundar relaciones comunitarias respaldadas por leyes, relaciones que garantizaran que ninguna voluntad ajena pudiese interferir arbitrariamente en la voluntad propia, o lo que es lo mismo, que nadie pudiese ser utilizado como instrumento al servicio de intereses extraños.

trario, las normas positivas, claras y generales en las que la libertad ha conquistado una existencia impersonal, teórica e independiente del arbitrio del individuo. Un código de leyes es la Biblia de la libertad de un pueblo". Marx, K.; En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana, 1983, Fernando Torres Editor, Valencia, p. 82.

112. Aristóteles; Política, 1999, Alianza Editorial, Madrid, p. 70.

113. Marx, K.; *El Capital*, Libro 1, tomo 1, 2000, Ediciones Akal, Madrid, p. 396.

114. Marx, K.; *El Capital*, Libro 3, tomo 2, 2000, Ediciones Akal, Madrid, p. 78.

El cometido de las instituciones republicanas es imposibilitar que esta relación de dependencia se actualice. A diferencia del liberalismo, el pensamiento republicano no equipara libertad y ausencia de constricciones. Para este último la ley es la forma que constriñe de modo que las interferencias ilegítimas no sean posibles, y lo hace amparándose en la autoridad legítima de la comunidad como contexto racional en el que la libertad de cada uno puede tener lugar. En tanto que actúa en contra de la ley, la amenaza de la servidumbre se consume en el momento en que un individuo o grupo de individuos se impone arbitrariamente –por la fuerza, sin tener derecho a ello— sobre otros. Si el bien común deja de imperar y las leyes dejan de proteger la independencia de cada uno, la unidad colectiva se desintegra, instaurándose un estado de fractura civil en el que el carácter vinculante de los derechos y deberes recíprocos se disuelve en una lucha de clases, que habrá de resolverse en una constitución política capaz de agrupar los intereses dispares de las partes bajo la rúbrica de nuevas instituciones comunes.

Cuando Marx se refiere al antagonismo entre capital y trabajo como una guerra civil más o menos encubierta¹¹³ está apelando a la idea de que el modo de producción capitalista reproduce una forma de comunidad ilusoria escindida implícitamente en partes enfrentadas, incapaces de reconciliarse bajo algún hipotético contrato social. Más allá del aspecto puramente filológico del asunto, una vez se hace patente el legado republicano presente de distintas formas en el pensamiento de Marx sale inmediatamente a relucir la cuestión de fondo que interesa al revolucionario alemán cuando estudia la estructura económica de la sociedad moderna. Se trata, precisamente, de examinar el tipo de dominio y servidumbre que se reproduce a través de aquella. El reino aséptico de las “leyes económicas” tal y como es descrito por la economía política representa para Marx la objetivación fetichista de determinadas relaciones sociales de poder, donde una parte de la sociedad queda sometida a otra mediante el sometimiento de

ambas a las reglas impersonales que impone la reproducción del capital como un “fetiche automático”¹¹⁴.

En este sentido, en coherencia estricta con el pensamiento republicano, el modo de producción capitalista podría contar como una forma de “mal gobierno” –y, por ende, como un gobierno ilegítimo— en la medida en que pueda demostrarse cómo aquel somete a la mayoría desposeída, que sufre sus propias potencias sociales bajo la apariencia de una fuerza que se le enfrenta como un poder extraño. El buen (auto)gobierno sería aquel capaz de someter las potencias productivas históricamente alcanzadas a la regulación consciente de los individuos asociados. Mientras sea la economía la que domine a los sujetos, estos seguirán presos de la alienación, que convierte a los individuos en un medio –una simple herramienta— de fines que le son completamente extraños. Esa es la razón por la que la reconciliación del ser humano con sus propias potencias sociales exige identificar *qué* es la alienación, *por qué* debe superarse y *cómo* podría superarse. La crítica de la economía política de Marx ofrece una respuesta simultánea a los tres problemas, indisociables entre sí. En aquella, el impulso latente de la tradición republicana adopta necesariamente una nueva forma, más ambiciosa y radical, que separa a Marx definitivamente del pensamiento político republicano de sus principales predecesores.

II

La diferencia nítida entre el ciudadano independiente y el esclavo dependiente se difumina cuando de lo que se trata es de individuos que se prestan voluntariamente a satisfacer los deseos de una voluntad ajena, como es el caso de quienes trabajan para terceros a cambio de un salario. La entidad de los trabajadores asalariados siempre fue ambigua para el pensamiento político, pues resulta cuanto menos paradójica la posibilidad de que alguien posea el derecho de venderse y perder su independencia, cuando perder la independencia equivale

115. “De ahí que el derecho romano defina correctamente al *servus* como aquel que no puede adquirir nada para sí mediante el intercambio”. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1971, Madrid, p. 184.

116. Aristóteles; Política, 1999, Alianza Editorial, Madrid, p. 71.

117. Kant, I.; ¿Qué es la Ilustración?, 2013, Alianza Editorial, Madrid, p. 229.

a perder todo derecho, ergo también el de venderse. Un esclavo que lo es libremente, o un libre que se hace esclavo, es una expresión que a priori no tiene sentido. No por casualidad el trabajo asalariado fue desde siempre visto como una clase especial de esclavitud, que situaba a los asalariados en una condición intermedia, una suerte de ciudadanía pasiva en la que en calidad de pobres libres eran efectivamente miembros de la comunidad, pero bajo condiciones que no permitían que fuesen considerados propietarios de sí mismos en tanto que propietarios sobre bienes externos (*sui iuris*)¹¹⁵. Eran, en palabras de Aristóteles, esclavos a tiempo parcial¹¹⁶.

