

Pablo Sánchez León
(Coordinación)

Karl Marx y la crítica de la economía política

Contribuciones a una tradición



KARL MARX

Y LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA
CONTRIBUCIONES A UNA TRADICIÓN

Edición: MIKEL ANGULO
INAKI BARCENA HINOJAL
ANDREA BARTOLO
FRANCESCO BASSO
JON KORTAZAR BILLELABEITIA

SAÚL CURTO LÓPEZ
EKI ETXEBARRIA
OIHANE GARCÍA
PABLO SÁNCHEZ LEÓN
JON BERNAT ZUBIRI REY

Marx y la crítica de la economía política
Contribuciones a una tradición

MICHAEL HEINRICH • GARETH STEDMAN JONES • PABLO SÁNCHEZ LEÓN
CONSTANTINO BÉRTOLO • VESA OITTINEN • ÍÑIGO GALDEANO PÉREZ
SERGIO CAÑAS DÍEZ • ISRAEL ARCOS • ALESSANDRO BARILE / LUCA ALTERI
GENÍS GALVE Y PABLO OLIVEROS GREGORIO RUI FILIPE
LORENA ACOSTA IGLESIAS • JESÚS RODRÍGUEZ ROJO • AITOR SAIZ LASHERAS
ROLANDO ASTARITA • ASIER GARCÍA ZABALA • MIREN ETXEZARRETA
IVÁN GONZÁLEZ SARRO • FCO. JAVIER MURILLO ARROYO • SAMUEL ORTIZ PÉREZ /
MIGUEL ÁNGEL LÁZARO PÉREZ • GORKA MENÉNDEZ BACETA
PEDRO M. REY-ARÁUJO • CLARA NAVARRO RUIZ • FRANCESCO BASSO
JULIETA GAZTAÑAGA • JORDI MAISO

Marx y la crítica de la economía política

Contribuciones a una tradición

COORDINACIÓN:

PABLO SÁNCHEZ LEÓN

EDICIÓN:

Mikel Angulo • Iñaki Barcena Hinojal • Andrea Bartolo • Francesco Basso
Jon Kortazar Billelabeitia • Saúl Curto López • Eki Etxebarria • Oihane García
Pablo Sánchez León • Jon Bernat Zubiri Rey



Ilustración de cubierta:
DAVID MANGADO ARANDA



© MICHAEL HEINRICH • GARETH STEDMAN JONES • PABLO SÁNCHEZ LEÓN
CONSTANTINO BÉRTOLO • VESA OITTINEN • ÍÑIGO GALDEANO PÉREZ
SERGIO CAÑAS DÍEZ • ISRAEL ARCOS • ALESSANDRO BARILE / LUCA ALTERI
GENÍS GALVE • PABLO OLIVEROS • GREGORIO RUI FILIPE
LORENA ACOSTA IGLESIAS • JESÚS RODRÍGUEZ ROJO • AITOR SAIZ LASHERAS
ROLANDO ASTARITA • ASIER GARCÍA ZABALA • MIREN ÉTXEZARRETA
IVÁN GONZÁLEZ SARRO • FCO. JAVIER MURILLO ARROYO • SAMUEL ORTIZ PÉREZ
MIGUEL ÁNGEL LÁZARO PÉREZ • GORKA MENÉNDEZ BACETA
PEDRO M. REY-ARAUJO • CLARA NAVARRO RUIZ • FRANCESCO BASSO
JULIETA GAZTAÑAGA • JORDI MAISO, 2019

© Pamiela para la presente edición

Diseño y fotocomposición:

Pamiela. Polígono Ezkabarte, calle K, 31
31194 Arre (Navarra)

www.pamiela.com • *Pedidos:* arre@pamiela.com

D.L.: Na-1875/2019

ISBN: 978-84-9172-096-6

Impreso en Navarra por Rodona Industria Gráfica

Polígono Agustinos/Soltxate

Calle A, nave D12. 31013 Pamplona/Iruña

Printed in Navarre

Anarquía (capitalista), oligarquía (burguesa), demagogia (proletaria): el primer Marx y la gramática de la constitución mixta

PABLO SÁNCHEZ LEÓN

(Centro de Humanidades CHAM - Universidade Nova de Lisboa)

El lenguaje de la constitución mixta en los orígenes de la dialéctica materialista

Es sabido que Karl Marx elaboró su radical y seminal análisis del capitalismo a través de una combinación de aproximaciones críticas al menos a dos tradiciones de pensamiento: la economía política y la filosofía dialéctica (Stedman Jones, 2005: 56-71 y 83-102, respectivamente). En relación con la economía política, se han sintetizado hasta cuatro «errores» que Marx detectó y corrigió en la teoría clásica del valor: la confusión entre valor y valor-trabajo (que Marx corregiría por medio de su teoría del salario); la incapacidad de la economía política clásica para dar cuenta de los orígenes del valor excedentario (corregida con su teoría de la formación del capital); la confusión entre valores y precios, que superó a través de su análisis crítico sobre la transformación de unos en otros; y finalmente la incapacidad de los pensadores clásicos de explicar la emergencia de la renta, que Marx resolvió en el proceso de análisis del problema de la transformación (Milward, 2000). En relación con el campo de la filosofía, destaca la reformulación crítica que ofreció Marx de la dialéctica de Hegel, bien resumida en el prólogo de 1859 a su *El Capital* (Marx, 1859: 1). De acuerdo con Gerald Cohen, Marx tomó la dialéctica hegeliana «conservando su estructura» pero «cambiando su contenido» de modo drástico (Cohen, 1986: 1): el foco puesto sobre las ideas espirituales tal y como las experimentan los sujetos fue sustituido por la influencia de fuerzas exteriores al control de los individuos, fundando así una aproximación materialista a los procesos sociales, con la transformación histórica de las relaciones de propiedad como esquema básico del progreso humano.

Durante buena parte del siglo XX, debido en parte a la autoridad de Lenin, se ha considerado que la tercera tradición principal de referencia del marxismo se encuentra en el socialismo posrevolucionario, sobre todo de origen francés. De acuerdo con Lenin, Marx fue pionero en «aplicar consecuentemente» la «conclusión implícita en la historia universal» que los socialistas franceses habían

ido destilando a lo largo de las «tormentosas revoluciones que acompañaron en toda Europa [...] la caída del feudalismo», esto es, «la doctrina de la lucha de clases». Merced a ella, Marx habría vislumbrado que ante cualquier contexto histórico era necesario aprender a «discernir detrás de todas las frases, declaraciones y promesas morales, religiosas, políticas y sociales, los intereses de una u otra clase»: de lo contrario, según Lenin, «[l]os partidarios de reformas y mejoras se verán siempre burlados por los defensores de lo viejo» (Lenin, 1961 [1913]). En la segunda mitad del siglo XX Louis Althusser se apoyaría en estas consideraciones para cuestionar posibles lecturas «burguesas» de *El Capital* y reivindicar la lucha de clases como el «eslabón decisivo» de toda la teoría científica que permite al marxismo ir más allá de interpretar el mundo y «ayudar a su transformación revolucionaria» (Althusser, 1971: 1).

Más recientemente, los primeros trabajos de Marx han sido abordados señalando la influencia de otra tradición, en este caso una menos abiertamente ideológica que el socialismo, menos académica que la economía política y menos erudita que la filosofía dialéctica, aunque en cambio más antigua y transnacional que cualquiera de ellas: el llamado republicanismo clásico o humanismo cívico (Pocock, 2003 [1975]; Rogers, 1992). Este se fundamenta en una concepción «activa, participativa y patriótica de ciudadanía que incluye un ideal moral y educacional» de virtud (Moulakis, 2011); inserto desde el Renacimiento en numerosas culturas políticas europeas y americanas, este conjunto de referentes se convirtió en un potente repositorio para pensar la política y dignificar a su sujeto, exacerbándose su incidencia a partir de la Ilustración y en torno de la crisis del Antiguo Régimen. De acuerdo con Robert Mayer, una manera fructífera de contextualizar a Marx es situarlo como participante activo en el gran debate que entre la Ilustración y el Liberalismo convocó a la mayoría de los publicistas occidentales, debate que giraba en torno de las relaciones entre interés particular, virtud política y corrupción moral (Mayer, 1993). También en este caso la contribución de Marx resultaría rompedora, al hacer encarnar la virtud política, no en un ciudadano idealizado sino en el emergente proletariado, una clase social estructuralmente definida que según su esquema estaba siendo producida por la dialéctica de las relaciones de propiedad capitalistas (Stedman Jones, 2005: 71-86).

