

DEL INFIERNO A LA ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES: LA POLÍTICA REVOLUCIONARIA DE EL CAPITAL.

MARIO AGUIRIANO

Los intentos de alinear a Marx con una u otra tradición de pensamiento corren siempre el riesgo de desdibujar su originalidad, minando de paso la radicalidad política de su obra. Esta última no puede disociarse de su ruptura con la filosofía, primero; y con la economía política, más tarde. Y si bien las rupturas absolutas son una fantasía religiosa, el énfasis en la continuidad acaba por demostrarse igualmente unilateral. Desmerecer el momento de negación y superación es presentar a un Marx mutilado, privado de filo, asimilable a aquello con lo que aspirara a romper.

Marx's Inferno esquivo con éxito este peligro. La principal virtud de la reivindicación del republicanismo de Marx acometida por Roberts es su austero minimalismo. Esta pasa por demostrar que Marx concibe la libertad comunista a la manera republicana: esto es, como ausencia de dominación. La reducción del republicanismo a este mínimo común denominador permite iluminar la obra de Marx sin convertirlo en un mero epígono, un Aristóteles en la era de la gran industria o un jacobino mínimamente renovado. Roberts evita de este modo disfrazar la ruptura con el pensamiento burgués de su mera “radicalización”.

Oscurecer o menoscabar esta ruptura haría ininteligible la idea de una “teoría política de *El Capital*”. Esta es indisociable de la superación de la separación burguesa entre “lo político” y “lo económico”. La separación, en otras palabras, entre un ámbito de leyes naturales inmutables (“la economía”) y el limitado margen de acción humana (capaz únicamente de alterar la distribución, pero jamás la producción), o su imagen invertida: la política entendida como un juego de voluntades que se autodeterminan, desligadas de toda determinación material. El subtítulo de la obra de Marx ya contiene su célebre “misil” contra la burguesía: no nos encontramos ante la investigación de un ámbito externo de leyes mecánicas, naturalizadas, sino ante la exposición crítica de las leyes del modo de producción capitalista, que apuntan hacia su propia negación a manos del proletariado. Por ello la crítica de la economía política representa a esta clase

“cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases”.¹

La obra de Roberts defiende tres tesis interrelacionadas: *El Capital* contiene una teoría política (1); esa teoría política es comunista y republicana (2); el republicanismo de Marx es cualitativamente distinto a todo republicanismo previo, burgués o premoderno, porque es una propuesta republicana adecuada a las nuevas necesidades y potencialidades creadas por el modo de producción capitalista (3). *El Capital*, en suma, demostraría por qué el comunismo en sentido marxiano –una sociedad sin clases en la que el trabajo es directamente social, y que ha abolido por lo tanto el intercambio– es la única forma de republicanismo coherente tras la emergencia histórica del modo de producción capitalista (y, de paso, la única forma coherente de extender la libertad al conjunto de la humanidad, lo que condenaría retrospectivamente los “republicanismos” anteriores).² A estas tres tesis las acompaña una cuarta, cuyo interés considero menor: la importancia teórico-política de las figuras literarias.³ Adelanto además que la cuestión del republicanismo me interesa menos que el tema, más genérico, de la teoría política de *El Capital*, y por ello me limitaré a abordarla brevemente al final de este texto. En cualquier caso, más que una exégesis del libro de Roberts, una exposición de los puntos concretos donde discrepo con él o un resumen de sus argumentos –cosa que el lector difícilmente necesita–, trataré de apoyarme

¹ Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 1. El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, Madrid, 2021, p. 53.

² Revelando su miseria como formas políticas de la sociedad de clases, donde la libertad de unos pocos es sostenida sobre la explotación de una clase a quien le es negada la participación en los asuntos públicos y, a menudo, la misma condición de humanidad.

³ Lo que no quiere decir, por supuesto, que carezca de interés. De hecho, la idea de que las metáforas y otras figuras literarias que plagan *El Capital* no son simples adornos estilísticos, sino que poseen un contenido político-conceptual preciso es un aporte promisorio para el análisis de la unidad interna de la obra. Por poner un ejemplo no mencionado por Roberts y que además se pierde en la traducción en castellano: cuando Marx habla del capital y (lo que en castellano se traduce como) su “hambre lobuna de plusvalor”, lo que dice es en realidad “hambre de licántropo” (“Werwolfsheißhunger”, en el original alemán). El matiz tiene su interés: el licántropo devora a sus víctimas *con independencia de la voluntad del hombre maldito*, cuyo cuerpo es el mero ejecutor de una compulsión asesina. Marx, por lo tanto, no usa el adjetivo como mera hipérbole, sino que le sirve para insistir en cómo la raíz de la explotación reside en el capital mismo y su compulsión ciega, y no en la voluntad individual de los capitalistas.

en ellos para exponer una serie de cuestiones sobre la política marxista que pueden encontrarse en *El Capital*.

Antes de nada, debemos clarificar en qué sentido puede –y debe–hablarse de *El Capital* como “teoría política”. Quien, habituado a otros clásicos del marxismo revolucionario, se enfrente a la obra cumbre de Marx se sorprenderá al ver que las varas de lienzo, las discusiones sobre la plusvalía relativa y las estadísticas sobre la duración de la jornada laboral en las fábricas de Yorkshire sustituyen mayormente los temas que uno esperaría en una obra de teoría política revolucionaria: partido, estrategia, toma de poder. Algunos de los anteriores ni siquiera son mencionados.

El Capital, seamos claros, no constituye una *alternativa* a los textos que abordan estas cuestiones. No es un tipo de teoría política esotérico y superior que debería llevarnos a abandonar las discusiones sobre la organización, la acumulación de fuerzas o la dictadura del proletariado. Lo que se expone en *El Capital* es simplemente el *fundamento necesario* de toda política revolucionaria marxista: sus esqueleto o líneas generales, por así decirlo. En otras palabras: aquello sobre lo que debemos construir, siguiendo el mismo método que permitiera sentar tales bases. Y lo es porque exponer correctamente las determinaciones esenciales del modo de producción capitalista es a su vez exponer las potencias que conducen hacia su transformación revolucionaria, y con estas los lineamientos elementales de la sociedad comunista. Por decirlo de otro modo: responder correctamente a la pregunta ¿qué es el modo de producción capitalista? Es también exponer *por qué* es transitorio, *quién* podría superarlo, *qué* dinámicas conducen hacia su superación, y a *qué* clase de nueva sociedad conducen las mismas. *El Capital* contiene, por lo tanto, una exposición muy general, y sin embargo fundamental, de los fines del socialismo y los medios que podrían hacerlos efectivos. Dicho sea de paso: esto es, en sí mismo, una impugnación de la teoría política burguesa, con su tendencia a separar la política de su propio contenido histórico-social, convirtiéndola así en un juego de voluntades que se autodeterminan, cuando no una rama de la Filosofía Moral.⁴ La política de *El Capital*, en suma, es lo que Andrés Piqueras⁵ ha llamado Política

⁴ Ver, para una crítica de la “filosofía política”, Geuss, Raymond. *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

⁵ Ver Piqueras, Andrés. *De la decadencia de la política en el capitalismo terminal*, El Viejo Topo, Barcelona, 2022. Es importante destacar que Marx no usa el término “política” de este modo, sino que lo restringe a las relaciones directas entre clases. La “Política” con mayúsculas, en este sentido, era para él “lo social”. De ahí que concibiera el fin de la sociedad de clases como el fin de la política. Roberts ha desmontado con precisión quirúrgica la estupidez arendtiana según la cual la abolición marxiana de la política apunta hacia una distopía tecnocrática. Abolir la política, para Marx, es abolir el poder de clase al abolir las

con mayúsculas, política en el sentido de la organización general de la sociedad. Desligado de estos fundamentos, hablar de “organización” y “estrategia” es hablar en el vacío: una forma de voluntarismo.

Clarificar los fundamentos de la política revolucionaria pasa también por la confrontación directa con aquellas tendencias y corrientes del movimiento obrero cuya crítica del capital se mantiene presa de sus apariencias. De la confrontación, en otras palabras, con la ideología burguesa *dentro* del socialismo, de aquellos programas moralistas y utópicos que no hacen sino reproducir aquello que dicen querer combatir.

Marx, como es bien sabido, dedicó su vida a impulsar el naciente movimiento obrero internacional hacia la conquista de sus objetivos. Ello requería, como decíamos, que se tratara de un movimiento unificado por la lucha y *guiado por el conocimiento*; por la conciencia precisa de su misión histórica y los medios necesarios para llevarla a cabo. En otras palabras: por el socialismo científico. Parte integral de lo anterior, a la que Marx entregó su feroz talento para la polémica, era evitar que el movimiento acabara siendo guiado, o siquiera seducido, por proyectos políticos impotentes. Y también por lo que suele acompañar a lo anterior: por charlatanes, necios, demagogos, tiranos y oportunistas de toda índole, por minorías conspirativas y aspirantes a déspotas, por intentos de privilegiar el interés cortoplacista de unos sectores sobre los intereses de la clase en su conjunto, de separar sus luchas económicas de sus luchas políticas o incluso abjurar de ambas, etc. La impotencia de esta clase de proyectos se derivaría de su incorrecta comprensión de aquello a lo que se enfrentaban, que conduce inevitablemente a la incoherencia entre los fines del socialismo y los medios propuestos.

Los enemigos que *El Capital* confronta implícitamente pueden dividirse en dos grandes tipos, que en una jerga más moderna llamaríamos anarquismo y socialdemocracia, pero que en su época se expresaban como proudhoniano y socialismo de Estado. A grandes rasgos, Proudhon ubicaba los males del capitalismo en el poder directo y despótico de los capitalistas, que les otorgaría la capacidad de violar las leyes económicas propias de una sociedad productora de mercancías (la igualdad y la libertad), utilizando su poder personal para robar al proletariado parte de su trabajo. Para que estas leyes, que Proudhon considera

clases, punto. La política en el sentido genérico de “toma decisiones colectiva” o autogobierno florecería necesariamente, en lugar de desaparecer, en el comunismo (que requiere del control colectivo del metabolismo social).

eternas, se hicieran efectivas, los obreros deberían limitarse a la creación de cooperativas y comunidades igualitarias, y la revolución social arrebatar el poder a los “caballeros del dinero”, disolviendo a la vez su Estado en un microcosmos de pequeñas comunidades autogestionarias y “federales”. Los obreros debían, por tanto, abandonar la lucha económica y política *dentro* del capitalismo, que Proudhon rechazaba como inútiles y contraproducentes, para comenzar a producir *fuera* de este (donde supuestamente se ubicarían las cooperativas), en un espacio donde la eterna verdad y justicia de las relaciones mercantiles –el “intercambio justo” – pudiera por fin materializarse, y aspirar a su vez a una revolución social espontánea que sustituyera de inmediato el gobierno por la autogestión. Proudhon, en definitiva, se mueve en el marco de la economía burguesa: como esta, eterniza las leyes mercantiles; como esta, considera que su cumplimiento es la realización de la perfecta igualdad y justicia; con la única excepción que este cumplimiento, que para Ricardo y compañía era simplemente el funcionamiento básico de la sociedad burguesa, Proudhon lo convierte en una utopía que solo podría actualizarse en sus márgenes y quizás generalizarse en el futuro.