Es en este punto donde se concentra el debate crucial sobre la distinción entre venta de mercancías y venta de servicios, determinante a la hora de distinguir entre los ciudadanos autónomos y quienes, por el contrario, necesitaban “vender” –prestar– sus servicios para poder vivir. Una de las interpretaciones más fecundas de esta cuestión, que recoge buena parte de la formulación clásica y moderna sobre el tema, es la que ofrece Kant en sus escritos sobre política y derecho. Kant, como el grueso de los autores republicanos, sostiene que “la *praestatio operae* no es una *venta*. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artífices*”¹¹⁷. Lo que traducido al lenguaje ordinario quiere decir que el asalariado, que no es propietario de la mercancía que produce, no puede estar efectuando una venta: para poder hacerlo debería poseer alguna en primera instancia. Por eso, desde el punto de vista de Kant, el asalariado se limita a consentir el uso de sus capacidades durante un tiempo determinado por parte de otra persona, pero no intercambia ningún equivalente en ese proceso, precisamente porque carece de la propiedad con la que podría hacerlo. Es ahí donde reside su condición de *alieni iuris*, aquel hombre que no es dueño de medios que le proporcionen lo que Kant denomina “independencia civil”, es decir, la capacidad de satisfacer de manera autónoma mediante alguna propiedad las necesidades de su propia reproducción. En la medida en que depende de los propietarios para reproducirse, el asalariado

sólo puede ser concebido como un individuo cuya libertad está alienada en la persona de aquellos a los que ha de pedir permiso para poder vivir¹¹⁸.

Sobre esta distinción entre *sui iuris* y *alieni iuris* mediada por el acceso a la propiedad y la ciudadanía plena se fundamenta la interpretación neo-republicana de autores como Carlos Fernández Liria, Luis Alegre o Antoni Domènech. Movidos por un evidente voluntarismo en la interpretación de los textos, estos autores tratan de articular una crítica del capitalismo en la que la servidumbre limitada a la que están sometidos los asalariados, carentes de verdadera “independencia civil”, condena por ilegítimo al edificio entero de la economía capitalista de mercado. Si los republicanos aristocráticos, abiertamente elitistas y poco sensibles con las necesidades y aspiraciones del populacho, se sirvieron de la tesis de la independencia civil para negar los derechos políticos de los desposeídos (“sólo los propietarios son verdaderos ciudadanos”), los republicanos democráticos contemporáneos, a la inversa, se sirven de ella para señalar y superar aquellos obstáculos que impiden su universalización plena (“sólo redistribuyendo la propiedad podrá considerarse a los desposeídos verdaderos ciudadanos”). En este mismo sentido, afirma Domènech:

«Ni el mundo antiguo mediterráneo republicano, ni los revolucionarios republicanos norteamericanos y franceses de finales del XVIII, habrían admitido nunca la ficción jurídica de que la “propiedad” de la fuerza de trabajo fuera una propiedad de verdad, capaz de dar independencia, existencia social autónoma y separada -libre- a quien la poseyera. La *locatio conductio operarum*, el contrato asalariado de servicios fue siempre visto por los antiguos como un contrato de esclavitud temporal, indigno de hombres libres. Como un contrato que violaba el rasgo segundo de la personalidad libre (que no consiente lo que Gierke llamaba *Selbstergebung*, la sumisión, la subordinación civil voluntaria). Jefferson, Madison, Kant o Robespierre nunca pensaron de otro modo»¹¹⁹.

118. Mientras este artículo estaba en pleno proceso de redacción, el diputado por Más País Iñigo Errejón citaba en sede parlamentaria la tesis kantiana sobre la independencia civil como condición de libertad y ciudadanía. Sólo unos pocos días después, el representante de la soberanía nacional afirmaba que “la mayoría sufre más mientras una minoría acumula sin límite. Y esto, ¿por qué? ¿a qué se debe?”. Su respuesta: al vicio y la codicia que corrompen a nuestros ricos. Su receta: “al Estado le toca intervenir para que prime el interés general por encima de la codicia de unos pocos”. Si bien no se trata más que de una feliz coincidencia, es en cualquier caso una coincidencia reveladora: la crítica que se expone a continuación es una crítica de los fundamentos conceptuales implícitos en buena parte de los programas reformistas actualmente existentes, de los que Errejón y su partido ofrecen una muestra significativa (y ya en los discursos parlamentarios recién citados se dejan ver los rastros de la concepción tradicional de la ley como garante del interés general frente a la carencia de virtud de la oligarquía, imposible de educar por otros medios).

119. Domènech, A.; El eclipse de la fraternidad, 2004, Ediciones Akal, Madrid, pp. 42-43.

120. Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L.; *El orden de El Capital*, 2019, Monte Ávila Editores, Caracas.

La “lectura republicana de *El capital*” de Liria y Luis Alegre se sostiene sobre una interpretación idéntica. Según esta, “[Marx] basa toda su crítica a la economía política (y al capitalismo) en la confusión que, a su entender de un modo intencionado, ésta introduce respecto al anterior planteamiento republicano”¹²⁰. El “anterior planteamiento republicano” es, precisamente, aquel según el cual los desposeídos no deben considerarse propietarios ni, por ende, tampoco debe decirse de ellos que “venden libremente” su propio trabajo, como aparentemente sucede en el capitalismo. Siguiendo el “anterior planteamiento republicano”, los asalariados se limitan a prestar sus servicios, no a vender algún objeto que les pertenezca. Es así como la libertad e igualdad civiles extendidas a partir del siglo XIX en la esfera de las relaciones comerciales sólo pueden entenderse como parte de una *factio iuris*, una hipótesis funcional al ordenamiento jurídico establecido que, en este caso, estaría dando la espalda al hecho de que la mayoría desposeída de la población se ve obligada a venderse parcialmente a los capitalistas de los que depende para poder vivir. A partir de lo que desde la perspectiva tradicional del republicano es a todas luces una ficción jurídica, el capitalismo trata artificiosamente, mediante un engaño intencionado, a los siervos asalariados (hasta entonces considerados *alieni iuris*) como si de *sui iuris* auténticos se tratase.

