

**La crisis de la representación como *anaciclosis* del capital:
una reconceptualización crítica de la noción antigua desde la comparación de
formaciones sociales.**

Resumen:

De cara a repensar como hecho estructural la crisis de la democracia representativa, y con ella el auge de opciones políticas alternativas, sobre todo reaccionarias, como la democracia iliberal y los modelos autoritarios, se reconceptualiza la noción de *anaciclosis* tal y como se la encuentra en distintas versiones en la teoría política clásica. Se trata de explicar este concepto por lo que tiene de específico al modo de producción antiguo, y así entender qué aplicabilidad tiene como concepto político en general, para así poder después realizar su traslado al contexto del modo de producción capitalista. Aunque como concepto de decadencia en Platón, Polibio o Cicerón se trate de uno especialmente propio a sus formaciones sociales, la idea de un ciclo político según la distribución del poder y las necesidades económicas podría encajar también con el carácter cíclico de la economía moderna: la puesta en peligro cíclica de las bases sociales de la democracia representativa.

Palabras clave:

Sistema representativo, anaciclosis, modo de producción antiguo, capitalismo, formación social

1 Graduado en Ciencias Políticas UCM, máster en filosofía política, ahora doctorando FPU también de Ciencias Políticas en la UCM. El tema de la tesis es el modo de producción antiguo considerado desde la Crítica de la Economía Política para explicar los modos de conciencia de esas formaciones sociales y, en concreto, su filosofía política.

Introducción

Como fenómeno ligado a la crisis capitalista, la crisis del modelo representativo-liberal que hemos dado en llamar democracia despierta un interés académico que no puede terminar de olvidar, aunque a veces querría, su compromiso práctico con los resultados. El investigador se ve obligado no solo a observar o modelar sino a participar normativamente y, sin que ello menoscabe el valor intelectual, poco sorprende que de la orientación de su compromiso se desgajen unos resultados teóricos u otros. No cabe aquí extenderse sobre ello, quizá luego a las preguntas o en conversación informal, pero esto es por ejemplo patente en las referencias que acompañaban la propuesta temática de esta mesa. En la mayoría de ellas la crisis democrática que vivimos toma una forma temporal lineal: sucesivas fases de desarrollo, sucesivos paradigmas dominantes de gobierno; es decir, una linealidad de los desarrollos políticos del modelo capitalista. Además, se trata moralmente la democracia y la crisis capitalista como ventana a un postcapitalismo cuya brutalidad o bondad no está escrita² (algo que tienen en común, como queda representado en esas obras, todo el espectro socialista utópico que va del anarquismo hasta la socialdemocracia). Esta idea, curiosamente, como esperemos que se entienda más tarde, es a la vez un impulso ideológico y el proceso de disolver toda ideología³.

Aunque cuando luego regresemos al momento presente rescataremos algunas de sus aportaciones, esta ponencia se propone un punto de partida distinto, que es la modelización del proceso de acumulación capitalista como ciclo (habitual tanto en muchos modelos economicistas-matemáticos como en los modelos críticos marxistas en el que esto encaja). Se trata en realidad de la noción dominante en la academia fuera del reducto de la filosofía y la teoría política, y es por tanto necesario agotarla exhaustivamente si se quiere generalizar la posibilidad de pensar utópicamente la superación de la crisis que indudablemente sí viven hoy las democracias. Así puede surgir la idea de teorizar estos vaivenes del modelo representativo en relación con las fases cíclicas del capital. Esto mismo se podría hacer haciendo referencia exclusiva al mundo moderno-contemporáneo, pero se hace demasiado aparente la intuición de que lo que este problema tiene de general tiene que ser interesante y puede ser informado por el estudio de formaciones sociales anteriores. Por ello, no está de más comprobar si en aquello que de general tenía el concreto ‘anaciclosis’ del mundo antiguo podría haber algo que arroje luz sobre la cuestión del concreto político capitalista. Es de esa forma que puede pensarse la crisis de la representación como una fase en la ‘anaciclosis del capital’.