La perspectiva del socialismo de Estado es diferente, aunque ambas comparten algunos puntos esenciales. Al contrario que Proudhon, los socialistas de Estado vieron en este último la herramienta que podría resolver el conflicto de clases. El Estado debía, según ellos, regular las relaciones económicas, financiar la creación de cooperativas de trabajadores, nacionalizar ciertos sectores estratégicos, fomentar la cultivación material y espiritual de los obreros, poner coto a la anarquía del mercado y meter en vereda el poder arbitrario de las clases dominantes. Ello permitiría armonizar el conflicto de clase, igualando la balanza entre capital y trabajo por mediación de un árbitro neutral, permitiendo por fin que los obreros recibieran un *salario justo*. De nuevo nos encontramos en el marco de la economía burguesa: las categorías de la sociedad capitalista (mercancías, salarios, etc.) son naturalizadas, simplemente se asume la necesidad de una serie de reformas para que estas puedan desplegarse en armonía.

El Capital aparece así como una intervención directa en los debates del socialismo de la época. La concepción de la sociedad burguesa como el “infierno social” era entre estos un lugar común. Pero las críticas moralizantes de este infierno son presas de sus fantasmas, y acaban por condenarnos a seguir morando en él. El proyecto de Marx, por el contrario, consiste en guiarnos a través de sus muchos niveles, sus formas objetivas y subjetivas, afanándose en todo punto en separar la realidad de la apariencia, e intentando así que las fuerzas del proletariado no se dedicaran, guiadas por charlatanes como Proudhon o Lassalle, a alancear molinos creyendo que estaban masacrando gigantes.

La dominación capitalista

Que la dominación social tome una forma impersonal es la característica definitoria de la sociedad burguesa, donde la organización privada del trabajo social genera un poder alienado que pasa a tomar el control del metabolismo social, subordinándolo a la dinámica de la producción de plusvalor a través de la explotación del trabajo vivo. La dominación es ante todo dominación *a manos del capital*, la sujeción de la reproducción social a las dinámicas de la acumulación. Ello nos obliga a disociar la fuente de los males del capitalismo de la perversidad de las clases dirigentes. En otras palabras: a no identificar la voluntad abstracta de los capitalistas como la *causa* de las dinámicas del capitalismo. Los capitalistas se limitan a *personificar* el capital, una relación social fundada sobre la extracción de plusvalor. Sus atributos morales son irrelevantes ante los dictados inflexibles de la valorización. Centrarse en estos supone por tanto errar inevitablemente el tiro.

De acuerdo con Roberts, el célebre capítulo primero, donde aún no han aparecido las clases, expone las bases de esta dominación impersonal. Al hacerlo, comienza a sentar las bases de *qué* es lo que hay que superar y *por qué*, añadiendo incluso algún esbozo de qué clase de sociedad habría abolido estas cuestiones (el comunismo).

La teoría del valor de Marx no es meramente una teoría sobre la formación de precios. Es, ante todo, una exposición de la naturaleza del trabajo social bajo el modo de producción capitalista, donde el intercambio se convierte en el mecanismo de validación de los múltiples trabajos privados e independientes. Esta suerte de “socialización retroactiva”, como la llama Michael Heinrich, en la que resulta imposible determinar *a priori* si nuestro trabajo satisface una necesidad social, y puede por tanto considerarse como parte del trabajo social, acaba por someter al conjunto de la sociedad a las leyes anárquicas del mercado. Dueñas y señoras de nuestros destinos, bajo sus dictados la decisión sobre quién come y quién no, quién consigue un beneficio y quién cae en el desempleo o la bancarrota, obedece a dinámicas tan ciegas como anónimas. El resultado es el sometimiento de la vida y actividad de los productores al movimiento de sus productos: al movimiento del valor como mediador reificado de la unidad del trabajo social. Así, Roberts reinterpreta el famoso apartado sobre el fetichismo de la mercancía otorgando prioridad a su fundamento real, objetivo —el modo en que las relaciones materiales entre personas toman la forma de relaciones sociales entre cosas— frente a lo que hay en este de mistificación. La conclusión viene a ser la siguiente: el carácter privado del trabajo (lo que Marx llamaría también *trabajo alienado*, trabajo cuyo carácter social se expresa en la forma de un atributo de una cosa) crea una realidad alienada e incontrolable en la que los productores son sometidos por sus productos, un sistema social de opacidad y complejidad infinitas que ningún gestor o decisión consciente, por poderoso que sea, puede aspirar a subyugar.

El “fetichismo” consiste en el modo en que una relación social entre personas aparece como la propiedad natural de una cosa. Sin embargo, lo que hace de este algo más que una distorsión ideológica de la que podríamos zafarnos es algo en lo que Marx insiste abundantemente: las formas capitalistas son la expresión *necesaria* de ciertas relaciones sociales. La forma-mercancía de los productos del trabajo, la autonomización del valor en la forma de dinero, etc. no son elementos superimpuestos a un determinado contenido, sino algo inseparable de este, la forma necesaria de la unidad de los diferentes trabajos privados. En otras palabras, bajo el modo de producción capitalista las cosas — las mercancías y el dinero— poseen realmente poderes sociales. Por ello Marx puede afirmar que para la conciencia fetichista estas relaciones “aparecen como lo que son”. Desde esta perspectiva, la teoría del fetichismo es esencialmente una teoría de la dominación impersonal. Su despliegue nos permite comprender cómo los dictados del capital se imponen sobre el conjunto de los productores a través de las dinámicas de la competencia mercantil. Por ello la superación de la dominación y la abolición del mercado son para Marx una y la misma cosa.

Las apariciones esporádicas del comunismo en el capítulo primero dan testimonio de ello. Estas poseen una función mayormente ilustrativa: no constituyen una exposición sistemática de la cuestión, ni analizan las potencias que podrían hacerlo efectivo (lo que no sería posible al nivel de abstracción del primer capítulo, cuando aún no ha aparecido ni siquiera el agente histórico del mismo: el proletariado). Lo que hacen estas apariciones fugaces es ilustrar qué modo de producción moderno podría verse libre del fetichismo mercantil. La respuesta es simple: uno en el que el trabajo social no se organizara de forma privada e independiente, sino directamente social; esto es, donde la producción estuviera conscientemente regulada por el conjunto de los productores según criterios de necesidad colectivamente decididos. La socialización completa del trabajo, y la consiguiente abolición del intercambio mercantil en todas sus formas, es la determinación económica más básica del socialismo.

El énfasis en este último punto separa el socialismo científico de Marx de aquellos socialistas que ubicaran —y ubican— en el poder personal y privilegios de los capitalistas su capacidad para explotar el trabajo. Por honestas que sean sus intenciones, esta crítica acaba por revelar su complicidad con el ideario de la burguesía, que fundamenta su denuncia del orden feudal en el modo en que este permite a una clase particular apropiarse, por medio de la coerción, de una porción del producto social mayor de la que le correspondería. Para Marx, por el contrario, la explotación no es un abuso de poder por parte de una clase de privilegiados, sino un imperativo social inscrito en el corazón mismo del modo de producción capitalista. Ubicar el origen de los males este último en la supuesta continuidad de la *loi de famille* feudal —léase: la dominación personal— en el seno de la sociedad burguesa supone, de nuevo, errar miserablemente el tiro. Es en el capital mismo, y no en la avaricia o despotismo de los capitalistas

individuales, donde hay que buscar las causas de la explotación del trabajo. Su necesidad se impone a los propios capitalistas como una “ley externa y coercitiva” (conviene recordar que Marx insiste una y otra vez en cómo solo analiza los capitales o unidades de producción individuales en tanto que partes alícuotas del capital social total). Los capitalistas, en definitiva, son los funcionarios del capital, que se revela como *poder de mando* sobre la fuerza de trabajo: la capacidad de comprarla y utilizarla para la producción de más capital. El poder del capital se realiza así a través del poder de la clase capitalista sobre el proletariado. Los capitalistas, en suma, personifican el capital, transformando la dinámica objetiva de este último—la compulsión de que el dinero se convierte en más dinero—en su propia voluntad subjetiva. En estas coordenadas, el éxito a la hora de cumplir con las necesidades objetivas del capital deviene en medio para aumentar su propio poder subjetivo: cada unidad de capital adquirida constituye un aumento de su poder de mando sobre el trabajo ajeno, y con ello de su poder social. Su dictadura en el centro de trabajo es una función de la relación social a la que ellos mismos están sujetos, en la medida en que funcionan como personificaciones del capital; esto es, como explotadores en busca de beneficios. Dado que la reproducción de esta relación social constituye el núcleo de su interés de clase, tratarán de impulsarla por todos los medios. Pero esto no implica que la fuente de la explotación pueda buscarse en sus dudosos atributos morales. De ahí también que limitar legalmente su poder no suponga ni pueda suponer la eliminación de la explotación. “Poder arbitrario” es poder de *violar la ley*, algo que por supuesto la burguesía hace constantemente, tanto en el ámbito jurídico (contratos fraudulentos, chantajes, vulneración de derechos de los trabajadores, acoso sexual y laboral, desfalcos y evasión de impuestos, corrupción de toda índole, etc.) como el económico (pagando a sus trabajadores por debajo del valor de su fuerza de trabajo siempre que pueden). Sin embargo, mientras que Proudhon concibe la explotación en términos de una violación de la ley de intercambio de mercancías, Marx demuestra que la explotación y la dominación de la burguesía son intrínsecos a la legalidad burguesa (económica y jurídica), y que por lo tanto también se desenvuelven perfectamente desde su estricto cumplimiento. Por ello si la clase obrera quiere abolir la raíz de su dominación la lucha —más que legítima— contra el poder arbitrario de los capitalistas debe insertarse dentro de una estrategia general orientada a la abolición la relación social capitalista como un todo.