Tanto para Liria y Alegre como para Domènech el trabajo asalariado seguiría siendo, igual que lo era previamente para los pensadores republicanos, una forma de esclavitud limitada que, para más inri, ahora vendría sancionada por el derecho civil como un contrato de compraventa normal y corriente entre pretendidos *sui iuris*, civilmente independientes:

«forzado como estaba a traficar “libremente” con su fuerza de trabajo para poder subsistir, caía necesariamente él mismo bajo una novísima e inopinada loi de famille cuando, después de contratar libre y “civilmente” el alquiler de su mano de obra, cruzaba el umbral de la fábrica (o del taller, o del comercio, o de la oficina bancaria, o del tajo, o de la finca rústica) y quedaba sometido al despo-

tismo sin brida del propietario propiamente dicho. La “libertad económica”, o la “libertad industrial” o la “libertad de empresa” –todos esos nombres recibió— tenía sólo la apariencia de loi civil; en realidad, era una nueva loi de famille que heredaba institucionalmente, adaptándola funcionalmente a las modernas condiciones de la incipiente sociedad capitalista industrial, el inveterado autoritarismo de un oikos, de un domus o de un dominio señorial».¹²¹

121. Domènech, A.; *ibid.*, op. cit., p. 96.

122. Polanyi, K.; *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, 2001, Boston.

A la serie de autores clásicos que permiten conceptualizar el dominio capitalista como una ficción que encubre relaciones de dependencia directa habría que añadir a Karl Polanyi y su influyente libro *La gran transformación*¹²². Polanyi explica cómo el capitalismo es el producto de un proceso sin precedentes en el que la tierra, el dinero y el trabajo se convierten de forma artificial en mercancías. Su carácter artificial nace del hecho de que, al contrario que el resto de los valores de cambio, nadie produce tierra, dinero o trabajo con el objetivo premeditado de que sean intercambiados en el mercado. Si terminan haciéndolo y convirtiéndose por lo tanto en mercancías será, según Polanyi, por un accidente exterior que violente la naturaleza interna de aquellos valores de uso. Polanyi tiene razón cuando afirma que nadie produce en primera instancia aquellas mercancías para su intercambio por una mercancía equivalente. La naturaleza no se reproduce con el fin de que los seres humanos le atribuyan un valor, ni el obrero consume mercancías en su tiempo libre guiado por la representación de que de esta manera incrementa su propio valor en el mercado. Pero esto sólo es relevante desde el punto de vista de una metodología individualista, nominalista o empirista, que no es, ni mucho menos, la que Marx emplea en su propia exposición.

En realidad, tampoco el resto de los valores de cambio funcionan como mercancías porque la intención de venderlas esté presente en la conciencia del productor que las fabrica y comercializa. Cuando Marx afirma que los individuos son simples personificaciones de categorías económicas viene a

sostener que es indiferente desde el punto de vista del proceso económico cuáles sean las motivaciones psicológicas de los agentes sociales. Se trata del núcleo del descubrimiento de Marx, cuya atención se desvía de los individuos y sus intereses pasajeros para centrarse en la *forma* a través de la que aquellos intereses adquieren una validez social objetiva. Esta forma queda implícitamente presupuesta en la voluntad consciente de aquellos, que están a priori situados en un marco de relaciones que determina el contenido de cada una de sus acciones, un marco que no ha sido conscientemente diseñado por ninguno de los individuos obligados a respetar las reglas que este impone. Desde el punto de vista contingente de los sujetos particulares, sus acciones pueden responder a lo que voluntariamente quieran creer en cada caso. Pero, desde el punto de vista del marco de relaciones sociales en el que están inconscientemente situados —que es el que interesa a Marx—, las mercancías, especialmente las tres que Polanyi se esfuerza en salvaguardar de los efectos corruptores del mercado, actuarán como tales mientras los individuos las sigan tratando de esa forma en la práctica, independientemente de lo que puedan pensar sobre este peculiar modo de actuar. Según Polanyi, para quien sólo hay mercancías si los individuos producen deliberadamente para el mercado, el capitalismo es en sí mismo una mentira, una “confusión” deliberada que rompe con los constituyentes antropológicos de nuestra especie. Bastaría con desmercantilizar la tierra, el dinero y el trabajo para abolir la sociedad capitalista *de* mercado e instaurar una sociedad postcapitalista *con* mercado, en la que la circulación de mercancías no comprometería la libertad de nadie.

III

La originalidad de la aproximación republicana al problema del poder capitalista se cobra un precio demasiado alto: el rechazo de facto de los descubrimientos científicos de Marx sobre la relación interna entre la forma-mercancía, el traba-

jo asalariado y, en definitiva, sobre el dominio capitalista en general. La realidad es que tanto Domènech como Liria y Luis Alegre quedan en este punto anclados en la concepción tradicional, premarxista, de la relación entre la forma-mercancía, compraventa de trabajo y dominio capitalista, reduciendo este último a una continuación velada de la forma de servidumbre que el *pater familias* aplica sobre sus subordinados directos. En este punto se certifica la insuficiencia del pensamiento político tradicional a la hora de capturar las determinaciones específicas del modo de producción capitalista, cuya clave reside en las *formas* que regulan la práctica social y no en la fuerza física o “económica” que unos individuos ejercen directamente sobre otros. Por este motivo se hace necesario exponer, aunque sea sucintamente, cómo aborda Marx el problema de la mercancía, el trabajo asalariado y su relación con el dominio impersonal del capital.