Al igual que sucede con muchos otros pensadores radicales de la época del liberalismo, es posible encontrar tropos republicanos por todo el discurso de Marx. Ahora bien, dada la sistematicidad con que se apropió de las otras tradiciones originarias de su pensamiento, resulta esperable que el empleo que Marx hizo del lenguaje de la política haya seguido también un cierto orden y sistema. El principal escollo a la hora de dar validez a esta hipótesis se debe a

que la tradición republicana no ha sido objeto de estudios para el siglo XIX: normalmente se considera que aunque el imaginario republicano informó los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII, el resultado de los mismos fue el liberalismo o alguna forma de hibridación entre republicanismo y liberalismo, de manera que este segundo vino, o bien a diluir o bien a desorganizar los rasgos originarios del primero (Appleby, 1992).

A pesar de este panorama de partida, es posible reclamar con legitimidad que Marx abordó también de modo sistemático el lenguaje de la política; no obstante, es obligado adoptar un enfoque prospectivo y contextual. Para ello, este texto se apoya en la evidencia de que, desde el siglo XVIII y a lo largo de buena parte del siglo XIX, existió un dispositivo intelectual disponible que englobaba buena parte de los recursos conceptuales y los tropos para la imaginación política: el llamado «ideal de la constitución mixta o gobierno mixto». Susceptible de acomodar emergentes imaginarios sociales propios de la modernidad (Taylor, 2006) dentro de marcos de imaginación constitucional heredados y reactivados durante la Ilustración (Loughlin, 2015), el ideal del gobierno mixto venía a condensar una parte importante del lenguaje de la política moderna transmitida desde el Humanismo (Viroli, 2009), incluido muy en primer término el repertorio conceptual y el planteamiento discursivo del republicanismo clásico. Mi planteamiento es que una aproximación a la primera producción intelectual de Marx desde el prisma del imaginario de la constitución mixta puede ofrecer una mirada complementaria e incluso suplementaria a la formulación intelectual de Marx no solo de la política sino también de la sociedad y la economía.

Marx y el contra-ideal de la constitución mixta

Inscrito en lo que Ellen M. Wood ha denominado la «tradición occidental» de pensamiento y filosofía política (Wood, 2011), el ideal de la constitución mixta giraba en torno del supuesto de que una comunidad bien ordenada debía tratar de conseguir un equilibrio entre Monarquía, Aristocracia y Democracia (Wood, 1988: 159-176; Rivera García, 2011). Estos tres conceptos referían a tres formas de gobierno, cada una de las cuales, tomadas por separado en su manifestación pura, mostraban una tendencia natural a la degradación, degenerando en tres contra-formas viciosas o corrompidas: respectivamente, Tiranía o despotismo, Oligarquía, y demagogia o Anarquía. Acuñada primeramente en la Antigüedad clásica, la imaginación del gobierno mixto fue diseñada como un patrón ideal por medio de cuya aspiración se podía retrasar o refrenar la tendencia natural a la corrupción en las formas puras de gobierno (Carsana, 1990). Una vez recuperado por los humanistas durante el Renacimiento (Matiç, 2016), el ideal fue siendo introducido en la reflexión sobre Cuerpo Político, donde ya no sería visto como una simple agregación de ingredientes, tendi-

endo a ser considerado desde una episteme de tipo orgánico: tomadas como elementos, partes o dimensiones interdependientes, se entendía que cada una de las tres formas de gobierno de la tradición representaban respectivamente la unidad y coordinación (principio monárquico), la cualidad y virtud (principio aristocrático) y la cantidad y fuerza (principio democrático).

Vista así, la constitución mixta no era la simple expresión de una utopía política conservadora o un postulado filosófico de corte normativo sino que funcionaba en la práctica como un repositorio de conceptos básicos que permitían diversas combinaciones dependiendo de posicionamientos ideológicos o de cambiantes contextos espacio-temporales. Su popularización a largo plazo se debe en gran parte a la reelaboración de que fue objeto por parte de Montesquieu en la primera mitad del siglo XVIII (McClelland, 1996: 315-338), gracias a la cual eventualmente se convirtió en una gramática elemental para el diagnóstico y la producción de discurso sobre el cambio político y el mantenimiento del orden entre públicos alfabetizados en el paso del Antiguo Régimen al constitucionalismo liberal, según se muestra en el ejemplo pionero de Estados Unidos (Rahe, 1992). Con la expansión de la esfera pública desde la Ilustración, el lenguaje de la constitución mixta se aseguró un lugar en los escenarios posrevolucionarios a escala europea —especialmente gracias a la destilación crítica de Montesquieu por Destutt de Tracy a comienzos del siglo XIX (Sánchez León, 2017)—, aunque también se vería expuesto a variaciones y adaptaciones vernáculas conforme se establecieron constituciones formales y fueron germinando perspectivas e ideologías radicales en la esfera pública de los estados nacionales occidentales (Velde, 2018 en prensa).

Marx no fue una excepción, y en su formación necesariamente quedó también expuesto a este contexto general. También a las tendencias dentro de él. De manera consciente o inconsciente, desde el período de la Restauración posnapoleónica y más aún en las décadas de 1830 y 1840 muchos liberales de diversas genealogías y orígenes habían venido poniendo en cuestión la tradicional asignación de caracteres a los tres elementos propios de toda constitución bien ordenada. Esto era así claramente en el caso de la Aristocracia, cuyos atributos —virtud y excelencia— fueron sometidos abiertamente a discusión ya a comienzos de la década de 1820 (Sánchez León, 2017 y en prensa). Más importante aún, la Europa de la Restauración había afirmado al Estado, no ya como encarnación última sino como expresión exclusiva de la unidad y la coordinación —incluso en los formatos de «monarquismo constitucional» puestos en pie en escenarios como Francia o Prusia (Prutsch, 2013)—, un giro retórico para la re-apropiación del principio monárquico de la tradición que sin embargo pronto disparó la elaboración de contra-argumentaciones críticas.

Los efectos de estos debates planteados en relación con los atributos tradicionalmente asignados a la Monarquía y la Aristocracia fueron dobles: de un lado, tanto en los escenarios posrevolucionarios de tipo liberal como en los presididos por la restauración los gobernantes y privilegiados concretos tendieron a ser identificados con sus contrapartes negativas, es decir, respectivamente con déspotas y oligarcas usurpadores, lo cual contribuyó a extender una imagen degenerativa de los órdenes sociales e institucionales establecidos; del otro, los atributos tradicionalmente asignados a la Monarquía y la Aristocracia comenzaron a ser asignados de manera abstracta al tercer elemento o dimensión de todo gobierno mixto, esto es, la Democracia. Las crecientes reivindicaciones de una democracia «pura» que se extendieron por la Europa de la década de 1840 implicaban precisamente esto: la posibilidad (o imposibilidad) de una forma política que pudiera por sí sola reunir y sintetizar los rasgos característicos de las tres dimensiones del gobierno mixto: unidad y coordinación, cualidad y excelencia y fuerza y cantidad (Chambost, 2018).

Estas dinámicas conceptuales eran en realidad más complejas, no obstante, por dos motivos. Por un lado, además de un ideal, el sintagma «gobierno mixto» se empleaba a menudo también para hacer referencia a un caso concreto de régimen constitucional, el británico, que desde el siglo XVIII constituía una referencia obligada en todo discurso sobre el auto-gobierno constitucional, fuese para elogiarlo, reivindicar su emulación o para, cada vez más, cuestionar su viabilidad en otros escenarios nacionales o su idoneidad en términos más normativos. Por el otro, la mayoría de los radicales europeos y americanos eran conscientes de que las transformaciones en marcha afectaban no solo al marco institucional-constitucional sino a la fábrica misma del orden social. La propiedad privada, las relaciones de mercado y la ciudadanía estaban produciendo una nueva clasificatoria social de tipo clasista –enmarcada en una novedosa meta-concepción del orden como estructuración genuinamente «social» (Cabrera, 2018)– cuya singularidad reclamaba ser comprendida y explicada de cara, bien a gobernarla, bien a superarla en nombre de la emancipación. Es precisamente aquí donde el marco de la constitución mixta desempeñó un papel que no ha sido suficientemente tenido en cuenta. Pues el repertorio conceptual del gobierno mixto no se limitaba a la dimensión político-constitucional sino que se adentraba también en el terreno de las clasificatorias sociales, en especial a través de la noción de Aristocracia.