En palabras de Roberts, “el discurso moralizante sobre la explotación presupone y suplementa, como una suerte de reflejo, el mismo mundo del que emerge. El socialista que reduce la explotación al [...] “derecho del más fuerte” santifica inadvertida pero inevitablemente la explotación capitalista; la cual, al proceder a través del intercambio de equivalentes, escapa a esta crítica”. Marx descubrió que el salario no es, a pesar de las apariencias, el precio del trabajo, sino el *precio de la fuerza de trabajo*; cuyo valor, como el de cualquier otra mercancía, viene determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario

para su reproducción. El valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo —lo que el capitalista consume— es el trabajo mismo como actividad que crea valor; lo que permite al capital forzar a la fuerza de trabajo a producir valor por encima del coste de su reproducción. A producir *plusvalor*, en definitiva. En este reside el secreto de la valorización, del capital mismo como valor que se valoriza, cuyo fundamento no es otro que el trabajo impagado del proletariado.

De lo anterior se sigue una conclusión incendiaria y habitualmente olvidada: la plusvalía *no* es robo.⁶ La explotación capitalista no se deriva de una violación de la ley de intercambio de mercancías, sino de su estricta aplicación (intercambio de fuerza de trabajo por un salario). El antagonismo de clase y la apropiación de trabajo impagado en la forma de plusvalor son internos al intercambio de equivalentes; no su distorsión. Concebir, *à la* Proudhon, la explotación en términos de latrocinio, pillaje, etc. supone cegarse ante la especificidad histórica del modo de producción capitalista, dejando así su núcleo intacto. Los llamados a la redistribución de la riqueza y la reivindicación de un “intercambio justo”, ciegos ante el modo en que la explotación ya está inscrita en la misma forma social de la riqueza,⁷ se derivan de este error, que acaba por santificar, de la mano de la Economía Política clásica, la producción capitalista.

Este es el motivo por el que ningún cambio legal, jurídico, puede eliminar las bases de la explotación económica. Los límites estructurales de la reforma vienen sancionados por la misma base de la sociedad. Y todo lo anterior dicta que la dinámica básica del capitalismo se funde sobre la lucha de clases entre proletariado y burguesía, organizada en torno a la producción y apropiación de plusvalor, pero trascendiéndola para abarcar el conjunto social.

⁶ No pueden robarte algo que nunca has poseído, y la desposesión —su separación con respecto de los medios de producción; su necesidad de vender su fuerza de trabajo como mercancía para poder reproducirse— es la característica definitoria del proletariado. La formulación más clara de la idea según la cual la plusvalía no es robo puede encontrarse en las Notas sobre Wagner. Ver Marx, Karl. *Notas sobre Wagner. Manuscritos 1861-63*, Dos Cuadrados, Madrid, 2022.

⁷ Esto queda demostrado en el transcurso de la exposición de *El Capital*. La producción generalizada de mercancías —esto es, la socialización del trabajo privado— depende de la explotación de la fuerza de trabajo, cuya precondition es la separación entre los trabajadores y los medios de producción. En la medida en que perpetúa incesantemente esta separación, la producción capitalista es también la reproducción de la relación de clase entre trabajadores y burgueses.

En este punto, dicho sea de paso, Roberts tiende a cometer el error de reducir la dominación de clase a la dominación *en el centro de trabajo*, relegando la compulsión general a una dinámica impersonal que afectaría a ambas clases.⁸ Lo anterior es falso: afecta a ambas clases, pero no a ambas clases *por igual*, puesto que esta misma dinámica impersonal tiene un carácter de clase: se sostiene sobre la desposesión y explotación de la mayoría y la apropiación de trabajo impagado por una minoría que monopoliza los medios de producción. Dicho de otro modo: el proletariado no solo experimenta la dominación de clase en el centro de trabajo, sino en el conjunto de su existencia social como clase separada de los medios de producción y subsistencia; separación que se reproduce constantemente por medios económicos, políticos y culturales. La propia producción de capital presupone la dominación de clase como desposesión de la mayoría, y por lo tanto todas las categorías del capital son categorías de la lucha de clases.⁹ Por ello la lucha contra el capital pasa inevitablemente por la lucha contra la burguesía, y si quiere ser efectiva ha de ser consciente en todo momento de dónde reside la fuente de su poder. Solo la lucha de clases revolucionaria, y no una protesta genérica contra una “dominación” abstraída de las formas en las que se realiza,¹⁰ puede dar lugar a la superación del capital.

La superación del capital

Por otro lado, nada de lo expuesto hasta el momento nos da información relevante sobre la posibilidad de superar la tiranía del capital. La idea de

⁸ Søren Mau ha señalado esto acertadamente. En general, su obra sirve como refutación de todos aquellos que han querido escindir la idea de “dominación impersonal” de la de “dominación de clase”, en lugar de entender ambas en su peculiar unidad. Ver Mau, Søren. *Compulsión muda. Una teoría del poder económico del capital*, Ediciones Extáticas, Madrid, 2023, p. 269.

⁹ En los *Manuscritos* de 1844 Marx señala acertadamente cómo la burguesía está igualmente alienada (pues el control del metabolismo social no depende de sus designios, sino que se encuentra alienado en esa relación social materializada que es el capital, a cuyos dictados debe someterse como clase si quiere perseverar como tal, como clase capitalista), pero que la alienación general tiene sin embargo un carácter de clase: en ella la burguesía se encuentra “como en casa”, al ser parte de una relación general que la entroniza como clase dominante. Se encuentra, por lo tanto, sometida a un poder inhumano que es producto de nuestra actividad, pero tiene el interés de preservarlo.

¹⁰ De ahí el carácter antipolítico, y por lo tanto antirrevolucionario, de los “marxismos” que desplazan la lucha de clases, como el de Postone o los seguidores de la Wertkritik.

fundamentar esta última en la sola afirmación de que el capitalismo es “un producto histórico” y, por lo tanto, transformable por definición —un tipo de argumento muy del gusto de cierta teoría “radical” contemporánea— resultaría, a ojos de Marx, tan abstracta como risible. Los llamados a una praxis transformadora que se nieguen a examinar las determinaciones materiales de esta última no pueden dar lugar a nada más que una serie de consignas vacías, disfrazadas, eso sí, de un halo de radicalidad. La fetichización de las posibilidades abstractas es una renuncia del pensamiento.

Es la confusión entre la necesidad histórica y la necesidad metafísica lo que lleva a muchos pensadores contemporáneos a consolarse con una celebración unilateral de la contingencia. Pero afirmar la necesidad histórica del modo de producción capitalista no nos obliga a identificarlo con un dictado divino, inscribirlo en abstracciones como la “naturaleza humana” o comprometernos con una dudosa filosofía de la historia. A pesar de las protestas de los críticos vulgares de la “teleología” y el “determinismo”, la versión de Marx es mucho más modesta, pero tiene consecuencias de calado. Consiste en insistir en tres puntos mutuamente complementarios:

1- La unidad de las formas sociales —como la mercancía, el dinero, el capital mismo, etc.— y su contenido —el modo en que el trabajo social se organiza bajo el modo de producción capitalista. O, en otras palabras, la relación de necesidad entre ambas.

2- La necesidad misma de organizar de un modo u otro el trabajo social para poder garantizar la reproducción de la sociedad (el famoso “metabolismo con la naturaleza”).

3- Las relaciones internas entre diferentes modos de producción, en que los nuevos surgen de las potencias desplegadas durante el desarrollo del anterior, y donde el desarrollo de las contradicciones internas de cada uno de ellos da paso al siguiente.

Desde esta perspectiva, la necesidad del capitalismo como medio en que las fuerzas productivas desarrolladas en el seno del feudalismo tardío se liberaron de los grilletes impuestos por las relaciones de producción feudales (mediante la dinámica de expropiación violenta + salarización propia de la acumulación primitiva) se hace inteligible sin mediación de ningún argumento “metafísico”. Por otro lado, superar la externalidad entre forma y contenido nos permite denunciar como ilusión la idea de arraigar las posibilidades de superación del capital en un “afuera” mágicamente libre de sus lógicas, y concluir a su vez que la posibilidad de transformar nuestro metabolismo con la naturaleza ha de estar

inscrita *en estas mismas formas* (no hay, en sentido estricto, ningún otro lugar). Lejos de contentarse con una apelación vacía a la contingencia —que no nos da ninguna información sobre el *cómo* de la transformación social y en *qué* dinámicas materiales podría arraigarse— la teoría materialista ha de desvelar cómo las formas sociales capitalistas contienen en sí mismas la posibilidad de su superación. Este es el núcleo de la teoría marxista de la revolución (que es, insistimos, *interna* a la crítica de la economía política y no una adición externa, lo que deja en mal lugar a todos los intérpretes de Marx que aspiren a relegarla a un segundo plano o ubicarla más allá de los límites de la ciencia). La pregunta es qué dinámicas y potencias conducen a la superación de la sociedad capitalista y cómo podemos actualizarlas. Por ello la concepción marxiana de la política revolucionaria es ciertamente “obstétrica”. La revolución sería una suerte de “parto” en la que la nueva sociedad emerge de las mismas formas sociales que niega y supera.

La expresión “política obstétrica” fue acuñada por Gerald Cohen con intención polémica. Pero el problema contra el que Cohen se revuelve es un producto de los errores de su propia interpretación. Su concepción de las fuerzas productivas como entidades técnicas abstractas le lleva a separar artificialmente las dimensiones “subjetiva” y “objetiva” de la posibilidad del comunismo, reduciendo la primera a un compromiso *moral* con la igualdad y la segunda a un cierto nivel de desarrollo técnico. Una vez aceptada esta separación, los defectos de una política “obstétrica” se vuelven evidentes (al no existir un vínculo convincente entre ambas). Pero la exterioridad entre los momentos objetivo y subjetivo presupuesta por Cohen —entre dinámica objetiva y acción política, en definitiva— hubiera sido anatema para Marx. Siguiendo paso por paso a la Economía Política burguesa, Cohen reduce la política a una cuestión de distribución —guiada por principios más o menos igualitarios— y la producción a un proceso meramente técnico-natural de “creación de riqueza”. Desde esta perspectiva, la tesis de Marx según la cual la principal fuerza productiva es la clase trabajadora misma se vuelve ininteligible, y con ella su concepción de la política comunista.