En primer lugar, para Marx la mercancía es la forma que adopta un valor de uso cuando se intercambia *bajo ciertas condiciones*, que son las que impone el trabajo realizado de manera privada e independiente por encima de la voluntad y los deseos particulares de los individuos. La forma de mercancía de los productos del trabajo no nace ni de las intenciones con las que ha sido producida –insistamos en que la mercancía es algo que los individuos *hacen*, no algo que ellos *piensen*—, ni de que el producto del trabajo se intercambie por el producto del trabajo de otros –ya que en toda comunidad se comparte de alguna forma el producto del trabajo—. Tanto la intención de producir a cambio de un valor equivalente como el intercambio real adoptan la forma de una compraventa de mercancías sólo en la medida en que se sitúan en un contexto en el que la ausencia de cualquier otro tipo de nexo comunitario *obliga* a medir del único modo restante el acceso a la riqueza social: el valor, medida invertida del tiempo de trabajo socialmente necesario para su confección. Por eso dice Marx que el valor representa la disolución del nexo comunitario precapitalista y patriarcal, que se presentaba a los individuos como una suerte de cordón umbilical que los mantenía atados a la

123. Este es un diagnóstico con el que Domènec, tentado a reducir la relación impersonal y fetichista entre cosas a una relación psicológica entre individuos, no puede estar de acuerdo: “Ni Marx ni Weber parecían muy dispuestos a registrar que un elemento importante en la relación del trabajador industrial con su «patrono», era precisamente el ‘contenido emocional’ potencialmente vehiculado por la categorización cognitiva de esa relación -civilmente regulada en la esfera del intercambio del mercado de trabajo, pero autoritariamente regida dentro de la unidad productiva- en términos de metáforas procedentes de la vida ‘subcivil’, es decir, familiar”. Domènec, A.; *ibid.*, op. cit., p. 99.

124. Marx, K.; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1971, Siglo XXI, Madrid, p. 186.

125. Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 229.

naturaleza y sus formas correspondientes de conciencia religiosa y dominio personal. Esta disolución se consuma en la sociedad capitalista, donde la propia comunidad, la síntesis social entre individuos completamente atomizados, pasa a ser ejecutada por mediación del dinero en una suma infinita de actos de compraventa¹²³.

En segundo lugar, el intercambio generalizado de mercancías sólo puede darse en una sociedad donde una mayoría no tiene propiedad sobre medios que le permitan reproducirse de manera autónoma. Es la imposibilidad de satisfacer necesidades por cuenta propia, sea labrando la tierra o confeccionando bienes de consumo a partir de algún tipo de economía familiar de pequeña escala, lo que obliga a los individuos a acudir al mercado para apropiarse de los bienes que necesitan para su reproducción vital. La centralidad del mercado presupone, por lo tanto, la desposesión de la mayoría. Esa es la razón por la que Marx afirma que “ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la antítesis entre trabajo asalariado y capital”¹²⁴. Su método dialéctico de exposición –del que el republicanismo no puede más que renegar— se limita a hacer explícitas las formas antitéticas implícitas en la forma-mercancía, demostrando de este modo la *necesidad* de su relación recíproca dentro de la totalidad capitalista. Esta necesidad se verifica desde el momento en que para apropiarse del producto del trabajo de terceros uno ha de poder ofrecer algo a cambio, mientras que en el caso de los desposeídos no hay nada que pueda ser ofrecido más que la propia disposición de trabajar: “Así, pues, lo que caracteriza a la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume para el propio obrero la forma de una mercancía que le pertenece a él, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, es a partir de este momento cuando se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo”¹²⁵.

Marx propone una solución que deja atrás los términos en los que el republicanismo planteaba la polémica sobre la enti-

dad del trabajo asalariado. El republicanismo acierta cuando afirma que el salario no se ofrece a cambio de trabajo, porque el trabajo, actividad que existe en el tiempo, ni es ni puede ser una mercancía. Pero esto no lleva a Marx a suponer, como hace el republicanismo, que de lo que se trata es de la apropiación directa de un excedente por parte del capitalista —o sea, de un intercambio sin equivalente—. Lo que se intercambia es en realidad la *fuerza de trabajo*, objetivada en las potencias físicas e intelectuales de los individuos: “Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, lo mismo que quien dice capacidad de digerir no dice digestión”¹²⁶. El republicanismo, cegado ante la posibilidad de que pueda existir una cosificación cualitativamente diferenciada que afecta a la fuerza de trabajo, no es capaz de alcanzar aquello que permite a Marx compatibilizar el intercambio de las mercancías equivalentes dinero y fuerza de trabajo, un intercambio que no es ficticio sino real, con la relación de apropiación desigual entre capital y trabajo.

Sólo a partir de la distinción entre fuerza de trabajo y trabajo puede comprenderse racionalmente el cumplimiento simultáneo de la ley del valor —según la cual toda mercancía se intercambia por su valor, incluida la fuerza de trabajo— y la ley de la apropiación capitalista de un excedente en forma de plusvalor —según la cual el dinero puesto en circulación se incrementa cuantitativamente al final del ciclo dinero-mercancía-dinero—. Una vez se reconoce el intercambio que realmente tiene lugar entre dinero y fuerza de trabajo en forma de salario¹²⁷, la relación de dependencia del desposeído respecto del capital adquiere una validez irreductible a la relación *directa* entre capitalista y asalariado y pasa a situarse en un plano mucho más amplio, donde la dependencia del desposeído respecto del capitalista individual está mediada por la relación social *indirecta* entre el trabajo y el capital reproducida a una escala global que sigue el ritmo impersonal que marca la acumulación.

126. Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 233.

127. Para Marx el salario engloba las diferentes formas a través de las que el capital garantiza la reproducción de la fuerza de trabajo. Se trata por lo tanto de una categoría que abarca fenómenos que exceden la retribución directa del empleador a sus empleados.