En conjunto, aunque era en general presentado como un ideal de equilibrio y orden, la constitución mixta ofrecía un marco versátil que podía ser adaptado tanto al pensamiento más conservador y «doctrinario» dentro del liberalismo –figuras como Constant, Royer-Collard y Tocqueville se sirvieron

de él para desarrollar sus posiciones ideológicas (Kelly, 1992)– cuanto al más revolucionario. Lo importante al caso, sin embargo, no es el posicionamiento de los distintos autores en relación con el gobierno mixto, fuese como ideal o en relación al ejemplo inglés, sino la adopción de sus conceptos y su lógica combinatoria como una gramática con la que elaborar discurso propio, fuese este moderado o radical. Así, incluso el creciente rechazo del modelo británico que exhibieron los utilitaristas ingleses implicaba recurrir a la gramática de la constitución mixta: es el caso de Jeremy Bentham, quien desde la década de 1830 censuró abiertamente la constitución inglesa por reducir la democracia a una dimensión o elemento de la constitución, proponiendo en su lugar un innovador sistema de «democracia representativa» que seguía siendo con todo deudor del repertorio semántico de la tradición del gobierno mixto (Galligan y Palmer, 2014: 25-27). Más expresivo aún es el caso de Proudhon quien, al despuntar la década de 1840, incluyó en su popular ensayo *¿Qué es la propiedad?* esta conversación imaginaria en la que repudiaba el gobierno mixto como opción política pero a la vez se valía de uno de sus contra-conceptos fundamentales, el de Anarquía, para hacer profesión de fe ideológica:

«—¿Sois entonces demócrata? —No. —¿Acaso sois monárquico? —No.
 —¿Constitucional? —Dios me libre. —¿Aristócrata? —Todo menos eso.
 —¿Queréis, pues, un gobierno mixto? —Menos todavía. —¿Qué sois entonces?
 —Soy anarquista». (Proudhon, 2005 [1840]: 220)

Como puede apreciarse, justamente en los años en los que Marx se formaba e iba afirmando sus posicionamientos ideológicos e intelectuales críticos, la constitución mixta era blanco de ataques en tanto que ideal de orden, mientras que como gramática se hallaba en cambio ya plenamente extendida entre todos los públicos cultos. En este contexto, la relación de Marx con este repositorio conceptual sería distintiva incluso en relación con los pensadores más críticos. El esquema implícito o explícito entre los liberales radicales en el segundo tercio del siglo XIX era que, o bien la economía de mercado, o el sistema de voto restringido, o las clases sociales basadas en la propiedad privada —o una combinación de todos estos elementos— eran en última instancia responsables de la prevalencia de los intereses privados y particulares sobre los fines colectivos de la comunidad, así como de la reproducción de la desigualdad y la hegemonía de minorías sociales, y de la dominación y/o la explotación de las mayorías por parte de aquellas. Detrás de todas estas aproximaciones se hallaba una percepción moralista sobre la corrosión del carácter moral del ciudadano y sobre los efectos agregados predecibles de la corrupción; Marx no era distinto a sus colegas en este sentido.

La diferencia se encuentra en que todos los posicionamientos radicales contra el liberalismo, el capitalismo o la burguesía se expresaban por referencia a la tríada de conceptos del ideal de la constitución mixta: es decir, de manera explícita o implícita los autores contrastaban las tendencias sociales y políticas de la época con el ideal de una combinación equilibrada de los tres elementos de la tradición o de alguna de sus formas en estado puro. No importa cuán extremas fuesen las críticas a la sociedad moderna, incluso al gobierno mixto como ideal u opción: todas ellas asumían que la tríada Monarquía, Aristocracia, Democracia constituía el repositorio adecuado para hacer comprensible la dinámica del orden posrevolucionario y en su caso ofrecer alternativas a este. En otras palabras, en los liberales radicales la aproximación a la contra-tríada Tiranía-Oligarquía-Anarquía estaba demasiado marcada por percepciones morales, y en general esto obstaculizaba que se sirviesen de sus conceptos como categorías para el conocimiento de la realidad social; y cuando se servían de ellas para la elaboración de alternativas –como en el caso de Proudhon y su declaración de principios anarquista– la dimensión expresiva e ideológica dominaba con claridad sobre la componente normativa y analítica.

En contraste con este *modus operandi*, Marx se aventuró a reflexionar sobre las tendencias en marcha por referencia, no al ideal sino al contra-ideal inscrito en el marco conceptual de la constitución mixta. A diferencia de lo que hicieron muchos de sus contemporáneos radicales –socialistas, comunistas e incluso anarquistas de primera hora–, Marx tomó la contra-imaginación especular negativa, corrupta y degradante conformada por la combinación de Tiranía, Oligarquía y Anarquía como base conceptual para su primera exploración teórica de la naturaleza del nuevo orden –económico, social y político– que acompañaba el despliegue del liberalismo. Esta apuesta subyace de hecho a su actividad intelectual hasta la Revolución de 1848 y sus secuelas, antes de embarcarse en la crítica de la economía política que centraría su actividad desde comienzos de la década de 1850. Hablamos, por tanto, de un marco epistemológico en proceso de exploración hasta el *Manifiesto comunista*, pero que sería después abandonado de cara a la elaboración de *El Capital*.

Pese a no perdurar y no ser formulado de un modo explícito, este *tour de force* de Marx resulta en cualquier caso transgresor en profundidad, pues vino a trastocar una larga tradición en la reflexión sobre cuestiones sociales, políticas y constitucionales: nunca antes nadie había partido de los tres respectivos contra-conceptos que funcionaban como formas negativas y degradadas de gobierno en la tradición. Además, Marx trató de abordar estos desde la perspectiva holística y el compromiso con la sistematicidad que caracterizan desde temprano su pensamiento, una actitud motivada por el objetivo de dar cuenta

de la complejidad de la sociedad capitalista. Para avanzar en esta apropiación *trastocada* de la gramática de la constitución mixta se benefició de desarrollos discursivos y transformaciones semánticas previas efectuadas en relación con cada uno de los tres elementos o categorías –Monarquía, Aristocracia y Democracia– que conformaban el ideal heredado del gobierno mixto. En todos y cada uno ellos, no obstante, Marx introdujo a su vez importantes sutilezas conceptuales de su propia cosecha que vinieron a reorientar los significados y contenidos heredados.

La Monarquía como forma política falsa

Defender esta hipótesis pasa para empezar por justificar que Marx estaba bien familiarizado con el lenguaje de la constitución mixta. Esto es algo que se hace manifiesto observando su formación académica y sus inquietudes intelectuales de primera hora. Para empezar, una gran parte de las cuestiones que interesaron al joven Karl Marx tenían que ver menos con la economía política o la filosofía dialéctica que con asuntos de religión y reforma confesional en un orden social e institucional secularizado (Stedman Jones, 2005: 53-71). Por otro, Marx se tomó muy en serio su educación en derecho y filosofía política, que incluyó no solo una puesta al día en los debates entre perspectivas históricas y normativas sobre el derecho civil sino también conocimientos de derecho constitucional, adquiridos en un contexto en el que la propiedad se estaba convirtiendo en todas partes en clave para el establecimiento del gobierno representativo (Kelley, 1978).

Así, en una conocida carta a su padre de fecha tan temprana como 1838 Marx se mostraba profundamente crítico con lo que denunciaba como «la metafísica del derecho», que definió como una amalgama de «principios, reflexiones, definiciones de conceptos» que no obstante aparecían «al margen de todo derecho real y de toda forma real del derecho» (Marx, 1982 [1837]: 6; véase sobre esta carta Galcerán, 1982-83). Más allá de exabrupto, Marx no estaba siendo en esto precisamente original sino que más bien experimentaba el mismo tipo de incomodidad que muchos otros juristas críticos de la Europa posrevolucionaria venían expresando conforme se estaban elaborando, adoptando y promulgando textos constitucionales de distinto tipo (en forma de cartas otorgadas por príncipes o constituciones propiamente dichas): el descubrimiento de que el funcionamiento real de las relaciones y prácticas sociales y de poder no estaba siendo en absoluto captado por los ordenamientos jurídicos por mucho que estos se presentasen a sí mismos como «constituyentes» de un nuevo orden social e institucional (Sánchez León, 2017). La identificación de esa realidad subyacente y poderosamente influyente impulsaría en las siguientes décadas el

surgimiento de nuevas disciplinas como la sociología, pero a menudo las necesidades de conocimiento que comportaba se intentaron cubrir desarrollando saberes heredados. Una fuente destacada de nuevos desarrollos intelectuales sería la economía política de raigambre ilustrada; pero otro campo de referencia para reelaboraciones era la filosofía del derecho, entonces en pleno proceso de reconfiguración por el auge del derecho constitucional, un espacio históricamente dominado por el lenguaje de la constitución mixta.