Sin embargo, las fuerzas productivas o la riqueza no son para Marx “cosas” externas a nuestra subjetividad. Por lo tanto, afirmar que la revolución es el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas es también afirmar que la revolución es el resultado del desarrollo de la subjetividad productiva del proletariado —de su capacidad para someter la producción a un control colectivo, lo que requiere a su vez de su unidad política. Al derribar los vínculos de dependencia personal y conectar a los productores en torno a los centros de trabajo, por un lado; y al mercado mundial, por otro, a la vez que (1) los somete a los despóticos dictados de la valorización y aumenta el poder productivo del trabajo social (2) el despliegue histórico de la relación social capitalista provee a

la clase trabajadora (a un nivel muy general) tanto de los *motivos* como de los *medios* para superar esta última.

El argumento de Marx no es que estemos ante una suerte de proceso automático, “necesario” en un sentido metafísico. Su objetivo, como ya hemos mencionado, consiste en exponer cómo la posibilidad real del comunismo —sus *medios* y *motivos* como unidad de lo objetivo y lo subjetivo— está inscrita en las contradicciones y dinámicas de la sociedad capitalista, y que esta es la *única vía* para que el modo de producción capitalista de paso a un orden social superior.¹¹ La pregunta básica a la que Marx responde con “el proletariado”, es doble, y es la pregunta por el sujeto revolucionario. Se desdobra así: ¿qué grupo social (esto es, qué clase) posee no solo *razones fundadas* para querer superar el modo de producción capitalista sino *capacidad* para hacerlo construyendo un modo de producción superior? Así, Marx sustituye la visión paternalista de la clase obrera como “la clase que más sufre”, visión ligada a proyectos de reforma desde arriba, por la constatación de la emergencia de una fuerza social inédita en la historia, capaz de emanciparse a sí misma derribando la sociedad de clases; una clase cuya misión histórica consiste en la emancipación universal.

La descripción de las dinámicas que conducirían a la superación del modo de producción capitalista solo puede esbozarse, dado el nivel de generalidad donde se mueve *El Capital*, a un grado de abstracción muy alto, y ni siquiera a ese nivel son plenamente desplegadas en el volumen 1, que es el que ocupa a Roberts. Pueden, sin embargo, sintetizarse así (aclarando que nos hallamos, por supuesto, ante dinámicas interrelacionadas, por más que las presentemos por separado): la creciente contradicción entre valor y riqueza, o la creciente inadecuación del valor (tiempo de trabajo) como medida de la riqueza ante el desarrollo de las fuerzas productivas y el aumento del peso del capital constante en relación con el trabajo vivo (1); la creciente socialización e internacionalización de la producción, que contradice su apropiación privada y une a todo el planeta en torno a un nexo común (2); el aumento de las potencias productivas del obrero colectivo —crecientemente capaz, *al nivel del conjunto*, de someter la producción a su control consciente— en la medida en que la ciencia se convierte plenamente en una fuerza productiva más (3); El crecimiento de las

¹¹ El *Manifiesto Comunista* menciona famosamente la posibilidad de que la lucha de clases de lugar no a un nuevo tipo de sociedad sino a “la ruina común de ambas clases en pugna”. A nivel histórico, es posible que tras una serie de catástrofes el capitalismo diera lugar a una reedición de un modo de producción fundado en el despotismo directo sobre los productores, en una realidad global infinitamente más fragmentada que la actual. Pero eso implicaría una regresión histórica, una involución en cuanto a lo que el desarrollo de las fuerzas productivas se refiere. Solo el comunismo podría llevar este desarrollo a un estadio superior, superando y negando su unilateralidad capitalista.

filas del proletariado, su creciente inmisericordia relativa, y la multiplicación de la superpoblación relativa (4).

La potencialidad de superación del capitalismo inscrita en las dinámicas ahora descritas se realiza necesariamente, de acuerdo con Marx y Engels, a través de la acción política de la clase obrera (5), fundada en la asociación independiente. Su insistencia en la centralidad de este último punto constituye una de las aportaciones más valiosas de la obra de Roberts. No se trata solo del colofón de los anteriores, sino de la clave de bóveda en torno a la cual se cifra toda la cuestión de las potencialidades emancipatorias”, de la unidad real de lo objetivo y lo subjetivo. Como señalábamos anteriormente, las fuerzas productivas en cuyo desarrollo se dirime esta posibilidad son las fuerzas *del proletariado*: sus capacidades reales, por así decirlo. El núcleo de su argumento es el siguiente: *solo en la medida en que estas dinámicas puedan realizarse históricamente en la forma de un aumento de las potencias sociales del proletariado podemos considerarlas realmente como potencias que conducen a la superación del modo de producción capitalista; solo en la medida en que estas se realicen como potencias políticas, conscientes, podemos hablar de potencias efectivas*. En otras palabras: en la medida en que den lugar a la respuesta consciente del proletariado bajo la forma de su organización y acción revolucionaria a escala global. Esto es el capitalismo “creando sus propios sepultureros”. Desligado de lo anterior, el desarrollo tecnológico solo perpetúa y agudiza la subordinación del proletariado (y la catástrofe ecológica). Es el énfasis en las potencias sociales del proletariado como centro de gravedad del pensamiento emancipatorio lo que permite a Marx superar tanto la celebración unilateral del desarrollo capitalista como su condena igualmente unilateral. La superación del capitalismo, en definitiva, pasa necesariamente porque la unificación social del proletariado impuesta por su desarrollo se convierta en la unidad política de una clase dotada de las capacidades productivas y científicas que podrían hacer efectiva esta superación; la clase “unida por la asociación y guiada por el conocimiento” de la que hablan los documentos fundacionales de la Primera Internacional. En este sentido, la respuesta consciente del proletariado no debe entenderse como un *añadido final* que consumiría mágicamente estas tendencias, sino como un proceso entrelazado con su mismo desarrollo, y que por tanto se dirime también en el aquí y ahora.

Esta necesidad no es un dictado arbitrario del teórico, sino que viene dictada por las determinaciones mismas de una clase que no puede conseguir ninguno de sus objetivos colectivos, sean inmediatos o finales, sin asociarse para luchar. Los trabajadores aislados son impotentes ante los capitalistas individuales; las meras agrupaciones económicas son impotentes ante la dinámica de extracción de plusvalor y el Estado que la sanciona; los trabajadores de un solo país son impotentes ante el poder global del capital. En última

instancia, solo la asociación internacional de los trabajadores en un movimiento revolucionario global puede abolir la dominación impersonal y la explotación del trabajo sobre la que esta se funda. De ahí que la asociación consciente, la unidad para la lucha, sea la determinación más general y abstracta de la política obrera¹²; determinación que funda la *posibilidad* de pasar desde sus formas embrionarias hasta su constitución como movimiento revolucionario y la construcción del socialismo como modo de producción de *individuos asociados*.¹³ Es precisamente la conciencia de este proceso lo que llevará a miembros de la clase a impulsar la construcción de nuevas formas organizativas, capaces de avanzar hacia los objetivos revolucionarios de la clase en su conjunto, evitando así que la lucha del proletariado quede reducida a lo estrictamente económico, aislada en términos nacionales, subordinada a otras clases o separada del objetivo final del socialismo. La tarea de los socialistas, en otras palabras, es impulsar la creación de las formas de asociación adecuadas para el cumplimiento de los fines revolucionarios de la clase, como hiciera Marx con la Asociación Internacional de Trabajadores, más tarde conocida como Primera Internacional.

La cuestión, en definitiva, no es particularmente compleja, ni desde luego un capricho de Marx: estaba desarrollándose ante sus propios ojos, y dedicó todas sus energías a impulsarla. Podría resumirse así: 1) La clase obrera es la clase de los desposeídos, la clase que no tiene ningún interés sustancial en la preservación de la sociedad de clases y la propiedad privada sobre la que esta se funda, y a la vez la clase cuya explotación provee la sangre del sistema: el plusvalor. La raíz de su dominación y explotación está inscrita en la misma estructura económica de la sociedad. 2) La dinámica capitalista concentra a los obreros en las ciudades y centros de trabajo y la conecta internacionalmente en torno al mercado y la

¹² Como es obvio, esto no significa en absoluto que toda forma de asociación obrera sea revolucionaria, ni que la creación de cualquier forma de asociación conduzca inevitablemente hacia la construcción de un movimiento revolucionario. Es simplemente la determinación material que hace posible el paso desde la clase en sí a la clase para sí; la determinación más general que convierte al socialismo (la lucha revolucionaria por un modo de producción asociado) en el programa histórico de la clase obrera.

¹³ Es importante señalar que aquí solo se están exponiendo las determinaciones más generales del proceso: no es, por lo tanto, una explicación sobre su materialización histórica, del mismo modo que el primer capítulo del *El Capital* no vale como manual sobre cómo montar una empresa por más que contenga los fundamentos sobre los que se sostiene la producción empresarial. A nivel histórico, el paso desde unas formas a otras (desde las pequeñas sectas y asociaciones obreras a los grandes partidos, por ejemplo) es un proceso de superación de los viejos modelos a medida que se va clarificando la conciencia sobre los objetivos finales y los medios necesarios para alcanzarlos; y por lo tanto un proceso mediado por intensos procesos de lucha, aprendizaje, etc. Podemos hablar de un proceso dialéctico en sentido estricto, un proceso de negación cuyo medio es la lucha y el conocimiento, por lo que las metáforas gradualistas (de evolución pacífica y constante) no sirven.

producción mundiales, además de convertir al proletariado en la clase mayoritaria a escala global. Crea, con esto, una forma históricamente inédita de interdependencia internacional a la vez que desarrolla formidablemente las fuerzas productivas del trabajo social. Surge así, por primera vez en la historia, una clase realmente universal, con intereses y objetivos universales, cuya *posición* como productores de todo *valor*, explotados y obligados a alimentar con su trabajo el poder que los domina, los ubica ante una contradicción única: su miseria viene dictada por su papel como productores colectivos de una riqueza sin precedentes. Esto se convierte en un interés objetivo por el control y propiedad colectivos de los medios de producción, por la apropiación colectiva de la riqueza socialmente producida¹⁴ 3) El único medio que poseen los obreros para confrontar las causas y efectos de la explotación y la dominación es asociarse colectivamente en pos de sus intereses y objetivos: la lucha colectiva de la clase 4) Como clase con intereses y condiciones antagónicas a las demás clases; antagonismo que implica la posesión de *un programa histórico propio*, esta organización debe ser independiente 5) Este proceso de organización adquiere un carácter *político* cuando no se centra únicamente en conseguir mejoras parciales para su situación material, sino que apunta a su *derecho a gobernar*, a participar en las decisiones sobre los asuntos públicos para hacer valer sus intereses distintivos. 6) Este carácter político se torna *revolucionario* cuando el movimiento toma plena consciencia de su programa histórico, cerciorándose, entre otras cuestiones, de que el aparato político de la sociedad (el Estado capitalista) es parte central del engranaje destinado a asegurar su explotación, cuya raíz es económica, y apunta a la eliminación de esta última aspirando, para ello, a instituir *su gobierno* 7) Si desea abolir la raíz de su explotación, el proletariado debe organizarse de forma internacional y transformar la producción capitalista en un modo de producción libremente asociado, donde los medios de producción sean propiedad común de la sociedad. 8) Por lo tanto, su único medio para liberarse realmente a sí mismo como clase es liberar a toda la humanidad del yugo de la dominación. El movimiento real del comunismo es precisamente