128. “En las épocas en que el Estado político brota violentamente, en cuanto Estado político, del seno de la sociedad burguesa, donde la autoliberación humana aspira a realizarse en forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la abolición de la religión, hasta su destrucción, pero sólo en el modo en que procede a la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, a la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como procede a la abolición de la vida, hasta la guillotina. [...] trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones violentas con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz” Marx, K.; Los anales franco-alemanes, 1973, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, p. 235.

IV

La crítica a la que Hegel sometió al radicalismo jacobino, en la medida en que iba dirigida contra una forma de subjetividad característica de la Edad Moderna, sigue siendo válida para los republicanos contemporáneos. Hegel supo ver cómo la absolutización del entendimiento humano frente a la realidad del mundo deriva en una libertad pretendidamente desvinculada de las condiciones de su realización. Se trata, dicho en *hegeliano*, de un sujeto que ha perdido el recuerdo de su sustancia. Para ser efectiva y no una posibilidad formal —dirá Hegel— la libertad del sujeto debe integrar las leyes del proceso de reproducción de la vida —el espíritu o *Geist*— como momento constitutivo de lo que ella es y puede llegar a ser. De lo contrario, toda libertad se reduce a una huera abstracción, un *deber ser* subjetivo ajeno a la realidad que busca transformar y, por ende, incapaz de realizar lo que desea.

Marx hereda y radicaliza esta crítica cuando afirma que la pretensión de someter la economía desde el poder policial del Estado es una ilusión irrealizable¹²⁸, presa de la perspectiva unilateral que no se sabe a sí misma mediada por la totalidad del proceso de reproducción social en la que de hecho participa¹²⁹. Este voluntarismo, que es la ideología paradigmática de la sociedad burguesa, se basa en la idea de que la voluntad, sea individual o colectiva, puede decidir a qué reglas sujetarse en cada caso. En consonancia con dicha ideología, el republicanismo plebeyo y democrático entiende que el sujeto soberano —virtualmente la universalidad de los hombres asociados en República— es capaz de interferir y distribuir a placer la propiedad, determinando qué es y qué no es una mercancía susceptible de instrumentalizarse al servicio del enriquecimiento privado. Bastaría en este sentido con que la comunidad *decidiese* que la tierra, el dinero y el trabajo dejaran de ser mercancías para que dejaran efectivamente de serlo. La desmercantilización de estos bienes pasaría presumiblemente por la titularidad público-cooperativa del suelo, la soberanía monetaria y la renta básica universal, algunas de

las propuestas más extendidas entre los teóricos del republicanismo. Cada una de ellas permitiría suprimir los valores de cambio correspondientes a cada uno de aquellos valores de uso: renta, interés y salario dejarían de existir. Y todo ello mediante la intervención soberana del Estado sobre la economía, cuya dinámica quedaría así subordinada al interés común de los ciudadanos, ahora independientes frente al poder tiránico de mercados y agentes capitalistas.

En primer lugar, hay que hacer notar que la implementación misma de estas medidas presupone una economía capitalista de mercado. En última instancia, el papel que el Estado puede jugar en la contención de los excesos del capitalismo exige una dinámica de acumulación más o menos exitosa y sostenida en el tiempo de la que extraer recursos con los que financiarse y financiar sus políticas redistributivas. En plata: para pagar una renta básica hace falta dinero, que ha de estar circulando de antemano bajo la única lógica posible, la capitalista. La redistribución del valor, lejos de armonizar los antagonismos sociales en el marco de un nuevo contrato social, presupone la creciente explotación del trabajo y la extracción del plusvalor que a posteriori habrá de distribuirse y redistribuirse. Pero, además, la extracción de plusvalor, la creación de un valor que pueda ser redistribuido, es un proceso que exige que la tierra, el dinero y el trabajo —la fuerza de trabajo— sean mercancías para que la extracción de plusvalor pueda repetirse cíclicamente. Que sea el Estado el encargado de estabilizar la distribución del valor entre los factores productivos no altera en lo fundamental los rasgos de la acumulación capitalista tal y como la describe Marx en *El Capital*. Se trata siempre y en cualquier caso de una relación de clases mediada por la circulación de mercancías.

En este punto se certifica el límite absoluto de la lectura republicana de Marx, ciega a las formas sociales que constituyen a los sujetos bajo el modo de producción capitalista. El papel insignificante que se le otorga a las formas sociales, auténtico descubrimiento de Marx a la base de su teoría del

129. Sobre la polémica alrededor de la valoración que Marx hacía de la revolución francesa como revolución burguesa, considero que estas palabras ofrecen una perspectiva clara del carácter ambivalente de este episodio histórico ante los ojos de Marx: “En ambas revoluciones [inglesa y francesa], la burguesía era la clase que encabezaba realmente el movimiento. El proletariado y las capas de la población urbana que no pertenecían a la burguesía no tenían aún intereses separados de la burguesía o no constituían aún clases o sectores de clase con un desarrollo independiente. Por eso, donde se enfrentaban con la burguesía, como en Francia en 1793 y 1794, luchaban sólo por la realización de los intereses de la burguesía, aunque no a la manera burguesa. Todo el terrorismo francés no fue sino un procedimiento plebeyo para ajustar las cuentas a los enemigos de la burguesía: al absolutismo, al feudalismo y a la pequeña burguesía”. Marx, K., *La burguesía y la contrarrevolución* (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/1848-burg.htm>).