Fue este campo en el que se primero se zambulló Marx, a través de la crítica a la filosofía del Estado en Hegel. En su obra, el maestro del idealismo había tratado de acoger el constitucionalismo posrevolucionario pero rechazando las teorías contractualistas de la soberanía. Sobre la base de su idealismo dialéctico y apoyándose en un enfoque organicista, Hegel reconocía la separación entre Estado y sociedad civil como un producto histórico del aumento de la conciencia, mas para negar a la segunda una entidad autónoma: el «verdadero contenido y fin» del orden social era para él la «unión» entre estado y sociedad civil, tarea cuya iniciativa y culminación correspondían al primero, por ser «donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos» (Hegel, 1968 [1821]: § 258 - 212). La apuesta radical por la unidad en torno del Estado le llevaba a criticar en abstracto la división de poderes como una fórmula de relación entre instituciones que, al estar basada en la mutua limitación, produce «un equilibrio general, pero no una unidad viviente» (Hegel, 1968 [1821]: § 272 - 230).

Pese a todo este aparente empeño reconceptualizador la apuesta política de Hegel no dejaba de ser por una «monarquía constitucional» como forma de gobierno, que en su esquema era presentada como un producto netamente moderno que había sobrepasado «[l]a antigua división de las organizaciones estatales en monarquía, aristocracia y democracia». En otras palabras, Hegel planteaba que el lenguaje de la constitución mixta remitía al pasado, a un tiempo en que «*la unidad sustancial* aún indivisa» del estado aún «no ha alcanzado su *diferenciación interna* [...] y por tanto la *profundidad y racionalidad concretas*» que según él adquiriría con la «monarquía constitucional» (1968 [1821]: § 255 - 210), énfasis en el original). Desde esta perspectiva, los componentes de la tríada Monarquía-Aristocracia-Democracia debían todo lo más entenderse como distintos «momentos» de un proceso histórico de toma de conciencia del Estado como totalidad, y de la unidad del orden en torno de él. En consecuencia, Hegel planteaba a las claras que los debates tradicionales sobre las formas de gobierno –tanto la preferencia por una u otra forma cuanto cualquier combinación de ellas–, resultaban ociosos e indiferentes ante el avance de la Historia.

Aunque la propuesta tratase de presentar la constitución mixta como una retórica obsoleta, Hegel abrazaba para sus propios fines las meta-concepciones

subyacentes a los elementos componentes de la tríada. De hecho, toda su apuesta consistía en intentar acumular en la Monarquía –rebautizada ahora como «monarquía constitucional» para adaptarla al contexto posrevolucionario, e identificada con el Estado como ente abstracto totalizante unificador de la diversidad propia de una sociedad moderna– los atributos propios de los otros dos elementos o dimensiones del ideal tradicional del gobierno mixto. Consideraba así «equivoco» que «por ser la conciencia de la virtud la forma sustancial de la república democrática, esa condición sea superflua o esté ausente en la monarquía» (233), y lo mismo sucedía con la moderación como rasgo moral de la aristocracia.

En suma, Hegel no solo no abandonó el lenguaje de la constitución mixta sino que, en su aspiración a fundar una filosofía del derecho al servicio de un proyecto político desactivador de la carga emancipatoria de la ciudadanía, contribuyó activamente a centrar la discusión sobre cuestiones de derecho constitucional en los principios –monárquico, aristocrático y democrático– subyacentes a los conceptos de la tradición, para lo cual no dudó en poner en circulación lo mejor de la dialéctica y de la reflexión organológica. En su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* de 1842, Marx adoptó la misma actitud en relación con su propia epistemología: desplegó su concepción de la crítica –actividad que, según declaraba, a diferencia de la Idea de Hegel «no se considera *a sí misma* como *fin*, sino solo como medio» cuyo «*pathos* sustancial es la *indignación* y su obra esencial la *denuncia*» (Marx 2010 [1842]: 10, énfasis en el original)– con objeto de señalar de modo implacable las incongruencias y tautologías, así como las mistificaciones en que había incurrido el planteamiento de Hegel en relación con la teoría del Estado.

De manera general, Marx partía de incorporar las innovaciones del pensamiento del maestro, cuyo «gran progreso» consistía en «considerar el Estado político como organismo, viendo por consiguiente la diversidad de los poderes como una distinción viva, racional y no anorgánica» (2010 [1842]: 76), pero en cambio rechazaba que Hegel «hace de la Idea el sujeto, concibiendo las diferencias y su realidad como desarrollo y resultado de la Idea, cuando la verdad es lo contrario: que la Idea tiene que ser desarrollada a partir de sus diferencias reales» (77). De modo más concreto, fue haciendo avanzar su enfoque materialista señalando las recurrentes antinomias de Hegel entre lo real y lo formal, lo material y lo ideal en el despliegue de su dialéctica organicista acerca del Estado. Argumentaba así que «no hay ni habrá nunca un puente para poder pasar *de la idea universal de organismo a la idea precisa de organismo estatal o de Constitución*» (80). Esta afirmación le permitió arremeter contra la manera como Hegel definía los distintos poderes del Estado, lo cual implicaba entrar de lleno en el lenguaje de la constitución mixta.

«Aunque Hegel querría mostrar que el Estado necesita *un* individuo como representante de su unidad individual, no consiguió deducir el *monarca*» (94): en efecto, frente a la pretensión de Hegel de distinguir a la Monarquía como encarnación de lo universal y de la unidad, Marx subrayaba su «*ser social*» (88), distinguiendo entre la persona del rey y la institución monárquica. En tanto que individuo, el monarca no podía escapar a su condición de ser «dentro del Estado el factor de la *voluntad individual*, de la autodeterminación infundada, del capricho»; en tanto que encarnación de una institución, en cambio, «el monarca es soberano», pero lo es «en cuanto representa la unidad del pueblo, de modo que por sí mismo no es más que representante, símbolo de la soberanía popular» (95). La conclusión era demoledora para el idealismo hegeliano, que quedaba literalmente dado la vuelta: «El Estado es una abstracción. El pueblo es lo único concreto».

Como puede apreciarse, al articular su materialismo en construcción Marx hacía gala de familiaridad con el lenguaje de la política; también de un abordaje sistemático en relación con la constitución mixta. Esto le permitió entre otras cosas posicionarse ante la supuesta obsolescencia del ideal del gobierno mixto y el debate sobre las formas de gobierno. Lo hizo en principio asumiendo la visión de Hegel del Estado como un organismo en progreso de diferenciación, solo que de nuevo dándole la vuelta para adecuarlo una filosofía materialista de la Historia: «En la monarquía, democracia, aristocracia originarias todavía no hay una Constitución distinta del Estado real, material o sea del resto del contenido vital del pueblo. El Estado político todavía no se presenta como la *forma* del Estado material» (103). Al igual que para Hegel, la conclusión parecía ser que el ideal de la constitución mixta debía ser considerado un atavismo histórico.

De la mano de su trastocamiento materialista, no obstante, Marx estaba literalmente revirtiendo el movimiento iniciado por Hegel de concentrar los atributos de las tres formas puras de gobierno en la Monarquía; más exactamente, lo que estaba efectuando era, con las herramientas de la crítica anti-metafísica y manteniendo la perspectiva organicista, un vaciamiento total del principio monárquico:

«En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del demos total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo [...] La democracia es el género constitucional, la monarquía una especie y además mala. La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido». (99)

Al desposeer a la Monarquía de sentido desde el terreno epistemológico, Marx daba los primeros pasos de una reapropiación de la gramática de la constitución mixta para fines políticos radicales.