¹⁴ La emancipación del proletariado, al contrario que la de las otras clases, pasa por la emancipación universal en la medida en que requiere necesariamente de la socialización de los medios de producción. Un campesino o un esclavo pueden liberarse de la explotación liquidando a su señor y repartiéndose entre ellos la tierra. Como resultado, cada familia cultivaría su propia parcela. Pero los proletarios no pueden dividirse una máquina en partes alícuotas y pasar a convertirse en pequeños productores privados. La misma estructura de la gran industria dicta la necesidad del trabajo colectivo. Por lo tanto, para el proletariado la disyuntiva no se da entre el retorno a una forma de pequeña propiedad y la gran propiedad, sino entre ser *sometidos por la industria* (como sucede mientras funciona como capital, esto es, mientras su forma social dicta la necesidad de que el capital se valorice) o *someter a la industria* (liberándola de su forma capitalista; esto es, subordinándola al control consciente y colectivo, esto es, convirtiéndola en propiedad social).

el proceso en que el proletariado toma conciencia de su programa histórico y avanza hacia su plena implementación.

Una de las labores del revolucionario comunista, creía Marx, es exponer al conjunto de su clase cómo la necesidad de lo aquí expuesto viene dictada por la naturaleza misma de la sociedad burguesa; o, en otras palabras, que comprometerse con acabar con la explotación de la clase obrera es a su vez comprometerse implícitamente con todo lo anterior. De nuevo, esto no es una cuestión de puras preferencias ideológicas: de ahí la noción de socialismo científico. Si, por ejemplo, la asociación obrera se mantiene en los límites estrechos del sindicalismo (la lucha exclusivamente económica por reformas), jamás podrá abolir la explotación. En el mejor de los casos, la hará más llevadera para ciertos sectores. Los mismos límites se aplican, a uno u otro nivel, a las diferentes líneas políticas criticadas por Marx (el cretinismo parlamentario, el “indiferentismo político” bakuninista, etc.). Son, considera Marx, ilusiones y espejismos (a menudo más que interesados) que los comunistas deben triturar. El programa comunista, en este sentido, es el que da cuerpo a los intereses reales del proletariado en su conjunto (su emancipación, que requiere de la emancipación universal) y con ello a su *misión histórica* como agente de la emancipación, y no a los meros intereses cortoplacistas de uno u otro sector de la clase dentro de la sociedad capitalista.

El poder político de la clase obrera

En el despliegue del movimiento, afirma Marx, la toma del poder político, que la burguesía no cederá mansamente, por parte de la clase obrera organizada, es un momento de la revolución social —la transformación consciente de nuestro metabolismo con la naturaleza. Conviene aquí detenerse brevemente en la cuestión de la célebre “dictadura del proletariado”. En una carta de 1852 Marx afirmó que el núcleo de su contribución teórica consistía en la clave de su contribución consistía en haber demostrado cómo la lucha de clases conduce a la dictadura del proletariado.¹⁵ *El Capital*, sin embargo, no la menciona. ¿Abandonó

¹⁵ El trabajo más completo que conozco sobre el papel de la dictadura del proletariado en Marx es el de Draper, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution, Volume III. The 'Dictatorship of the Proletariat'*, Monthly Review Press, Nueva York, 1986. Por desgracia, toda la obra de Draper adolece, a pesar de sus enormes méritos, de un error fundamental: su escasa atención a la crítica de la economía política. El resultado es la incapacidad de mostrar por qué también la dictadura del proletariado, en tanto que semi-Estado o forma de poder político, debe extinguirse, pues corresponde a un periodo en que aún existen las clases, y por ello la explotación. Draper, en definitiva, maneja una noción politicista del poder, en lugar de una concepción dialéctica vinculada al metabolismo social en su conjunto. Ello conlleva una importante desorientación estratégica, pues, como queda demostrado en *El Capital*, la

Marx el término y con ello la voluntad de darle un fundamento científico? La respuesta más corta es: en absoluto. Prueba de ello es no sólo que siguiera insistiendo en su necesidad hasta el final de su vida, sino que, a pesar de la ausencia de una mención explícita, esta necesidad es justificada por lo expuesto en *El Capital*. Veamos por qué.

El concepto de “dictadura del proletariado” apunta a la necesidad de la toma del poder político por parte de la clase trabajadora, destruyendo la maquinaria estatal de la burguesía para sustituirla por órganos de poder político proletario. Además, este objetivo, apunta Marx, es *previo* a la construcción completa del socialismo como modo de producción asociado, y el *único medio* para hacerla efectiva. La dictadura del proletariado, en definitiva, es el *medio de construcción de un modo de producción socialista*, en el doble sentido de “ámbito donde este se realiza” y herramienta para su realización. Su base económica preserva todavía determinaciones capitalistas, tratándose del periodo de transición revolucionaria desde un modo de producción a otro. En palabras de Marx:

“Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo le corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*”.¹⁶

Aquí tenemos un nítido deslinde de campos entre el socialismo científico y los adversarios anteriormente mencionados: el anarquismo, que considera que la revolución puede hacer inmediatamente efectivo el socialismo y la abolición del poder político; y el socialismo de Estado, que reniega tanto de la necesidad de la revolución como de la de la extinción del poder estatal. Marx, por el contrario, sostiene que el poder político proletario es necesario para hacer efectiva la expropiación completa de los expropiadores, y que sin embargo este poder político debe estar orientado a extinguirse. El proletariado debe convertirse en la clase políticamente dominante para poder materializar la abolición de las clases mediante el ejercicio de su *gobierno democrático* (en una democracia entendida como el gobierno colectivo de las masas, su participación constante y capacidad

dictadura del proletariado solo podrá conducir a la abolición de la dominación en la medida en que avance hacia la socialización completa del trabajo (esto es, a la abolición de la producción de valor).

¹⁶ Marx, Karl. “Crítica del programa de Gotha”, *Marxists.org*, 1875.

ejecutiva en todos los asuntos públicos, y por lo tanto cualitativamente superior a la democracia burguesa) y la plena expropiación del aparato productivo. La construcción plena del socialismo solo puede ser llevada a cabo por las grandes masas proletarias y a escala internacional, cuando estas comienzan a organizar la vida social en torno a su necesidad consciente y colectiva.¹⁷

El motivo por el que la acción política y la conquista del poder político hacia la que esta empuja es necesaria es relativamente simple: mientras exista el Estado de la burguesía, toda expropiación política y económicamente relevante (la toma de una fábrica, por ejemplo) se verá inmediatamente relegada a la ilegalidad y confrontada por sus fuerzas represivas, y toda experiencia “autogestionaria” se encontrará bajo la misma amenaza en la medida en que perturbe el orden burgués. En momentos excepcionales de gran agitación obrera puede que la correlación de fuerzas sea favorable al proletariado, permitiéndole mantener el control formal de la fábrica en cuestión, pero sobre ella siempre pesará la espada de Damocles de la represión, que el Estado hará efectiva en cuanto la coyuntura le sea propicia. En definitiva: siempre que al Estado le interese y posea una correlación de fuerzas favorable (lo que constituirá el 99% de los casos mientras siga contando con el monopolio de la violencia) esas iniciativas serán aplastadas. Roberts expone con brillantez cómo esta es una de las lecciones políticas que Marx extrae de su análisis de la “acumulación primitiva”: la imposibilidad de “huir” o “desertar” del capitalismo para construir

¹⁷ En palabras de Lenin: “La minoría, el Partido, no puede implantar el socialismo. Podrán implantarlo decenas de millones de seres cuando aprendan a hacerlo ellos mismos”. Encontré esta cita en Le Blanc, Paul. *Lenin. Responding to Catastrophe, Forging the Revolution*, Pluto Press, Londres, 2023, p. 146. La cita es real, pero por desgracia (para la mía al menos, que he dedicado una hora a encontrarla), la referencia adjuntada por Le Blanc es incorrecta. Le Blanc ubica el pasaje en el artículo “An Honest Voice in a Chorus of Slanderers”, presuntamente redactado en 1918 y que correspondería al volumen 27 de la edición inglesa de sus obras completas, publicada por la editorial Progreso. Pero si el volumen 27 corresponde efectivamente a 1918, lo cierto es que el artículo en cuestión fue publicado en Pravda en 1917, queda recogido en el volumen 24, y no contiene la frase citada por Le Blanc, por más que el número de página que él da en la referencia sí coincide con el de ese brevísimo artículo en el volumen 24. La cita real corresponde al “Informe sobre la revisión del Programa y el Cambio de Nombre del Partido. 8 de marzo”, en Lenin, Vladimir Ilich, *Obras Completas. Tomo 36, Mayo-Julio 1918*, Editorial Progreso, Moscú, 1986, p. 57. Encontrarla no habría sido posible sin la formidable labor de digitalización de las Obras Completas de Lenin acometida por algún camarada anónimo. El socialismo se construye también a través de esta clase de trabajo desinteresado por facilitar la educación de la clase y el acceso a los materiales clave de la historia del marxismo revolucionario. Quisiera, por lo tanto, extender aquí mi agradecimiento a este compañero desconocido.