130. “[...] la plusvalía no puede brotar de la circulación [...], por tanto, en su creación, tiene que ocurrir algo a espaldas suyas, algo invisible en ella misma” (la cursiva es nuestra). Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 222.

valor, caracteriza por igual la lectura de Liria y Luis Alegre y la de Domènech. Una vez se rechaza la comprensión de la sociedad a partir de las formas que median su reproducción, se impone la perspectiva del pensamiento republicano tradicional, ajeno por completo a la noción marxista de relaciones sociales de producción. La idea de que la patria, entendida como comunidad de ciudadanos sometidos a leyes civiles, es soberana y puede decidir sus propias leyes, omite un factor que hace de Marx, responsable de descubrirlo y señalarlo, un autor que rompe radicalmente con la tradición en este punto. La soberanía política, como voluntad incondicionalmente capaz de decidir a qué leyes se somete, está a su vez sometida a las leyes de la reproducción social, leyes que operan implícitamente a las espaldas de aquella. Este descubrimiento transforma radicalmente el problema de la esclavitud desde el momento en que esta deja de ser concebida como sujeción directa de unos individuos a otros y pasa a concebirse como sujeción indirecta del conjunto de los individuos a su propio proceso de reproducción social. La voluntad soberana de la comunidad política, venga esta personificada por el monarca o por la nación en su conjunto, ni conoce ni se reconoce en las leyes que gobiernan su propia actividad, dejando la impotencia social de los antiguos *alieni iuris* en una minucia si se compara con la alienación que es capaz de experimentar el individuo sometido al poder mudo e impersonal del capital.

En última instancia, los errores de la lectura republicana de *El Capital* se derivan de la falta de comprensión del capital como sujeto que se reproduce a escala social a través de una serie de formas sociales que se presuponen entre sí: mercancía, dinero, capital, salario, Estado, etc. Sin un concepto de capital y plusvalor (implícito en el intercambio entre capital y trabajo mediante el salario) derivado necesariamente de la circulación autónoma de las mercancías no es posible un concepto de la reproducción de la relación capitalista ni, por ende, tampoco una noción que supere el individualismo metodológico del pensamiento burgués y su consiguiente praxis voluntarista¹³⁰. El capital no es una cosa que corrompe des-

de fuera prácticas esencialmente comunitarias. Es un sujeto global personificado por todos los individuos que componen la sociedad capitalista. Que esta última siga siendo una sociedad capitalista implica que sus formas de actividad han de reproducirse como tales a lo largo del tiempo (pues de lo contrario dejaríamos de estar ante una sociedad capitalista). Al actuar bajo estas reglas, los individuos producen las condiciones que los obligan a actuar igual en un futuro. Marx piensa que esta reproducción del capitalismo no es contingente, pues no se debe a que cada día todos y cada uno de los individuos *decidan* volver a relacionarse en calidad de portadores de mercancías. Ni siquiera son los miembros de las clases dominantes y sus representantes políticos quienes lo deciden. Tampoco es cuestión de que constantemente caigamos presos de la “confusión” intencionada de los ideólogos de la burguesía.

La reproducción del capital es necesaria porque la decisión contingente de los individuos está mediada por unas reglas implícitas que determinan que la única forma de socialización exitosa, universalmente válida, es aquella que se efectúa a través del intercambio de mercancías en el contexto de la valorización del capital. Si un día un grupo de personas decidiese dejar de tratar los productos del trabajo como mercancías, simplemente se morirían de hambre, porque su decisión no contaría con ninguna validez social, históricamente objetiva. Si lo que el individuo aislado hace en cada caso está socialmente mediado, lo relevante para el examen del capitalismo será la función objetiva que cumple, lo que hace inconscientemente para todos los demás mientras actúa para sí mismo, durante su tiempo de trabajo y también durante su tiempo libre. El examen de Marx demuestra que el trabajador pertenece al capital *durante todo su tiempo de vida*: mientras repone sus capacidades o su equivalente en valor –mediante el trabajo reproductivo– y mientras produce plusvalor para el capital –mediante el trabajo productivo—¹³¹. La separación abstracta entre tiempo libre y tiempo de trabajo, que tiende a desdibujar el planteamiento de Marx al respecto, se corres-

131. Tomo esta distinción de “Marxismo y opresión de género – respuesta a Jule Goikoetxea y Teresa Larruzea” (<https://borrokagaraia.wordpress.com/2017/12/29/marxismo-y-opresion-de-genero-respuesta-a-jule-goikoetxea-y-teresa-larruzea/>). Como para cualquier otra mercancía, “[...] la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación” Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 229.

132. Por esa razón, aunque se trate tan sólo de un ejemplo entre otros, la propuesta de una reducción de jornada de trabajo que no apunte al mismo tiempo a las relaciones de producción capitalistas seguirá presa del fetichismo que acompaña al capital como sujeto que se reproduce autónomamente. La reducción de la jornada de trabajo no nos hace por sí sola más libres, esto es, más independientes del capital.

133. Ramas, C., *Fetichismo y mistificación capitalistas*, 2018, Siglo XXI, Madrid, p. 269.

ponde con la separación igualmente abstracta entre la esfera de la circulación y la de la producción. Si la primera está regida por los valores de libertad e igualdad en la compraventa de mercancías y la segunda por el despotismo del patrón sobre sus subordinados, la una tanto como la otra representan en realidad aspectos de una relación social general que se oculta en la inmediatez de ambas esferas. El capital opera en y a través de las dos, aparentemente separadas, instituyendo su unidad implícita en el proceso de reproducción del capital.

En resumidas cuentas, la reproducción de la relación capitalista a través de cada uno de los momentos de la actividad social de los individuos está contenida necesariamente en la categoría de capital. Es en este sentido que puede hablarse del capital como un sujeto: una actividad irreductible a la interacción mecánica de causas y efectos que está, en cambio, estructurada por un fin constitutivo —la producción de plusvalor— que ordena el conjunto de sus partes. De ahí que para Marx el salario no sea el indicio de una esclavitud limitada, sino la mediación que oculta una esclavitud absoluta del trabajo respecto del capital. Es desde este punto de vista como se puede comprender que *toda* la vida del trabajador es tiempo de trabajo disponible para el capital, dependencia que queda oculta bajo la apariencia de una venta *limitada* de su tiempo, con la que la lectura republicana de *El Capital* se obceca sin saber ir más allá¹³².