2 Sólo algunos ejemplos de este voluntarismo: Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* (Presses Universitaires de France, 1997), 115; Miguel Abensour, *A Politics of Emancipation. The Miguel Abensour Reader*, ed. Martin Breach y Paul Mazzocchi (New York: Suny Press, 2024), 127; Nancy Fraser, *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond* (Verso, 2019), 24; Wolfgang Streeck, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, trad. Amoroto et al. (Traficantes de sueños, 2017), 29, 291.

3 El oyente no dejará de recordar cómo se describe el proceso de descubrir la realidad sólo a través del error, la enajenación que se conoce a sí misma, en Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso Books, 1989).

Ahora bien, no tendría sentido como punto de partida asumir que un concepto teórico perteneciente a la teoría clásica, como es esa sucesión cíclica de las formas de gobierno en el mundo de la polis (y el helenismo), sea simplemente cierto. Cualquier concepto teórico, más aún tratándose de uno filosófico o teológico más que de aproximaciones científicas, necesita comprenderse como un elemento ideológico (perteneciente a la ‘apariencia’). Es decir, la reconstrucción que se va a hacer aquí es la de la pensabilidad del concepto, una estructura ideológica más que una estructura en lo real. El problema no es si en el Capital se suceden los regímenes como en la Antigüedad o no, sino qué se da en la estructura de lo real de ambos mundos para que en ambos mundos haya una proclividad a pensar el tiempo de lo político circularmente. De manera concomitante, la solución parece ser saber de qué manera esta noción ideológica corresponde con el mundo y de qué manera puede ser superada por otra que ‘rompa el ciclo’, es decir, demuestre su evitabilidad. En nada de esto participan los procedimientos etimológicos ni genealógicos. La circularidad de los sistemas antiguos es tanto una racionalización de ciertos movimientos históricos que requerían conceptualización, como el resultado de otros movimientos de la teoría que son previos al descubrimiento de la necesidad de resolver ese problema de la circularidad de la historia en el modo antiguo. Más claro: el ciclo mismo se enuncia según una clasificación que no debiera considerarse directamente apropiada a la verdad de los sistemas políticos antiguos. Se hace pues ineludible desgranar la lógica del concepto por lo que resultaba como abstracción real y nada más, sin sus otros hilos ni encajes, de modo que se hagan aparentes las antinomias que contiene, las antinomias que es, y por tanto después poder identificar las contradicciones en lo real que están reflejadas en ellas.

En lo que sigue se trabaja adoptando la perspectiva de la Crítica de la Economía Política, pero no para defender las tesis que tradicionalmente se considerarían apropiadas u obvias como deducción de la supuesta ‘teoría de la historia’ (es debatible que exista tal cosa en la obra madura de Marx, es decir, después de desarrollar el método materialista histórico). El tema necesita esquivar el voluntarismo y el determinismo; la ausencia de determinación como experiencia espontánea del albedrío, y la necesidad total como experiencia espontánea de la enajenación. Aunque suene a chiste, el marxismo es de por sí una tercera vía entre la academia liberal y la academia marxista. Esta vía plantea la necesidad de constituir una ciencia de la revolución cuya base es la historiografía. Ello abre la puerta a ver los fenómenos cíclicos de la política capitalista como potencialidades de los ciclos económicos, cuya forma de determinación será ilustrada a través de la observación del hecho análogo en la formación social antigua.

Breve repaso de la *anaciclosis* en la teoría política antigua

No puede decirse que haya un sentido común generalizable a todos los autores antiguos, así que ni mucho menos que esa idea fuera realmente universal para todo el mundo. Quizá es más fácil encontrarlo para los romanos que para los griegos, por el carácter ecléctico de su teoría y la preponderancia del estoicismo, pero aquí la amplia difusión del epicureísmo también lo descartaría. No obstante, descartando a Lucrecio y el materialismo pre-moderno del cual no tiene sentido ocuparse aquí porque no fue dominante ni repercutió tan ampliamente en la Antigüedad, sí puede hablarse de cierta unidad de planteamientos a este respecto entre el idealismo realista absoluto de Platón, el y el idealismo empirista de Aristóteles o Polibio. En esta parte solo se destacan algunos rasgos de las exposiciones de cada autor antes de extraer algunas tendencias generales.