La burguesía, una Oligarquía tiránica

En el caso del concepto de Aristocracia, las posibilidades de reapropiación estaban más servidas de antemano. Marx se benefició para empezar de una redefinición crítica de esta categoría que había con rapidez irrumpido en la esfera pública transnacional desde la década de 1820. En efecto, muchos publicistas y académicos implicados en la crítica a la metafísica constitucional se habían centrado en las relaciones entre fuerza y derecho en la justificación de la propiedad. Esto les llevaba directamente al concepto de Aristocracia. En Francia, los saintsimonianos estaban acuñando una noción de «capacidad» como medio para distinguir entre propiedad legítima e ilegítima, lo que les permitía distinguir a «las clases superiores que se forman en todas las naciones por una consecuencia natural del desarrollo de la especie humana» respecto de «las familias que poseen los poderes públicos, no por delegación del pueblo, sino por un monopolio adquirido a viva fuerza» (Comte, 1836 [1827], IV: 217; en general sobre el concepto de capacidad en ese contexto, Kahan, 2003: 21-150). Por su parte en Inglaterra, la filosofía utilitarista había también venido desestabilizando la legitimidad de la aristocracia por medio del argumento de que el privilegio y la renta no podían ser fundamento de ninguna comunidad política virtuosa y progresiva (Schofield, 2006: 137-170).

A través de estos debates la categoría de aristocracia iba adquiriendo connotaciones sociales y económicas, si bien al precio de desdibujar la definición original de Aristocracia de la constitución mixta como una forma de gobierno y una dimensión o elemento en toda constitución de virtud y excelencia. La postura más habitual era deslegitimar por obsoleta a la aristocracia entendida como clase social heredada del Antiguo Régimen. Al tiempo, sin embargo, se abría paso una definición de su contra-concepto –oligarquía– en tanto que emergente categoría de análisis social: vinculado al empleo de la violencia, al privilegio y a la condición de rentista que vive del trabajo ajeno, el concepto podía ser empleado para dar nombre a realidades del presente, especialmente en territorios donde los efectos de la industrialización eran más palpables en términos de concentración de capital.

Así, desde la década de 1830 los liberales radicales ingleses comenzaron a elaborar una descripción de los propietarios de fábricas y negocios como una suerte de minoría plutocrática de «*millocrats*» [«fábricócratas»], «*cotton lords*» [señores del algodón] o «*steam aristocracy*» [aristocracia del vapor] cuyas actividades comportaban la imposición de una «tiranía del dinero» a través de la usurpación y monopolización de la propiedad y la expropiación de los trabajadores manuales (Stedman Jones, 1989: 86-174). Marx se beneficiaría de esta transferencia de lenguaje desde el contra-ideal de la constitución mixta al campo

económico y empresarial, que se mantendría en el corazón de la retórica del movimiento Cartista inglés a lo largo de la década de 1840. Otra vía de transformación semántica procedió de la Liga de los Justos y de la Joven Alemania, las dos organizaciones concurrentes de alemanes exiliados en París con las que Marx entabló relaciones desde finales de la década de 1830. Ambas habían venido demonizando a una «aristocracia del dinero» que también resonaba en la obra de Lamennais, el muy popular escritor francés que trató de reconfigurar el socialismo para compatibilizarlo con la antropología moral del cristianismo (sobre las organizaciones de alemanes, Lattek, 2002; sobre Lamennais, Milbach, 2018). Por último, la denuncia del privilegio y el monopolio atravesaba en particular la obra *La Humanidad como es y como debería ser*, de Wilhelm Weitling, que sería adoptada como programa oficial por la Liga de los Justos tras su publicación en 1839 (sobre Weitling y Marx, Mülhestein, 1948).

Estas fuentes ofrecen pistas sobre la familiaridad que pudo tener Marx con la recomposición del campo semántico de aristocracia operada antes de mediados del siglo XIX. Ahora bien, todas estas calificaciones negativas acerca de las elites posrevolucionarias tendían a mezclar novedosamente lo económico y lo político pero para en última instancia reproducir una perspectiva más bien tradicional acerca de la naturaleza del poder de aquellas y sus prácticas sociales. El problema que estas percepciones arrastraban al nuevo contexto era que la burguesía no podía pasar simplemente por otra aristocracia en auge al viejo estilo, por la sencilla razón de que los medios de producción y de distribución que controlaba no eran ya los de la tierra —un factor económico de naturaleza inmóvil, y que no podía experimentar aumentos de productividad enormes medibles en términos de incrementos del excedente social resultante— sino que dinamizaban toda una economía de mercado, lo cual permitía a la burguesía, al controlar la inversión de capital, desarrollar las fuerzas productivas, sin duda en beneficio propio como clase, pero expandiendo al hacerlo también los recursos económicos en general; por otro lado, dado que la burguesía no se legitimaba por medio del privilegio jurídico, su poder no se hacía manifiesto por medios formalmente políticos.

A la hora de explorar de manera satisfactoria esta complejidad, una fuente crucial de inspiración para Marx provino de su colega y amigo Friedrich Engels. En sus escritos de comienzos de la década de 1840, Engels proporcionó a Marx intuiciones relevantes para percibir la propiedad privada con un «privilegio» irrestricto y generalizado —al lado del cual «todos los demás privilegios se borran»— impuesto una vez que los privilegios del Antiguo Régimen habían sido desbancados en nombre de la libertad y la igualdad ante la ley (Engels, 1979 [1845]: 372). A partir de su experiencia personal como heredero de un empresario

industrial de Manchester, Engels podía con autoridad contribuir a identificar a la clase empresarial con un tipo distintivo de aristocracia que convertía a los hombres en esclavos de una manera novedosa, no por medio de su adscripción a la tierra y el empleo de la violencia sino por medio de su vinculación a la producción en régimen de dependencia por el mercado, cuya expresión última de alienación se hallaba en la acumulación de capital realizada a costa de su sobre-trabajo. Este fue de hecho el leit-motiv de su estudio sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, que se hacía eco de las aproximaciones radicales al funcionamiento de la fábrica y hablaba abiertamente de un interés privado convirtiéndose en un principio general que reproducía la dominación de la propiedad.

Marx fue suplementando estas dinámicas semánticas y terminológicas al tratar de comprender la especificidad de la burguesía como clase. Esta no podía simplemente pasar por una Oligarquía ilegítima de la tradición: su dominación constituía también una tiranía, con ramificaciones políticas evidentes aunque históricamente distintivas. A primera vista, esto quería decir que podía ser clasificada desde el lenguaje de la política en general, y que el de la constitución mixta en particular le era aplicable por partida doble. Desde una mirada más crítica, sin embargo, lo que se constataba era que en el repertorio tradicional no existía ninguna categoría capaz de hacerse cargo de la complejidad de la burguesía, que solo podía ser adecuadamente definida a través de una fórmula conceptual por acuñar que combinase las dimensiones socio-económica y político-cultural de la actividad de las clases. Tal vez por ello en sus escritos primeros Marx no recurrió al empleo de la categoría de oligarquía procedente del contra-ideal del gobierno mixto según la tradición. En cualquier caso, el seguimiento por parte de Marx de las reorientaciones semánticas en el campo de aristocracia es innegable, y terminarían aflorando más adelante. Así, una definición moderna de Oligarquía aparece de forma casi modélica en la afamada afirmación del *Manifiesto comunista*: «El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa» (Marx y Engels, 2005 [1848]: 158). Y es que muchos de estos desarrollos conceptuales se condensarán finalmente en el panfleto que Marx escribió con Engels en las primeras semanas de 1848; pero algunos se pueden rastrear ya en trabajos previos de Marx, como *La ideología alemana* (1845-47) y *La miseria de la filosofía* (1846).

El capitalismo, Anarquía como sistema

Una combinación de tiranía y oligarquía no era en principio un diagnóstico muy diferente del que otros radicales que abogaban por la igualdad y la democracia podían ofrecer en aquel contexto. La originalidad de Marx no procedería

de la identificación del capitalismo meramente con un orden impuesto políticamente desde arriba y desde fuera a las clases populares sino de una aproximación más bien contraria y complementaria de esta en términos analíticos: como un desorden reproducido a través de la economía desde dentro de la misma estructura social. Tampoco era una originalidad la denuncia de una oligarquía viciosa y corrupta capaz de imponer su interés particular sobre los fines colectivos de la humanidad: la singularidad del pensamiento de Marx residiría en señalar la capacidad de la burguesía de instituir el interés particular como lazo social de toda la sociedad en su conjunto. Pues bien, la vía por la que Marx comenzó a construir esa compleja aproximación retrotrae de nuevo a la gramática de la constitución mixta: lo hizo elaborando a partir de la categoría de Anarquía, que en la tradición aparecía como un contra-ideal extremo de la Democracia, y expandiéndolo más allá del terreno de la política, por la economía y hasta el conjunto del orden social moderno.