No es un accidente que el concepto de fetichismo no cumpla para Liria y Luis Alegre “ningún papel importante *en el orden* de las razones que articulan y vertebran *El Capital*”¹³³. La sección sobre el fetichismo de la mercancía representa para él una simple advertencia propedéutica, cuya retórica hegelianizante sería poco más que un signo del estilo característico de Marx. Esta lectura retorcida y contraria a cualquier evidencia textual introduce la escisión entre la teoría del valor y la ley de apropiación (o sea, entre circulación de equivalentes y la explotación de trabajo ajeno), una escisión nada inocente si se tiene en cuenta que sobre ella se estructura el argumento

básico de su lectura republicana de *El Capital*, a saber, el de la delimitación de esferas sociales extrañas entre sí, sujetas a lógicas que sólo por un vicio del lenguaje, un excesivo idealismo o una simple “confusión” podrían conjugarse como *momentos* de una misma totalidad o “diferenciaciones dentro de una unidad”¹³⁴, en términos de Marx. Todo el capítulo que Liria y Luis Alegre dedican a la incompatibilidad entre ciudadanía y capitalismo se basa en este presupuesto, a partir del que se permiten recriminar a la realidad que no se ajuste a los requisitos de independencia civil establecidos por Kant. Acabemos con el engaño teórico y se acabará el engaño práctico —dice el republicano—. Y si la realidad sigue en sus trece cuando nuestro libro ya demuestra que el capitalismo es teóricamente imposible, ¡tanto peor para la realidad!

Apenas hace falta elaborar una réplica al respecto, formulada por Marx *avant la lettre* hace ya más de cien años:

«Queda en evidencia igualmente la tontería de aquellos socialistas (en particular franceses, quienes procuran demostrar que el socialismo es la realización de las ideas de la sociedad burguesa proclamadas por la Revolución Francesa) según los cuales el intercambio, el valor de cambio, etc. Originariamente (en el tiempo) o ateniéndose a su concepto (en su forma apropiada) constituyen un sistema de libertad e igualdad para todos, pero que han sido desnaturalizados por el dinero, el capital, etc. [...] Cabe responderles lo siguiente: el valor de cambio o, más ajustadamente, el sistema monetario, es en los hechos el sistema de la igualdad y la libertad; las perturbaciones que se presentan en el desarrollo reciente del sistema son perturbaciones inmanentes al mismo, precisamente, la realización de la igualdad y la libertad, que se acreditan como desigualdad y carencia de libertad. El deseo de que el valor de cambio no se desarrolle en capital, o que el trabajo que produce valor de cambio no se vuelva trabajo asalariado, es tan piadoso como estúpido».¹³⁵

134. Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 20.

135. Marx, K.; *ibid.*, op. cit., p. 187. Esta idea es central en el proyecto de la crítica de la economía política, que puede rastrearse desde los primeros escritos de Marx sobre el tema: “En el trabajo mercancia, que es de una realidad espantosa, no se ve más que una elipsis gramatical. Por manera que toda la sociedad actual, fundada de hoy en adelante en una licencia poética, en una expresión figurada. ¿Quiere la sociedad eliminar todos los inconvenientes que la abruman? Pues bien, que elimine los términos disonantes, que mude de lenguaje, para lo cual no tiene sino dirigirse a la Academia para pedirle una nueva edición de su Diccionario” (Marx, K.; *Miseria de la filosofía*, 1984, Ediciones Orbis, Madrid, p. 75). “No hay cambio individual sin antagonismo de clases. [...] Para el burgués, el cambio individual puede subsistir sin el antagonismo de clases: para él son dos cosas enteramente inconexas. [...] Mr. Bray convierte la ilusión del honrado burgués en ideal que él quisiera que se realizase. [...] Mr. Bray no reflexiona en que esta relación igualitaria, este ideal correctivo, que quisiera aplicar al mundo, no es, a su vez, otra cosa que el reflejo del mundo actual, y que, por consecuencia, es totalmente imposible reconstruir la sociedad sobre una base que no es sino su sombra embellecida” (*Ibid.*, op. cit., p. 96).

V

Sólo una teoría burdamente historicista, abiertamente contrapuesta a la dialéctica de Marx, puede pretender justificarse apelando a que no existe una correlación necesaria entre intercambio de mercancías y acumulación de capital. El hecho de que la mayoría de las sociedades históricamente existentes se hayan servido de mercados restringidos sin que se diese como consecuencia un desarrollo pleno de la relación de clase capitalista no es concluyente desde el punto de vista de la *necesidad sistemática* con la que la circulación de mercancías ha de desarrollarse en capital. Es de este último problema del que se ocupa Marx. Su noción de capital como sujeto —que no consiste en una teleología esencialista— coincide con la fundamentación retroactiva de las categorías propia del método dialéctico, que progresa mediante la explicitación de los presupuestos implícitos de cada una de las figuras bajo las que el modo de producción capitalista se presenta. Así, en la exposición de *El Capital* la circulación autónoma de los valores de uso como mercancías no es un hecho bruto, empíricamente observable, sino que presupone —está mediado por— un equivalente general, que a su vez presupone la explotación capitalista del trabajo. Lo mismo ocurre con el resto de las formas que Marx expone y examina, el conjunto de las cuales conforma un sistema en el que cada una de ellas presupone todas las demás en un conjunto orgánico.