Comenzar por Platón sería algo arbitrario si no fuera porque las referencias anteriores a la discusión sobre formas de gobierno y la manera en que se suceden no son tan sistemáticas, como en Heródoto, o no se conservan. Simplemente es el primer texto conservado suficientemente como para realizar inferencias. Así, incluso si en *República* encontramos la intuición de una sucesión regular entre formas de gobierno sugiriendo que se trata de un movimiento cíclico, no llega a explicitarse circularidad del mismo y tampoco se narra la transición entre última y primera forma. Platón trata cinco ‘especies’ que dice ‘dignas de mención’, es decir, su categorización no tiene visos de ser exhaustiva, y sin embargo en ella parecen agotarse los modos morales del hombre: es la vida feliz y mejor y la infeliz y peor lo que se propone averiguar como medida del buen gobierno (la medida del gobierno en la virtud y no en la eficacia del mismo)⁴. Para lo que nos ocupa resulta interesante la convivencia de dos causalidades en su explicación. Primero, el cambio de régimen se explica a través del disenso entre los poderosos, y el cambio moral se da como la personalidad adecuada, la personalidad creada en cada tipo de ciudad. Es decir, hay un hombre bueno y justo en la aristocracia, y el cambio moral se da con los cambios de gobierno, y no al contrario. Segundo, exactamente lo contrario. Una explicación de orden místico en la que se da un movimiento circular de la ‘fecundidad e infecundidad de almas y cuerpos’⁵. Así se reúne el mito de las eras de la humanidad (oro, plata, bronce, hierro) como ciertas razas morales mestizadas cuya convivencia genera discordia⁶.

Encontramos pues: cierto sentido común de que hay un cambio y este es cíclico (incluso si la causalidad permanece oscurecida), y otro de que la diferencia entre regímenes se presenta como diferencia entre el carácter moral de sus ciudadanos. No obstante, los personajes cuya psicología describe son unos ya realmente existentes en el mundo, un mundo que no se rige por una u otra forma exclusivamente. Se trata de personajes que son concurrentes en cualquier polis. En aquello que se denomina el carácter moral apropiado a cada régimen no se está sino tratando el sector o la rela-

4 Platón, *La República*, ed. Manuel Fernández Galiano y Jose Manuel Pabón (Madrid: Alianza, 1986), 379-380. En adelante, se citan los clásicos en la forma estandarizada, en este caso: Platón, 544a-e.

5 Platón 546a-e.

6 Platón 547a.

ción que predominan en cada forma de gobierno, se presentan de forma invertida las condiciones sociales-económicas que son propicias a la gobernación por uno u otro mecanismo. Esto recibe incluso cierto reconocimiento al tratar la democracia como el régimen donde puede haber más variedad de caracteres⁷. También se hace patente cuando trata la oligarquía como el régimen que reduce toda variedad en la población a dos ocupaciones, la de rico y la de pobre⁸. El régimen basado en la riqueza (que en la discusión identifica con el oro, téngase en cuenta) disuelve los vínculos y leyes tradicionales; véase como llama “el más grande de todos los males” a:

—El de permitir a uno vender todo lo suyo y a otro adquirirlo, y al que ha vendido vivir en el Estado sin pertenecer a ningún sector del Estado, no siendo negociante ni artesano, caballero ni hoplita, a simple título de pobre e indigente⁹.

Lo que ocurre en esa transición es el paso del modelo de propiedad de la polis al otro modelo genérico del mercantilismo, la propiedad privada no vinculada al dominio político¹⁰. Es este carácter transicional del mundo clásico que hace interesante por ejemplo que Platón incluya como una de sus cinco formas la timocracia, la cual los autores posteriores pensarán forma concreta de la aristocracia: en ese momento la moral guerrera tribal tradicional pervivía lo suficiente como para considerar el gobierno de los guerreros como un método distinto al aristocrático; entre otras cosas, porque el ejército se componía aún fundamentalmente de hoplitas.