Al igual que para una parte importante de los emergentes radicales europeos, para el primer Marx el predominio de la propiedad privada, además de generar nuevas desigualdades de efectos dramáticos que afectaban al conjunto de la sociedad, tenía consecuencias antropológicas de enorme consideración: escindía al sujeto entre un ciudadano y un individuo particular. Para quienes asumían esta línea de interpretación de la dinámica de la modernidad, los efectos de dicha escisión necesariamente irían haciéndose tan evidentes como incontrolables a escala macro, pues los esfuerzos individuales por reproducir ese orden de cosas provocaban una guerra de todos contra todos entablada en torno de las relaciones de mercado. La descripción habitual del funcionamiento del mundo desde este argumentario en clave moral alcanzaba dimensiones cuasi-religiosas, pues hacía que el dinero apareciese como una suerte de nueva deidad, mediando todas las relaciones humanas y por tanto impidiendo no solo la armonía social sino también el acceso por parte de los individuos al verdadero significado de la vida social y el deseo personal. Para situaciones así, la cultura europea contaba con el largo repertorio del milenarismo, pero también con conceptualizaciones desde la tradición política. En efecto, incluso después de que las teorías del derecho natural inventasen la ahistórica noción de «estado de naturaleza», la idea de un caos generalizado, más allá incluso de la guerra civil, había venido siendo definida empleando del concepto de anarquía, a menudo vinculado con el término «oclocracia», a su vez uno de los contra-conceptos de Democracia en la tradición (i.e., así sucedió durante la Guerra civil inglesa de mediados del siglo XVII, Glover, 1999; ya para el siglo XIX, Ferreira, 2013).

Con el avance de los sistemas constitucionales liberales, la anarquía adquirió un sesgo crecientemente social: por medio de su empleo retórico se anticipaban

aquellos escenarios de crisis –más bien imaginados que experimentados– susceptibles de afectar a la fragua misma del orden social; de ahí también el auge del neologismo «anarquista» con el que muchos radicales comenzaban a auto-nombrarse ante la opinión pública. La categoría se difundió asimismo por otros campos semánticos, especialmente el de la cultura y en relación con la dinámica temporal de las ideologías y cosmovisiones. John Stuart Mill, por ejemplo, se refería a su tiempo a comienzos de la década de 1830 como un escenario de «anarquía intelectual» al no haber las nuevas doctrinas desplazado del todo a las viejas y tampoco haber los errores de estas sido arrinconados por nuevas verdades (Mill, 1831). Marx hizo uso de ella de forma idéntica a esta todavía una década más tarde: en una carta a Arnold Ruge –representante de los Jóvenes Hegelianos– de septiembre de 1843 destacaba que en su país natal Alemania, en la medida en que «todo es violentamente reprimido», había estallado «una verdadera anarquía del espíritu», que Marx identificaba con «el régimen de la estupidez misma» y que afectaba a los propios gobernantes, los cuales se hallaban asimismo sumidos en un estado de «anarquía general» al verse obligados a confesar que carecían de «una idea exacta de lo que se trata de conseguir» con las reformas (Marx, 1982: 457 y 458 respectivamente).

Estos empleos de anarquía remitían todos a una semántica de caos en el sentido de ausencia de dirección, de unidad o de coordinación; contenían en ese sentido ecos de la matriz de significado del principio monárquico del ideal de la constitución mixto, debidamente dados la vuelta. Por otro lado, en los primeros escritos económicos, de 1844 –denominados «económico-filosóficos» en expresión de su deuda con la primera formación de Marx–, hay una aplicación del término para calificar la economía de mercado: «la anarquía de la llamada libre competencia, con sus constantes fluctuaciones y estancamientos (Marx, 1982: 565). Esta acepción no era tampoco particularmente original: se estaba igualmente difundiendo entre los radicales de la época que se incursionaban en la economía política; tampoco era distinta de las anteriores en cuanto a matriz referencial de significado.

Ya juntos en colaboración, sin embargo, Marx y Engels agregaron esta última transferencia de un campo semántico a otro a los otros desarrollos y reorientaciones que hemos visto producidos en los significados de conceptos clave del universo social, político y jurídico. El resultado, recogido en *La sagrada familia*, resultó profundamente rompedor:

«La *anarquía* es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los *privilegios* que distinguen, y la *anarquía* de la *sociedad burguesa* es la base del *estado de cosas público* moderno, como el estado de cosas público es, a su vez, lo que garantiza esta anarquía».

(Marx y Engels, 1982 [1843-1844]: 184, énfasis en el original)

Ya solo el hecho de que anarquía aparezca subrayado en el pasaje es muestra de la relevancia que Marx y Engels concedían a esas alturas de su formación intelectual al concepto como categoría sintética de todos los procesos significativos desplegados con la sociedad moderna. La anarquía aparecía elevada a condición de ley, *instituida*, y a la vez como rasgo distintivo, *constitutivo*, de la sociedad construida por la burguesía, la cual por su parte aparecía como un grupo social superador de los viejos privilegios —expresivos de distinción— para generar así el orden *moderno*, que garantiza a su vez la *reproducción* de la anarquía.

La retórica circular del texto añade aún más señales sobre la influencia de la gramática del gobierno mixto en el pensamiento del primer Marx. Pues resulta perfectamente legítimo resumir este pasaje diciendo que el orden moderno aparece en él encarnando las cualidades negativas de los tres elementos o partes de un gobierno o constitución mixta: Tiranía, Oligarquía y Anarquía. Constituye, visto así, un contra-ideal distópico en toda regla.

Solo que con una diferencia bien significativa. En la tradición, todas las formas de gobierno que resultaban de la degradación de las versiones virtuosas se hallaban expuestas a corrupción, como lo estaban sus contrapartes, y eran por tanto consideradas igualmente contingentes y evanescentes. En este pasaje de *La sagrada familia* lo que se sugiere es que el orden moderno parece que viene a enquistar el despotismo normativo, la oligarquía excluyente y la anarquía auto-reproductiva en un sistema duradero al estar dotado de un mecanismo autónomo de reproducción. La única palabra que falta para ofrecer una síntesis altamente gráfica de lo que después para el marxismo sería el capitalismo es justamente el término «capitalismo», cuyo lugar aparece ocuparlo por ese «*estado de cosas público*» que una vez más delata la influencia de la filosofía del derecho en el pensamiento del primer Marx, antes de su zambullida en la economía política.

Sea como fuere, en esta distopía moderna de primera hora, en principio inescapable, la ley garantiza la anarquía y la anarquía es la ley: en sus propias palabras, anarquía y Estado —un estado organizado como una tiranía oligárquica— «se condicionan mutuamente». En otras palabras, el orden social moderno que esbozan aquí Marx y Engels no es un completo desorden, un caos tan ingobernable como incomprensible: existe una lógica subyacente a esta anarquía, pero esta requiere para ser críticamente comprendida y explicada de una epistemología sistémica, condición *sine qua non* de su superación.

También en este terreno del método de conocimiento Marx y Engels se mostrarían profundamente desafiantes e innovadores; con todo, en las trazas de su apuesta es posible rastrear el marco epistémico del ideal del gobierno mixto, cuyos fundamentos eran deudores de la tradición de representación del Cuerpo

Político (Kantorowicz, 1985 [1957]). Especialmente Marx iba a desarrollar en esos años una acabada perspectiva holística y organicista acerca de las relaciones sociales que se nutrió también de otros orígenes convergentes. Una de sus filiaciones holísticas provino de la crítica a la llamada «Izquierda hegeliana», en torno de la cual él y Engels avanzaron desde mediados de la década de 1840 en una comprensión omni-abarcante de la sociedad civil –en sus palabras, «las condiciones materiales de vida»– entendida como un «poder material erigido sobre nosotros, sustraído de nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos» (Marx, 1970 [1845-1847]: 34-35). En otros pasajes de *La ideología alemana* hablaban ya de un «sistema automático» capaz de imponer «en todas partes las mismas relaciones entre las clases de la sociedad» (1970 [1845-1847]: 69). La comprensión sistémica aplicada a la economía de mercado se beneficiaría en Marx también de las reflexiones de Weitling sobre las causas de la desigualdad, que llevaron a acuñar la noción de un «sistema monetario» que gobernaba la distribución de la riqueza y el trabajo (Stedman Jones, 2005: 30).