una vida libre en sus márgenes.¹⁸ Pensemos también, siguiendo con el anterior ejemplo, en cómo los trabajadores de la fábrica autogestionada se enfrentarán inmediatamente a un dilema: ninguna fábrica individual produce todo lo que un ser humano o comunidad necesita para reproducirse. Si decidieran organizarse bajo parámetros estrictamente socialistas, produciendo meros valores de uso (platos, por ejemplo, o motosierras o cafeteras o latas de atún) a redistribuir entre la comunidad bajo criterios de necesidad, ¿de qué vivirían? Y, sobre todo: ¿cómo adquirirían los productos básicos –materiales, nueva maquinaria, etc.– que la fábrica necesita para funcionar y seguir produciendo? Para todo ello hace falta *dinero*, y bajo el capitalismo el medio para conseguir dinero es *el intercambio*. De modo que nuestra empresa expropiada tendría que dedicar al menos una parte de su esfuerzo a la producción de mercancías (unidades de valor de uso y *valor*). Pero para que esas mercancías fuesen realmente mercancías tendrían que venderse en el mercado. Y para que se vendan en el mercado tendrán que producirse de forma competitiva (esto es, a unos precios similares a los de la competencia, y preferiblemente más barato). Y para que se produzcan de forma competitiva la empresa expropiada tendrá que participar de la dinámica incesante de reducción de costes, intensificación de trabajo y aumento de la productividad (a través, mayormente, de la introducción de nueva maquinaria) que la misma competencia impone con independencia de la voluntad de quienes gestionan las diferentes unidades productivas. Como resultado, aunque la propiedad formal haya pasado a manos de los trabajadores, la dinámica real de la empresa será perfectamente capitalista. A todo esto hay que añadirle que si desean vender sus productos en condiciones de normalidad, necesitarán de la autorización legal del Estado, lo que requiere adaptarse a su normativa (algo difícilmente alcanzable para una fábrica que hubiera sido tomada por los trabajadores contra la voluntad explícita del propietario). De ahí que Marx considerara que bajo el capitalismo las cooperativas y similares solo tenían sentido como medios en el proceso de autoeducación de la clase trabajadora, que aprendería en ellas la posibilidad de producir sin patrón, pero argumentando a su vez que estas por sí mismas y desligadas de una estrategia más amplia de toma de poder no son instrumentos del socialismo.¹⁹ Pues solo una gran campaña de

¹⁸ He desarrollado este punto en la segunda parte de Aguiriano, Mario. “Huidas hacia ninguna parte. Para una crítica marxista de la ideología de la huida”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 26, no. 3, 2023, pp. 233-249.

¹⁹ Contra Proudhon y semejantes, que veían en las cooperativas la panacea, Marx argumentó con firmeza que “Restringido a las formas disminuidas que los esclavos asalariados podrían construir con sus esfuerzos privados, el sistema de cooperativas no podrá nunca transformar la sociedad capitalista. Para convertir la producción social en un sistema amplio y armonioso de trabajo libre y cooperativo se requieren cambios sociales generales, cambios en las condiciones sociales de la sociedad, que nunca podrán realizarse a menos que la fuerza organizada de la sociedad, el poder estatal, sea transferido de los burgueses y terratenientes

expropiaciones adecuadamente centralizada puede avanzar hacia este, y una campaña semejante requiere antes o después (y más antes que después) de la toma del poder político para hacerse realmente universal y efectiva. El proletariado necesita, en definitiva, de una estrategia unitaria y general de toma del poder, a la que debe consagrar todas sus fuerzas, superando toda tendencia al aislacionismo, el sectarismo y la reclusión en pequeñas comunidades pretendidamente autosuficientes. Debe, insiste Marx, organizarse al nivel del Estado para *destruir* el Estado de la burguesía y sustituirlo por su propio poder. Esto es la acción política – acción al nivel de lo general– en el sentido enfático.

La necesidad de la acción política y la de la dictadura del proletariado se presuponen mutuamente. Recordemos que los adversarios de Marx rechazaban o bien ambas, argumentando que los obreros debían abstenerse de participar en política y que la revolución social barrería de inmediato el poder político, y con este la dominación; o bien solamente la segunda, lo que convierte a la acción política, por necesidad, en acción política *reformista* (lo que Marx llamaría “cretinismo parlamentario”). La propuesta de Marx es diferente. En primer lugar, sostiene que el proletariado no puede permitir que la lucha económica se escinda de la lucha política. En segundo lugar, entiende que ambas luchas, también en su dimensión más cotidiana, son parte de proceso de maduración histórica del proletariado como clase independiente; del proceso en que va capacitándose para llevar a cabo sus tareas históricas.²⁰ En tercer lugar, sostiene que la acción política independiente ha de ser el centro de este proceso, pues en ella el proletariado va adquiriendo su capacidad de gobernar, tratando que su voluntad y objetivos de clase tomen la forma de una compulsión general sobre la sociedad (como con la reducción legal de la jornada de trabajo, que obliga a los explotadores a plegarse a su voluntad). La acción política en sentido marxista es la independencia política en acto²¹: sin ella el proletariado quedará subordinado a los intereses de las demás

a los productores mismos”. En Marx, Karl. “Resolutions of the Geneva Congress (1866)”, en *The Workers Unite! The International 150 Years Later*, Marcello Musto (ed.), Bloomsbury Academic, Londres y Nueva York, 2014, p. 85.

²⁰ De ahí que Marx celebrara con entusiasmo la conquista de la limitación de la jornada laboral como una victoria del proletariado, que se había demostrado capaz de actuar conjunta y decididamente en defensa de sus intereses, considerando esta lucha como un momento necesario en su proceso de maduración revolucionaria. He aquí la diferencia esencial entre revolucionarios y reformistas. Como Rosa Luxemburgo (y todos los marxistas revolucionarios de la época) señalara con brillantez, para los revolucionarios la lucha por las reformas es un medio necesario para un fin (la revolución social y el socialismo); para los reformistas, estas constituyen un fin en sí mismo. Ver Luxemburgo, Rosa. *Reforma o Revolución*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006.

²¹ Ver Marx, Karl. “Circular del Comité Central a la Liga de los Comunistas”, *Marxists.org*, 1850; y Engels, Friedrich. “Sobre la acción política de la clase obrera”, *Marxists.org*, 1871.

clases, y por lo tanto atado a sus cadenas. En cuarto lugar, considera que el objetivo estratégico de la acción política debe ser el gobierno del proletariado, que para él es sinónimo, en tanto que periodo excepcional donde se lleva a cabo la abolición de las clases y con ellas del poder político, de su *dictadura*.²² Solo con la conquista del poder político puede hacerse realmente efectiva su capacidad para imponer su voluntad; mientras la burguesía lo mantenga, por el contrario, todo avance y conquista será potencialmente revocable.

“Dictadura del proletariado”, por decirlo abruptamente, es el proletariado imponiendo su voluntad y autoridad sobre los opresores, acabando con su dominio político para sustituirlo por el suyo propio: el gobierno de los explotados. Pues es en ese estadio cuando el proletariado comienza a *gobernar* en el sentido general, a decidir colectivamente sobre el proceso social, la asignación y distribución del trabajo y los recursos, la creación de nuevas instituciones, las vías para destruir de raíz el poder de clase del enemigo, etc. Esta capacidad de autogobierno va extendiéndose progresivamente hasta alcanzar todos los ámbitos de la vida social, eliminando así las raíces del poder de clase y con ellas el poder político. Aquí se muestra de nuevo la importancia política del análisis desplegado en el *El Capital*: mientras que Proudhon ubica la raíz del poder del enemigo en el poder personal de las clases propietarias, y Bakunin en la existencia del Estado, para Marx este reside en la misma dinámica global de acumulación. Por lo tanto, que el Estado burgués se desmoronara de algún modo no implicaría (contra Bakunin) la instauración inmediata de una sociedad libre. La dinámica económica de esa sociedad seguiría siendo mayormente capitalista, al basarse en la competencia de pequeñas unidades productivas separadas entre sí (esto es, privadas) y por lo tanto seguiría reproduciendo la explotación del trabajo y la dominación general de los productores a manos de sus productos. Nuevas formas de dominación política emergerían inmediatamente para reprimir todo aquello que obstaculizara o pusiera en peligro esta dinámica esencial. De ahí la necesidad de la expropiación centralizada y global del capital como medio para la construcción de un modo de producción asociado, y de preservar el poder político para poder profundizar en la capacidad de autogobierno y defenderse de las maquinaciones de las antiguas clases dominantes. La dictadura del proletariado, en suma, es la forma política de la “expropiación de los expropiadores” mencionada en el capítulo sobre la acumulación primitiva.

²² La dictadura del proletariado no consiste en absoluto en el poder despótico de una serie de individuos todopoderosos o una capa de burócratas, sino en la dictadura *de la clase*: el gobierno revolucionario del proletariado a través de sus instituciones.

En rigor, esto debe entenderse como un salto cualitativo (y no una discontinuidad absoluta e inexplicable) con respecto a los procesos de autogobierno y sistematización de los procesos de lucha que el proletariado comienza a instituir desde el inicio de su proceso de autoorganización como movimiento y Partido. En este sentido, podría decirse que la política del proletariado forma un continuo —fundado en la realidad más elemental y cotidiana de la lucha de clases y la dinámica de asociación sobre la que se sostiene la acción del proletariado— sujeto a su vez a cambios cualitativos, avances (como los célebres "saltos" de Lenin) y regresiones que dependen del nivel de desarrollo alcanzado, los resultados de la lucha de clases y la tendencia histórica que le subyace; en un proceso que la acerca o aleja de sus fines últimos. A ojos de Marx, el proceso de constitución del proletariado en una fuerza capaz de cumplir su misión histórica requiere que este se organice como agente colectivo “unido por la combinación y guiado por el conocimiento”; esto es, de su adopción del socialismo como expresión consciente de esta misión. Este proceso pasa, en su forma ascendente, por una serie de saltos cualitativos en los que esta unidad queda consumada: el tránsito desde la defensa de los intereses más inmediatos y la resistencia frente al despotismo del capital a la profundización y universalización de la lucha, que comienza a tomar el carácter de una lucha socialista, de una lucha general de la clase, y a extenderse por todos los rincones de la sociedad, una lucha política no ya por una mejora u otra, sino por poder decidir colectivamente sobre las propias vidas, y a hacer suyos los objetivos de emancipación universal. El movimiento real pasa, en suma, desde sus formas germinales —las primeras asociaciones obreras; las primeras luchas en las que su programa histórico aparece sobre la mesa— a hacer suyo el socialismo como expresión consciente de ese programa, alcanzando así formas cada vez más desarrolladas —el Partido—, hasta su pleno florecimiento en la dictadura del proletariado como consagración del poder colectivo de la clase, capaz ahora de subyugar a los explotadores y abolir las bases de la explotación para sustituirlas por la asociación de productores libres sobre la que se funda una sociedad sin clases ni opresiones. Todo ello se realizará a través de un proceso tortuoso y en absoluto lineal, compuesto de victorias y derrotas, momentos de avance y repliegue, periodos defensivos y periodos de ofensiva, fracasos y aciertos. La labor de los comunistas consiste en trabajar sin descanso para hacer efectivo en cada instante el salto cualitativo necesario para que el movimiento del proletariado avance de forma decidida y consciente hacia el socialismo.