Aristóteles, por su parte, achaca a Platón haber construido una noción cíclica sin cerrar verdaderamente final y principio. Además, está en contra de la idea de que los ciclos se sucedan en un orden necesario entre sí. Ello no quita que sí dé una razón probabilística para el paso de cada régimen a otro. En él además la preocupación por el tipo moral de cada forma de gobierno ha dado paso ya directamente al tipo social que hace viable esta forma:

Es adecuado para el gobierno monárquico el pueblo que de un modo natural produce una familia que descuella por su aptitud para la dirección política; es apto para el gobierno aristocrático el pueblo que de un modo natural suministra una multitud que puede ser gobernada con gobierno de hombres libres por aquellos a quienes su virtud capacita para la dirección en el gobierno político; y es un pueblo republicano aquel en que de modo natural se da una masa guerrera, que puede ser gobernada y gobernar según la ley y se distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos¹¹.

También termina por hacerse explícita la intuición de que los diversos ‘caracteres’ se encuentran ya presenten en la ciudad en todo momento:

7 Platón 557b.

8 Platón 551d.

9 Platón 552a.

10 G. E. M. De Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests* (New York: Cornell University Press, 1981); M. I. Finley, *The Ancient Economy (2nd edition)* (Los Angeles: University of California Press, 1999). Ambos autores discuten ampliamente aquí y en otras obras la no-enajenabilidad de la tierra ni de la mano de obra esclava y cómo esta condición desaparece según se desarrolla el comercio.

11 Aristóteles 1288a.

La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes¹².

Lo que resulta extraño es la poca coherencia que se encuentra en *Política* entre las distintas clasificaciones y en las clasificaciones mismas. Llama partes a las familias, e igualmente divide entre ricos, pobres e intermedios, y después entre campesinos, comerciantes y obreros. Las distintas partes se dan con respecto a criterios de partición diferentes, mezclando lo que llamaríamos económico con la función pública. En 1292a son: campesinos, obreros (necesarios y suntuarios), mercaderes, braceros, defensores, ricos, magistraturas, deliberativa y juicios. Algunos autores han incluso planteado que esta parte sea una interpolación, pero el núcleo de la cuestión no se ve afectado en nada por eso. Lo único que puede hacer pensar esto es que en ese momento en la polis se superponen con una generalidad notable varias relaciones sociales.

Lo interesante en Aristóteles es que ya no solo se habla de las formas de gobierno o de una o varias supuestas formas superiores, sino que constata que en la realidad ningún gobierno parece corresponderse con esas formas¹³. Además, y aquí su polémica con Platón es explícita, tampoco cree que a un tipo de régimen le suceda necesariamente otro, sino que para cada gobierno explica qué es más probable que ocurra según esté gobernado o según esté compuesta la ciudad (según qué elementos en ella predominen). Por ejemplo:

Por último, siendo muchas las causas por las que se producen los cambios, no habla sino de una: que la prodigalidad y las deudas reducen a los ciudadanos a la pobreza, como si en un principio todos o la mayoría hubieran sido ricos [...] Y siendo varias las oligarquías y las democracias, Sócrates habla de sus cambios como si existiera una sola forma de cada una.¹⁴

Por cierto que aquí como en 1309b-1310a se encuentra cierta consciencia de que existe una distancia entre ricos y pobres que es de nacimiento, que forma parte del régimen y sin la cual ninguno de estos regímenes puede existir. Incluso al tratar el régimen intermedio que propone como el mejor de los posibles, habla de fomentar el número de las clases medias, no de un reparto igual de recursos. Otro elemento importante será que pueda hablar de la administración como un conocimiento al alcance de todos¹⁵.