En cuanto a la aproximación organicista, Marx retuvo del «espíritu» de Hegel la noción de una sustancia «absoluta» y única cuyas partes eran interdependientes y estaba dotada de auto-moción. Percepciones organicistas de la Historia y de la realidad social llegaron también por su parte a Marx a través de sus lecturas de Moses Hess, colega comunista que no pertenecía al círculo de los Jóvenes Hegelianos pero que había estado muy intensamente influido por la aproximación dialéctica a la historia elaborada por el aristócrata polaco August Cieszkowski en su tratado *Prolegomena a la historiosofía* de 1838 (Franco Barrio, 2002). Cieszkowski adaptó la tradición del milenarismo a la teoría de la auto-conciencia humana a través de una perspectiva sobre la acción colectiva.

Toda esta percepción holística y orgánica que Marx comenzó a predicar acerca del cuerpo social tendría su prueba de fuego en su disputa con Max Stirner. Con su *El individuo y su propiedad*, Stirner forzó a Marx a defenderse de las acusaciones de caer en una nueva ontología, llevándole a asumir una noción extrema de «lo social» como entidad autónoma impuesta sobre la voluntad individual y sobre el conjunto de sus realizaciones culturales; la respuesta de Marx y Engels en *La ideología alemana* sería la seminal sentencia: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels, 1970 [1845-1847]: 26). Con todo, fue probablemente en su *Miseria de la filosofía* de 1847 –la diatriba escrita contra la aproximación en clave moral de Proudhon a la propiedad– donde desplegó una concepción ya plenamente sistémica de las relaciones de propiedad, que demandaban a su vez una reconstrucción intelectual sistemática (Mäder, 2011).

Esta epistemología se convertiría en uno de los rasgos esenciales del futuro marxismo. De acuerdo con ella, era la naturaleza sistémica misma del capitalismo la que ponía en funcionamiento las condiciones de su propia destrucción. Marx aplicó la dialéctica hegeliana a su perspectiva materialista sobre las relaciones de propiedad con el fin de argumentar que la única alternativa a la anarquía oligárquica y tiránica del capitalismo procedía de la clase misma que en sí constituía la negación y lo opuesto a la propiedad. Ahora bien, al operar así estaba implícitamente dando continuidad al imaginario heredado de la constitución mixta. En efecto, en consonancia con la lógica de la *anakuklosys politeion* de los clásicos, la emancipación política de los proletarios modernos podía ser anticipada, y por razones que tenían que ver con una esperable crisis en el sistema establecido de dominación y explotación burguesa. Como Marx y Engels dejaron poco después escrito en *El manifiesto comunista*, —empleando de hecho una retórica que unía la moderna economía política con la antigua clasificatoria social a través de un discurso altamente político—: la burguesía «no es capaz de dominar porque no es capaz de asegurarle a su esclavo la existencia, ni siquiera en el marco de la esclavitud» (Marx y Engels, 2005 [1848]: 167). En este caso, sin embargo, la emancipación proletaria no significaría el retorno circular a un orden anterior, pues el funcionamiento del capitalismo había producido la antítesis de la explotación y dominación de la burguesía. Sobre un esquema de progreso histórico de la Humanidad, la dialéctica permitía aventurar una síntesis cargada de expectativa; ahora sí, el horizonte esbozado finalmente desbordaba el marco de la constitución mixta y sus posibles contra-ideales.

En pos de la Democracia proletaria

Todo este futuro promisorio era posible porque de acuerdo con Marx y Engels una clase obrera privada de los medios autónomos de producción y subsistencia —que ellos acertaron a anticipar como una realidad en ciernes— iba a ir expandiéndose por todo el planeta de la mano de la acumulación de capital, la expropiación y la dinámica de la economía de mercado. Ahora bien, la revolución podía llevarse a cabo con éxito debido en última instancia a que, al igual que sucedía con la plebe o el populacho en la tradición política occidental, el proletariado encarnaba tanto la fuerza como la cantidad, los atributos del principio democrático según la gramática del gobierno mixto. Además de esto, Marx se hallaba imbuido de una percepción romántica de las masas en acción, y venía situando su capacidad de encarnar el espíritu de los tiempos dentro de una comprensión de la soberanía popular en clave republicana (Moscoso y Sánchez León, 2017).

El problema heredado no estaba por tanto para Marx en la agencia revolucionaria sino en la concepción tradicional de Democracia transmitida desde la gramática de la constitución mixta. Incluso cuando invocaban su versión «pura», las interpretaciones contemporáneas de democracia elaboradas desde las filas radicales se estaban volviendo obsoletas o auto-limitadoras de cara a ir más allá de una sociedad capitalista moderna que subordinaba la voluntad de la mayoría al poder de los propietarios y que de hecho volvía invisible la explotación del hombre por el hombre. La alternativa se hallaba en una redefinición de Democracia de un modo radical, con el fin no solo de equipararla a la participación colectiva en la definición y toma de decisiones para el bien común sino de superar la distinción entre sociedad civil y Estado instituida por el capitalismo sin por ello regresar al tipo de ensamblaje propio del superado Antiguo Régimen.

También para su primera conceptualización de la Democracia, Marx recurriría al ideal del gobierno mixto, si bien de nuevo para producir desarrollos decisivos que iban más allá de él. Ya en la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, se sirvió del contraste entre formas y principios para re-significar la democracia en clave constitucional moderna: «En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia tenemos la Constitución del pueblo» (Marx, 2010 [1844]: 99). Merced a este enfoque y a su alejamiento de la metafísica jurídica hegeliana, estaba anticipando también futuros argumentos acerca de la relación entre el derecho y la antropología revolucionaria: el «distintivo de la democracia» es que «el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la *existencia del hombre*; en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la *existencia de la ley*» (2010 [1844]: 100). Ahora bien, en la medida en que la democracia «es el *enigma* descifrado de todas las Constituciones» (99), entonces «[t]odas las otras formas de Estado son el Antiguo Testamento de la democracia» (100).

Al igual que en otras facetas de su discurso, el pensamiento crítico y radical de Marx terminó desbordando el marco de la constitución mixta. Incluso la alternativa que imaginó para el período de transición al comunismo —la *dictadura del proletariado*—, aunque conservaba el olor de las aproximaciones tradicionales a las formas políticas y sus mezclas ideales, se alejaba de ellas. Marx fue más allá de las definiciones preexistentes entre los liberales radicales, como la de Cabet y su propuesta de un dictador al que se otorgarían poderes absolutos hasta culminar la superación del capitalismo, y otras perspectivas similares como la defendida por Weitling. Al igual que para los clásicos, también para Marx la dictadura del proletariado era vista como una solución temporal, una fase necesaria pero para ser eventualmente sobrepasada. Su fuente de inspiración en este caso no sería tanto la noción clásica de dictadura, sin embargo, cuanto

una de las contra-imágenes negativas de la Democracia: la Demagogia –no por casualidad directamente emparentada con la de Anarquía, de la que a menudo era considerada sinónimo o antesala– que en la gramática del gobierno mixto consistía en una especie de gobierno popular en el que la agencia plebeya dominaba los asuntos públicos (Sánchez León, en prensa).

Está fuera de duda que la definición de dictadura del proletariado en Marx retenía las cualidades de unidad y coordinación atribuidas al principio monárquico en la tradición política occidental, pero debidamente recuperadas por el pueblo; también implicaba un ejercicio del poder de una parte de la sociedad, pero en este caso de mayorías sociales sobre minorías. No era por tanto una tiranía ni tampoco una oligarquía. Tampoco obviamente una anarquía. Desde luego supondría la imposición de poder, pero desde la perspectiva de este texto, semejante prospectiva no podría compararse con el mantenimiento de la anarquía auto-reproducida de una oligarquía tiránica, que es, sintetizando, la manera en que Marx definió el capitalismo antes de embarcarse en la redacción de *El Capital*.

Conclusión

Esa definición del capitalismo, y en general todos los grandes asuntos que atrajeron la atención de Marx hasta la redacción de *El manifiesto comunista* con su colega Friedrich Engels, se entienden mejor cuando son interpretados desde la perspectiva del ideal de la constitución mixta que, todavía en el tiempo de la formación intelectual y el posicionamiento ideológico de Karl Marx, constituían el principal repositorio de lenguaje de la tradición política occidental. Una afirmación así solo es un descubrimiento en la medida en que llama la atención sobre lo mucho que esa gramática elemental de la política moderna ha pasado desapercibida a los estudiosos tanto de la obra de Marx en particular como de la cultura política del liberalismo decimonónico en general. La propia formación de Marx, la de corte académica y la ideológica, han quedado así atrapadas en la historia que cuentan de sí mismas las disciplinas –filosofía dialéctica y economía política– y las ideologías modernas, especialmente el socialismo. Esto se debe a su vez en gran medida a que nos falta una historia de la cultura política bajo el liberalismo que otorgue a la constitución mixta el lugar que alcanzó a ocupar como recurso para la formulación y la reflexión crítica acerca de los sistemas políticos y las constituciones de la época del liberalismo.