En este sentido, conviene recordar que "comunismo/socialismo" tiene para Marx dos significados interrelacionados²³: es tanto un modo de producción

²³ Frente a una malinterpretación común, conviene señalar que para Marx no existe distinción entre socialismo y comunismo, y que ninguno de estos coincide con la dictadura del proletariado. Marx *no* identifica el socialismo con la dictadura del proletariado y el comunismo con la abolición final de todas las categorías del capital (mercancía, dinero, Estado, familia, etc.), sino que concibe la dictadura del proletariado como el proceso de transición (que para completarse habrá de ser global) hacia un modo de producción socialista o comunista, en la que estas categorías han sido

como el movimiento real que avanza hacia este.²⁴ No puede pretenderse que ambos son idénticos pues, como es obvio, el movimiento real se desarrolla en una sociedad plenamente capitalista. Marx, de hecho, demuestra el sinsentido de concebir el socialismo como la creación, dentro del capitalismo, de pequeños enclaves donde el modo de producción socialista ya sería efectivo, y que posteriormente se extenderían como esporas en un movimiento acompañado por el derrumbe espontáneo del Estado capitalista y su clase dominante. Esta forma de gradualismo tiene sus vertientes anarquistas, para las cuales esta creación de islas del comunismo se da fuera de un Estado condenado a abolirse cuando llegue la hora milagrosa de una revolución concebida en términos casi milenaristas; y socialdemócrata, para la que es el Estado quien crea estas islas, que se supone que arrinconarían progresivamente al capital (absurdo manifiesto, dado que estas presuntas islas dependen estrictamente de la acumulación para financiarse). Marx demuestra la imposibilidad de estas posturas sin caer en el error paralelo de abrir una brecha insalvable entre el movimiento real y el objetivo final; una discontinuidad absoluta que solo podría salvarse por medios milagrosos, y por lo tanto otra forma de sinsentido. La continuidad real, como hemos señalado, viene dada por el proceso de desarrollo y fortalecimiento del proletariado, la extensión de la conciencia de clase, el crecimiento de su control sobre los procesos de trabajo, la educación y adquisición de competencias técnicas y científicas, el despliegue de sus organizaciones hasta abarcar todos los ámbitos de la vida social, etc., momentos indispensables, todos ellos, del movimiento real hacia el comunismo y sus saltos cualitativos desde los primeros pasos de un movimiento independiente del proletariado hasta el Partido y el Estado-Comuna o dictadura del proletariado.

El Capital demuestra a su vez los errores de las concepciones politicistas del poder al demostrar que la raíz de la dominación reside en última instancia en la misma dinámica de la acumulación, y que por lo tanto el poder político no vale de nada si este no es la síntesis de un movimiento integral dedicado a desmantelar los fundamentos del modo de producción capitalista; si no es, en definitiva, la punta de lanza de la expansión del poder económico del socialismo. Solo el poder

efectivamente abolidas. El autor contemporáneo que más ha insistido en la ilegitimidad de identificar el socialismo con un modo de producción estatalizado que conserva las categorías elementales del capitalismo es Paresh Chattopadhyay, a través de una exposición rigurosa de lo apuntado por Marx al respecto. Sin embargo, el principal mérito en este sentido corresponde a la izquierda comunista (véanse los números de la revista *Bilan*), quien insistiera lúcidamente en este punto en una era en que esto podía costarte la vida, por desmontar idea contrarrevolucionaria del “socialismo en un solo país” –como sucedió a menudo durante los años 30 del pasado siglo.

²⁴ Ver Garo, Isabelle. “Marx: Communism as Strategy”, *Crisis & Critique*, vol. 10, no. 1, 2023, pp. 105-145.

político del proletariado puede someter a los explotadores (1) y hacer efectivo el sometimiento de los medios de producción a la voluntad colectiva de los productores (2), pero esta posibilidad radica en que este poder político sea parte de un movimiento social total, de la revolución social en marcha, orientada desde el inicio a la extinción de este mismo poder político. Un poder político, en definitiva, que avanza ya extinguiéndose, pues ya no es un órgano separado de la sociedad sino una herramienta de poder desde abajo dirigida a extinguir de raíz su propia condición de existencia: la sociedad de clases.

Sobre la libertad

Llegamos así a la cuestión de la “libertad republicana” a la que Roberts otorga tanta importancia. Su idea básica es que el concepto fundacional de una sociedad comunista en el sentido marxiano, así como, en consecuencia, el principio rector del pensamiento político de Marx sería la libertad *como ausencia de dominación*, cristalizada en la unión de productores libremente asociados. Esto conllevaría una actualización del republicanismo, adecuándolo a las condiciones únicas creadas por el desarrollo del modo de producción capitalista. En lo que al debate sobre el republicanismo respecta, la contribución de Roberts es imprescindible, pues muestra las contradicciones de todo republicanismo burgués, incluidos aquellos que pretenden disfrazarse de marxistas.²⁵ Demuestra, en otras palabras, que *si Marx es un republicano lo es en un sentido cualitativamente distinto, y superior, a cualquier republicano no marxista*, y que esta superioridad se deriva del análisis científico desplegado en *El Capital*, que revela a su vez la incoherencia de otros republicanismos. Tanto el “socialismo de mercado” como cualquier reedición de una sociedad de pequeños propietarios serían incapaces de abolir la dominación: solo la plena socialización del trabajo, el comunismo en sentido marxiano, puede hacerlo. En la disputa con los otros republicanismos, la superioridad del argumento de Roberts me parece incontestable; y por más que el mismo uso del término “republicano” para describir una sociedad donde se ha abolido el poder político suponga un cierto anacronismo, debemos recordar que el énfasis de Roberts reside simplemente en identificar la libertad comunista con la ausencia de dominación, garantizada por la organización del modo de producción asociado.

La disputa más bien implícita con otros republicanismos viene acompañada por la confrontación con concepciones de la libertad ajenas a la tradición republicana. Roberts identifica como el principal adversario de su propuesta la idea de que la sociedad libre es aquella en la que los individuos

²⁵ Para otra exposición brillante sobre el mismo asunto ver Fernández, Alex. “Karl Marx y la lectura republicana de ‘El Capital’”, en *MarxXXI. Contra la Socialdemocracia*, Contracultura, Madrid, 2023, pp. 59-83.

pueden concebir el gobierno colectivo como un “producto de su propia voluntad”, y afirma querer desplazarla del marxismo. Por desgracia, su argumentación resulta en este punto excesivamente breve, asistemática y atropellada, hasta el punto en que el núcleo de la polémica resulta difícilmente inteligible. En otras palabras: no queda suficientemente claro qué es lo que quiere rechazar, y tampoco desarrolla suficientemente por qué debe ser rechazado. Intentaré, en cualquier caso, de reconstruir lo que entiendo que trata de argumentar.

La idea de Roberts, tal y como yo la veo, podría leerse así. Para la tradición republicana, ser libre es ser libre de la imposición de una voluntad externa y arbitraria sobre la propia. Marx, por su parte, supera el republicanismo clásico al demostrar que esta voluntad externa no es necesariamente la de un individuo o grupo concreto, sino que puede tomar una forma impersonal. Esto, sin embargo, no implica que para ser libre uno tenga que poder reconocer cada decisión, acuerdo o institución como producto y reflejo exacto de sus propios deseos y posturas individuales. Pues la clave de la idea “libertad= ausencia de imposición de una voluntad externa y arbitraria” no reside en el término “imposición”, y tampoco solamente en el “externa” (un término que, como veremos, puede resultar equívoco): la mayor parte del peso reside en “arbitraria”. Los dictados del capital, por ejemplo, son un claro caso de arbitrariedad, al imponerse de forma ciega. Por el contrario, si tras el adecuado proceso de deliberación colectiva (como garantía de la no-arbitrariedad) la Comuna toma una decisión que no satisface a un individuo concreto, esto no la convierte en despótica, ni priva a dicho individuo de su libertad, ni hace que su imposición constituya una forma de dominación. De hecho, la capacidad colectiva de imponerla es garantía de la libertad individual de todos sus miembros, que solo puede sostenerse a través de la existencia de instituciones capaces de gestionar comunitariamente la vida social. Lo mismo se aplica a la existencia misma de dichas instituciones. Para poder hablar del “reino de la libertad” no es necesario que cada individuo desee fervientemente la existencia de todas y cada una de las instituciones comunales, ni que decida constantemente si deben existir o no. Basta con que estas instituciones estén organizadas en torno a la ausencia de dominación. En resumen: carece de sentido imaginar la libertad como la capacidad de cada individuo de hacer lo que quiera en cada momento, o de apoyar explícitamente sobre todas y cada una de las decisiones colectivas: la libertad no puede consistir en la exención de toda responsabilidad social, y ninguna forma de autogobierno colectivo podría fundarse sobre este credo asocial y atomístico. De hecho, y aunque Roberts no desarrolla este punto, una concepción suficientemente rigurosa de “voluntad” debería ser capaz de desvincularla de la opinión, la apetencia y el deseo, para poder distinguir entre la adhesión racional del individuo a los mecanismos de gestión colectiva (por más que en ocasiones no coincidan con sus inclinaciones u opiniones), en la que se cifraría su libertad, y su apoyo individual explícito a todas las decisiones finalmente tomadas (que no es en absoluto un prerrequisito de su libertad). En rigor, que la voluntad de la

comunidad no coincida con su postura no la convierte en *externa*: pretender que sí lo hace es confundir la adhesión racional a normas con la disposición psicológica.²⁶ Ambas son internas al individuo, pero se mueven a niveles diferentes.²⁷ En otras palabras: la voluntad de cada individuo de la sociedad comunista *en sentido riguroso* es su adhesión a los principios de la asociación de individuos libres (la no-dominación como garantía de su libertad), y esta debe separarse de sus posturas particulares sobre los diferentes asuntos sociales. La voluntad racional de cada uno de estos individuos consiste en no ser dominado por otros; y si defendiera la posibilidad de imponer arbitrariamente (esto es, despóticamente) sobre otros sus propios deseos, estaría contradiciéndose a sí mismo y abriendo la puerta a que otros impusieran arbitrariamente sus deseos sobre él. De ahí la necesidad de disociar la voluntad racional de la inclinación psicológica momentánea, lo necesario de lo contingente.