Naturalmente, una vez damos por buena la mentalidad empirista, el problema del modo de producción capitalista no son las leyes que explican la necesidad y regularidad de los fenómenos sociales. El problema, por el contrario, sería la corrupción o desnaturalización de instituciones intrínsecamente democráticas —cuya esencia muda se exterioriza sólo parcialmente— por parte de una oligarquía caprichosa que se resiste a ser domesticada. Lo que se presenta como alfa y omega de la crítica al capitalismo, a saber, el juicio de que la separación de productores y me-

dios de producción responde a la fuerza aplicada por los poderosos –paradigmáticamente en el conocido proceso de acumulación originaria—, responde en realidad a la naturalización de sus leyes impersonales, fetichizadas como atributo individual de los capitalistas que las personifican. El supuesto inconfesado de la lectura pseudo democratizante de la teoría marxista es que la fuerza de la oligarquía no responde a normas (a “formas sociales”, en palabras de Marx), sino sola y exclusivamente a su fuerza económica extralegal, una fuente de poder supuestamente ajena al derecho. Dado este punto de partida asumido sin crítica, se trataría simplemente de embridar mediante leyes e instituciones esencialmente buenas el egoísmo ilimitado de los ricos.

No obstante, desde el punto de vista de la pretensión de objetividad científica que mueve a la crítica de la economía política no se trata sólo de “encontrar” una fundamentación normativa funcional a la crítica del capitalismo, quedando la validez de su contenido dogmáticamente presupuesta. En el caso de los marxistas republicanos, este contenido es el conjunto de derechos inalienables del hombre, que no es más que la hipóstasis ideológica de la autoconciencia que el ser humano tiene de su dignidad o valor intrínseco, concebido como atributo del individuo y no como función inscrita en su relación social de reconocimiento con todos los demás. La crítica dogmática es ciega a sus determinaciones, a las mediaciones implícitas que hacen de una acción la acción determinada que ella es, diferenciándola de las demás (por ejemplo, la revolución *contra el capital* y no la revolución contra la injusticia, la desigualdad o la infelicidad). Para Marx sólo la crítica que permite actuar a la luz de razones verdaderas merece ser tenida como revolucionaria. Un armazón teórico que resulta funcional para la crítica del capitalismo, pero fundado en razones falsas –pues uno puede estar en contra del capitalismo por las razones más insospechadas—, no sólo es ideológico y anima a actuar a la luz de una ilusión, sino que además hace

dependen la superación del capitalismo de la adecuación externa y contingente entre las denominadas condiciones objetivas y subjetivas. Marx ofrece un examen del capitalismo desarrollando las *razones internas* a partir de las que el capitalismo puede y debe ser superado, de modo que se comprenda que el capital no se limita simplemente a usurpar la libertad, sino que crea simultáneamente las condiciones de su despliegue verdadero. El comunismo es simplemente el movimiento real que las actualiza.

Frente a otras corrientes más o menos idealistas de socialismo, Marx destaca justamente por entender que la realidad de la economía capitalista no nace de la corrupción material de formas ideales que sería preciso realizar. El capitalismo existe tal y como es sólo en y través de estas mismas formas, cuyo carácter contradictorio es inherente al modo capitalista de producción. Si Marx elabora una *crítica* de la economía política y no una economía política socialista fundada en principios alternativos es porque entiende que no es posible ni deseable modificar un extremo de la relación en función del otro: la realidad del capitalismo en función de los ideales puros de igualdad y libertad en los que este se proyecta; la esfera de la producción en función de los ideales de la esfera de la circulación, etc. Es objetivamente imposible suprimir la forma de mercancía que adoptan los productos del trabajo sin suprimir el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo; sin suprimir el trabajo asalariado. Pero, a la inversa, la fuerza de trabajo no dejará de ser una mercancía bajo el mando de su comprador capitalista si los productos del trabajo siguen circulando a merced de las leyes del mercado. No se trata, por tanto, de comparar la realidad con un modelo antropológico universal, de contraponer abstractamente el derecho al hecho, sino de comprender *este* derecho como aspecto interno del estado de cosas empírico que contribuye a reproducir. Marx pregunta, en última instancia, qué *forma social* reproduce la separación real entre los productores y sus *condiciones materiales* de existencia: qué práctica con-

creta, inspirada en unas normas particulares, reproduce necesariamente el estado de cosas actualmente existente. En conclusión, la idea de que “habrá que defender las instituciones que emanan del, digamos, derecho-de-ciudadanos (o, sin más, del Derecho) frente a esas instituciones del derecho-de-capitales (o, sin más, del poder económico de hecho)”¹³⁶ no tendría para Marx el más mínimo sentido.

Frente al voluntarismo republicano, cuyo límite histórico y político es el proceso nacional constituyente, Marx propone una comprensión de la lógica social en la que la voluntad y las reglas a las que obedece conforman una unidad indisoluble. Por eso ante la democracia vulgar de su tiempo Marx siempre defendió que la revolución era un *proceso* de continuidad y ruptura, donde se afirmaba un contenido —el trabajo social desarrollado por el capitalismo— mediante la negación revolucionaria de su forma —la división de aquel en unidades productivas privadas e independientes—. De ahí que para él la revolución no fuese en esencia un acto repentino —militar o electoral—, sino más bien una tendencia histórica de largo alcance, que sólo en el transcurso de varias generaciones podría llegar a imponerse de manera definitiva mediante lo que paradigmáticamente denominó la “expropiación de los expropiadores”¹³⁷. En Marx la radicalidad de la crítica se ve correspondida con la radicalidad de sus aspiraciones. El proyecto comunista, en la medida en que se muestra consecuente con el espíritu del legado republicano democrático, no puede contentarse, como a veces se ha pretendido, con una felicidad y bienestar material que se cobre el precio de la libertad. Pero tampoco podrá quedar satisfecho con una libertad condicionada por un límite autoimpuesto: el respeto ciego e incuestionado por las leyes de la acumulación capitalista. Los valores supremos de la humanidad son absolutos. Por eso no respetan condiciones heterónomamente impuestas, pues, como decía Cicerón, la libertad no consiste en tener un amo justo, sino en no tener *ninguno*.

136. Fernández Liria & C., Alegre Zahonero, L.; *ibid.*, op. cit., p. 726.

137. Blumenfeld, J.; *Expropriation of the expropriators*, *Philosophy & Social Criticism* (nº), 2022.