Una conclusión de este texto es que necesitamos otorgar más atención a los contextos, y a los lenguajes disponibles en ellos. Es cierto, sin embargo, que las tradiciones son normalmente experimentadas pero no siempre reflexionadas con distanciamiento, y la del gobierno mixto tiene la peculiaridad de que no llegó a continuarse en el siglo XX, en gran medida por el auge de la democracia una vez emancipada precisamente de la condición de elemento o parte del ideal

del gobierno mixto Es esa condición de tradición frustrada la que ha impedido reflexionar sobre ella después del siglo XIX.

Una segunda es que si aspiramos a seguir aprendiendo acerca de las condiciones de producción de la obra de Karl Marx y del significado que él daba a sus propios textos, es importante adoptar estrategias de investigación y análisis prospectivas. Como mínimo, una perspectiva desde el lenguaje tradicional de la política, conjugando la gramática de la constitución mixta, permite arrojar luz acerca de la manera y el proceso por el cual Marx fue dando sentido a una interpretación de la dinámica del capitalismo, la burguesía y el proletariado antes de embarcarse en el estudio sistemático de la economía política, ya en la década de 1850. La posteridad de *El manifiesto comunista* ha terminado volviendo opaco un universo semántico previo, cuya sistematicidad anuncia con todo la de *El Capital*.

Esta afirmación no está al servicio de la mera erudición. Una manera de describir el comunismo en Marx es de hecho como una imaginativa excrecencia del ideal de la constitución mixta puesto del revés y boca abajo, empleado como un marco desde el cual reflexionar acerca de un sistema distópico llamado capitalismo. La elaboración intelectual de ese producto tan singular finalmente llevó a Marx más allá de la tradición del gobierno mixto, pero desde luego no de una imaginación política con la que todavía hoy convivimos.

NOTAS

1. En adelante los tres términos se escriben en mayúsculas cuando aparecen empleados como conceptos relacionados con el ideal de la constitución mixta, distinguiéndolos de otros usos discursivos, especialmente como categorías analíticas genéricas, que irán en minúsculas. Lo mismo se hará en lo tocante a los tres términos que refieren a sus respectivos contra-conceptos.
2. Las citas de esta obra de Hegel se hacen por el apartado que estructura el texto y por la paginación de la edición empleada, separadas por un guion corto.

REFERENCIAS

- Althusser, Louis: «Marxismo y lucha de clases» [1971], https://www.marxists.org/espanol/althusser/.../1971_marxismo-y-lucha-de-clases.pdf.
- Appleby, Joyce: *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.
- Cabrera, Miguel A.: *A Genealogical History of Society*, Cham, Springer, 2018.
- Carsana, Chiara: *La teoria della «Costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990.
- Chambost, Anne-Sophie: «Socialist visions of direct democracy: The mid-century crisis of popular sovereignty and the constitutional legacy of Jacobins», en Douglass Moggach y Gareth Stedman Jones (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018: 94-119

- Cohen, Gerald A.: *La teoría de la Historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI/ Fundación Pablo Iglesias, 1986.
- Comte, Charles: *Tratado de legislación, o esposición de las leyes jenerales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos*, Barcelona, imprenta de D. Antonio Bergnes, 1837 [1827], 4 vols.
- Engels, Friedrich: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Júcar, 1979 [1845].
- Galcerán, Montserrat, «Una carta de Marx a su padre del año 1837», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía III*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1982-83, pp. 141-158.
- Galligan, Denis J. y Palmer, Claire: «Patterns of constitutional thought from Fortescue to Bentham», en Denis Galligan (ed.), *Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 1-49.
- Ferreira, Oscar: «‘La démocratie dans toute sa pureté’. Une longue histoire de la sortie en politique du concept d’ochlocratie (1780-1880)», *Revue de la Recherche Juridique* 147 (2013), <hal-01549827>.
- Franco Barrio, Jaime: «Estudio preliminar», en August von Cieszkowski, *Prolegómenos a la historiosofía*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002, pp. 11-63.
- Glover, Samuel D.: «The Putney Debates: Popular versus elitist Republicanism», *Past and Present* 164 (1999): 47-80.
- Hegel, George W. F.: *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968 [1821].
- Kahan, Alan S.: *Liberalism in XIXth-century Europe. The Political Culture of Limited Suffrage*, Basingstoke y Nueva York, Palgrave, 2003.
- Kantorowicz, Ernest: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 [1957].
- Kelley, Donald R.: «The metaphysics of law: An essay on the young Marx», *American Historical Review* 83 (1978), pp. 350-367.
- Kelly, George Armstrong: *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Lattek, Christine: *Revolutionary Refugees: German Socialism in Britain, 1840- 1860*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002.
- Lenin: «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1961 [1913], pp. 31-33.
- Loughlin, Martin: «The constitutional imagination», *Modern Law Review* 78/1 (2015), pp. 1-25.
- Mäder, Dennis: «The dialectic, history, and progress: Marx’s critique of Pierre-Joseph Proudhon», *Rethinking Marxism* 23/3 (2011), pp. 418-430.
- Matić, Ivan: «The concept of mixed government in Classical and Early Modern Republicanism», *Belgrade Philosophical Annual* XXIX (2016): 179-197.
- Marx, Karl: «Carta al padre» (1837), en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 5-13.
- Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010 [1844].
- Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marx, Karl y Friedrich Engels: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1967 [1843-1844].
- La ideología alemana*, Barcelona y Montevideo, Grijalbo/Pueblos Unidos, 1970 [1845-1847].
- El Manifiesto comunista*, Madrid, Turner, 2005 [1848].
- Mayer, Robert: «Marx, Lenin, and the corruption of the working class», *Political Studies* XLI (1993), pp. 636-649.

- Milbach, Sylvain: «Introduction», en Richard A. Lebrun y Sylvain Milbach y (eds.), *Lamenais: A Believer's Revolutionary Politics*, Leiden, Brill, 2018, pp. 1-32.
- Mill, John Stuart: «The spirit of the age», *The Examiner* (enero-junio de 1831), serie de 6 artículos.
- Milward, Bob: «Marx's critique of classical political economy», *Marxian Political Economy. Theory, History, and Contemporary Relevance*, Londres, Palgrave, 2000, pp. 38-51.
- Moscoso, Leopoldo y Sánchez León, Pablo: «Encrucijadas del entusiasmo: la transmisión de la identidad revolucionaria, 1789-1917» en Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917: La Revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017, pp. 53-82.
- Moulakis, Althanasius (2011): «Civic Humanism», en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic/>.
- Mühlestein, Hans: «Marx and the Utopian Wilhelm Weitling», *Science & Society* 12/1 (1948), pp. 113-129.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2005 [1840].
- Prutsch, Markus J.: *Making Sense of Constitutional Monarchism in Post-Napoleonic France and Germany*, Londres, Palgrave MacMillan, 2013.
- Rahe, Paul A.: *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992.
- Rivera García, Antonio: «La constitución mixta, un concepto político premoderno», *Historia y Política* 26 (2011): 171-197.
- Rogers, Daniel T.: «Republicanism: The career of a concept», *Journal of American History* 79 (1992): 11-28.
- Sánchez León, Pablo: «El espíritu más allá de las leyes: orígenes constitucionales (y metafísicos) de la imaginación sociológica, después de 1815», en Julio Pardos et al. (eds.), *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, pp. 847-857.
- Popular Political Participation and the Democratic Imagination in Spain, 1766-1868*, Londres, Palgrave, 2020 (en prensa).
- Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Stedman Jones, Gareth: *Lenguajes de clase. Estudios sobre la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
- «Introducción», en Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Madrid, Turner, 2005: 1-128.
- Taylor, Charles: *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Velde, Henk te: «Democracy and the strange death of the mixed government in nineteenth century: Great Britain, France and the Netherlands», en Jussi Kurunmäki, Jeppe Nevers y Henk te Velde (eds.), *Democracy in Modern Europe: A Conceptual History*, Londres, Berghahn Books, 2018 (en prensa).
- Viroli, Maurizio: *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, Akal, 2009.
- Wood, Ellen M.: *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2011.
- Wood, Neal: *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley y Los Angeles, The University of California Press, 1988.