Hasta aquí, el argumento de Roberts sería perfectamente válido como refutación de las inconsistencias del libertarismo, cuya concepción de la libertad se funda sobre la idea de la soberanía absoluta del individuo –idea que depende conceptualmente de la propiedad privada, y es del todo incompatible con el comunismo. La socialización completa del trabajo, que convierte a cada individuo en un órgano consciente del proceso social, es la erradicación del individuo “soberano” liberal, cuya libertad meramente negativa, fundada en su existencia como individuo *privado* (que ninguna voluntad pueda imponerse directamente sobre la suya) es el reverso de su subordinación absoluta al movimiento del capital (que la voluntad anónima e impersonal del capital domine su vida en todo punto).²⁸ El comunismo, cabe insistir, no consiste en la afirmación de la

²⁶ Sin la distinción entre voluntad e inclinación psicológica la práctica humana se hace ininteligible, pues seríamos estrictamente esclavos de nuestros estados mentales cambiantes, sin poder llegar a adherirnos a normas. Por decirlo sencillamente: nadie se levantaría de la cama mientras tuviera sueño, por más que hubiera afirmado que lo haría.

Además, la distinción entre nuestro compromiso racional con ciertas normas (nuestra “voluntad” en sentido general) y nuestras decisiones y actos particulares es la que abre el terreno de la autocrítica, al permitirnos reconocer, a través del examen crítico de las mismas, que ciertas decisiones que creíamos acordes con este compromiso en realidad lo contradecían.

²⁷ Por utilizar un ejemplo estúpido: no tiene sentido afirmar que la necesidad de jugar un partido cada semana sea externa a la voluntad de alguien que ha decidido ser futbolista, por más que en ocasiones pueda no apetecerle en absoluto jugar.

²⁸ Por decirlo de forma algo vulgar: existen básicamente tres formas posibles de organizar la sociedad: 1) Que otras personas digan a otras directamente qué hacer (dominación directa); 2) Que una dinámica impersonal que se realiza a través de personas dicte qué hacer (dominación capitalista); 3) Que se decida colectivamente qué hacer (el comunismo). Las tres no pueden ser más diferentes, y sin embargo todas presuponen que esas decisiones sean vinculantes: sin ello no hay socialidad posible.

comunidad frente al individuo, sino en la superación de la misma escisión entre individuo y comunidad en una sociedad en la que la libertad de cada uno sea la condición de la libertad de todos. Es, en ese sentido, la síntesis de control desde abajo y centralización; donde lo que se controla es precisamente la toma de decisiones colectivamente vinculantes, y por lo tanto la propia vida no como átomo aislado sino como “individuo social” en un orden sostenido sobre la ausencia de dominación. Pues “ausencia de dominación” es que nada ni nadie pueda imponer su voluntad arbitrariamente sobre los demás, *y esto es precisamente lo que estaría haciendo quien se negara a aceptar una decisión colectiva.*

Solo quien postule un individuo soberano sobre el que cualquier imposición sería ilegítima puede sostener la postura criticada por Roberts. Además, no cabe duda de que Marx y Engels fustigaron incansablemente esta postura en sus disputas con el anarquismo, cuya crítica de “toda autoridad” consideraban pueril, abstracta e infundada. Para ellos, la autoridad (imposición de una voluntad sobre otra) era una dimensión irreductible de la vida social, intrínseca además a las condiciones de desarrollo productivo alcanzadas por la humanidad, por más que esta pudiera –y debiera– reducirse a un mínimo y controlarse adecuadamente. En consecuencia, el objetivo comunista es, por un lado, llevar a cabo esta reducción, y por otro que esa autoridad (la que posee, por ejemplo, un capitán de barco, cuya capacidad de imponer su voluntad de forma inmediata y taxativa es en ocasiones cuestión de vida o muerte) esté sujeta a un control desde abajo y sea conferida por procesos de decisión colectiva. Entre que el capitán sea un déspota al que su posición le viene conferida por ser hijo de no sé quién o que sea un responsable colectivamente elegido y revocable media un abismo: concretamente, el abismo que separa la libertad de la dominación, el socialismo de una sociedad de clases. Pero quien crea que en mitad de una tormenta potencialmente mortal lo razonable es montar una asamblea profesa un credo dudosamente racional.

Esta clase de crítica al anarquismo-liberalismo está implícita en el argumento de Roberts, y forma su base más sólida. De haberlo desarrollado así, el núcleo de su polémica quedaría más claro. Por otro lado, que describa la posición que critica como “libertad como autogobierno colectivo” resulta mistificador, pues se arriesga a regalar una idea importante como “autogobierno colectivo” a una postura implausible e incoherente, por más que a veces añada “autogobierno *individual* y colectivo”, lo que está mucho más cerca del centro de la cuestión, y permitiría demostrar la contradicción entre cualquier forma viable de autogobierno colectivo y cierta concepción (liberal) del autogobierno

individual.²⁹ A pesar de que ningún autodenominado marxista haya argumentado jamás todo lo anterior de forma explícita (que yo sepa), Roberts estaría demostrando la afinidad interna entre el liberalismo y ciertas concepciones de la libertad pretendidamente marxistas. Su argumento tiene una implicación importante: para poder hablar de libertad en sentido comunista *no es necesario que todos los individuos decidan todo el tiempo sobre todas las cuestiones, ni que vean sus posturas particulares reflejadas en todas las decisiones*. Basta con que el resultado de esos procesos de toma de decisión no redunde en la imposición de una voluntad *externa y arbitraria* sobre ellos.³⁰ Tanto la externalidad como la arbitrariedad de esta voluntad se disuelven cuando las instituciones sociales a través de las que esta se canaliza son garantía de la libertad de todos. Esto puede servir como sano correctivo frente a ciertas formas de “democratismo” particularmente inhabilitantes, no ya en el futuro comunista, sino en el aquí y ahora de la lucha por el comunismo.

Por terminar

En la “asociación de individuos libres” confluyen las determinaciones negativas del comunismo —abolición del Estado (como forma política de la sociedad capitalista, y por ello el garante armado de la acumulación), del capital y la familia, y consiguientemente de la dominación social— y las positivas —control consciente del metabolismo con la naturaleza, sociedad de productores libres. Es independencia, o ausencia de dominación, a través de la dependencia —con respecto al resto de individuos asociados— y por lo tanto, argumenta Roberts, un sistema republicano para una sociedad sin clases.

El rechazo de Marx a proveer “recetas de cocina” para el futuro—la otra cara de lo que Cohen bautizara como “política obstétrica”— se deriva de todo lo anterior. Si la emancipación de los trabajadores solo puede ser obra de los trabajadores mismos, como Marx y Engels defendieran a lo largo de toda su trayectoria como pensadores revolucionarios, y el comunismo el resultado de su autoorganización, la idea de elaborar esbozos detallados de la sociedad futura carece de sentido. Corresponde a los individuos asociados dar forma a la

²⁹ Hal Draper desarrolla brillantemente este punto en *Karl Marx's Theory of Revolution, Volume IV. Critique of Other Socialisms*, Monthly Review Press, New York, 1990, pp. 130-145.

³⁰ Desde Kant, la ausencia de arbitrariedad (dogmatismo) es el índice del comportamiento racional, cuyo medio es la justificación. La proposición no arbitraria es, en otras palabras, la proposición adecuadamente justificada, mientras que la proposición dogmática (no-racional) es aquella que renuncia a justificarse. De ahí el vínculo indisoluble entre razón y libertad, y entre irracionalidad y dominación.

posibilidad material del comunismo, donde la abolición de la política, entendida como dominación de clase, coincide con el florecimiento de la política, entendida como organización colectiva de nuestras vidas.

Por último, cabe señalar que hay muchas más lecciones políticas en *El Capital* de las que han podido ser esbozadas aquí, y también de las analizadas por Roberts. Sirva esto como invitación, más que necesaria, a que cada uno aborde la obra de Marx del modo en que al propio Marx le habría gustado: desde la minuciosidad crítica, el rigor científico y lo que para Marx otra cara de lo anterior: la voluntad honesta de avanzar la causa del proletariado, de construir una sociedad que ponga fin a la larga prehistoria de la dominación.

REFERENCIAS:

Aguiriano, Mario. “Huidas hacia ninguna parte. Para una crítica marxista de la ideología de la huida”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 26, no. 3, 2023, pp. 233-249.

Draper, Hal. *Karl Marx’s Theory of Revolution, Volume III. The ‘Dictatorship of the Proletariat’*, Monthly Review Press, Nueva York, 1986.

— *Karl Marx’s Theory of Revolution, Volume IV. Critique of Other Socialisms*, Monthly Review Press, New York, 1990.

Cohen, G. *Si eres igualitarista, ¿por qué eres tan rico?*, Paidós, Barcelona, 2001.

Engels, Friedrich. “Sobre la acción política de la clase obrera”, *Marxist.org*, 1871.

Fernández, Álex. “Karl Marx y la lectura republicana de ‘El Capital’”, en *MarxXXI. Contra la socialdemocracia*, Contracultura, Madrid, 2023, pp. 59-83.

Garo, Isabelle. “Marx: Communism as Strategy”, *Crisis & Critique*, vol. 10, no. 1, 2023, pp. 105-145.

Geuss, Raymond. *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Heinrich, M. *Crítica de la Economía Política. Una Introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

Marx, Karl. “Circular del Comité Central a la Liga de los Comunistas”, *Marxists.org*, 1850.

- “Crítica del programa de Gotha”, *Marxists.org*, 1875.
- *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.
- “Resolutions of the Geneva Congress (1866)”, en *The Workers Unite! The International 150 Years Later*, Marcello Musto (ed.), Bloomsbury Academic, Londres y Nueva York, 2014, pp. 83-87.
- *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 1. El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, Madrid, 2021, p. 53.
- *Notas sobre Wagner. Manuscritos 1861-63*, Dos Cuadrados, Madrid, 2022.
- Mau, Søren. *Compulsión muda. Una teoría del poder económico del capital*, Ediciones Extáticas, Madrid, 2023.
- Le Blanc, Paul. *Lenin. Responding to Catastrophe, Forging the Revolution*, Pluto Press, Londres, 2023.
- Lenin, Vladimir I. *Obras Completas. Tomo 36, Mayo-Julio 1918*, Editorial Progreso, Moscú, 1986.
- Luxemburgo, Rosa. *Reforma o Revolución*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006.
- Piqueras, Andrés. *De la decadencia de la política en el capitalismo terminal. Un debate crítico con los ‘neo’ y ‘post’marxismos. También con los movimientos sociales*, El Viejo Topo, Barcelona, 2022.