Polibio es quien propiamente acuña el concepto que aquí nos atañe. El problema que plantea es el de explicar el éxito de Roma como *politeia*, cosa que atribuye a su carácter mixto. “En efecto, es evidente que debemos considerar óptima la constitución que se integre de las tres características citadas”¹⁶. Lo cual nos dejará con el problema de saber qué hace que tal sea el sentido común. La constitución mixta sería en que los pueblos pueden escapar al ciclo que va de la aristocracia a la oli-

12 Aristóteles 1289b.

13 C.f. entre otros el inicio del Libro IV.

14 Aristóteles 1316b.

15 Aristóteles 1309b.

16 Polibio VI, 3.

garquía, de ésta a la democracia, a la oclocracia, y reiniciando el ciclo tras la monarquía. Nótese no solo como ha desaparecido la timocracia, sino cómo hay una distinción entre dos tipos de democracia, ésta y oclocracia, que tiene mucho que ver con la distinción aristotélica entre república y democracia. Si para Aristóteles la República requiere respeto a la ley y amplitud de las clases medias, mientras que dice Polibio:

Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer las leyes; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias¹⁷.

Lo cual equivale a decir una democracia donde la mayoría respeta los ideales aristocráticos-oligárquicos de la tradición, que, previsiblemente, es aquella donde los libres pobres no han sido desposeídos sino que conservan como determinación principal de su vida la posesión (común) de siervos o esclavos. De igual manera reconoce unas líneas antes a la realeza como una forma de monarquía enmendada, en lugar de la monarquía una realeza degenerada; dándose un reconocimiento de la naturalidad del ‘amo’, del inicio de la institución estado como modelada por la institución tribal-patriarcal.

Por otra parte, resulta interesante que el descubrimiento de la forma mixta de constitución no esté incluida en la historia, o desarrollo histórico-ideal, de las instituciones. Así se habla de la constitución de Licurgo o de la formación progresiva de la romana como eventos de adaptación muy acertados, y de sus unidades políticas (Esparta, Roma), como metabolismos sociales que también sufren nacimiento, desarrollo, culminación y decadencia¹⁸. Sin embargo, para estos ese proceso no se identifica con el de la anaciclosis (porque son *politeias* que por su forma mixta no degeneran del mismo modo). Se hace notar que si hubiese hecho tal cosa, si Polibio considerase la forma mixta como una aparición natural entre las otras, había dado un carácter lineal a la aparente existencia cíclica del mundo antiguo que habría cuestionado el concepto de anaciclosis como un resultado natural-filosófico. Así, precisamente porque toda la teoría se trata de un desarrollo ideal para explicar lo que es ya una idea preconcebida de su momento histórico, no podía incluirse. Paralelamente se dan ciclos de orden ‘civilizatorio’, homólogos a los que describirá siglos más tarde Ibn Jaldún:

por malas cosechas o por otras causas por el estilo se produce un aniquilamiento de la raza humana, como los que sabemos que ya se han dado, razón que hace pensar que se repetirán, incluso con frecuencia, en tal caso desaparecen las costumbres y las habilidades de los hombres. Cuando los supervivientes se multiplican de nuevo como una simiente y, a medida que transcurre el tiempo, llegan a ser multitud, entonces ocurre, por descontado, lo mismo que con los seres vivos restantes: los hombres se reúnen¹⁹.

17 Polibio VI, 4.

18 Polibio VI, 10.

19 Polibio VI, 5.

Y más tarde:

Pero cuando, con el tiempo, en estos grupos de hombres la convivencia hace surgir el compañerismo se da el inicio de la realeza, y entonces por primera vez nacen entre los humanos las ideas de belleza y de justicia, e igualmente las de sus contrarios²⁰.

Es decir, cuando la unidad de la comunidad no se da ya solo en términos de protección, agresión y coerción, sino que la división del trabajo y el desarrollo económico de la comunidad permite plantearse otros objetivos que no la supervivencia. Se trata del ‘reinicio’ de las fuerzas productivas que puede ocurrir antes de que exista una unidad económica entre ‘mundos’ distintos que también menciona Marx y que desarrolla Wallerstein en la parte histórica de su explicación del sistema-mundo²¹. Es esto lo que le permite marcar una diferencia con respecto a Roma, pues al tener una aspiración de dominio universal, es la unidad política que permite empezar a pensar la historia como historia universal.

La peculiaridad de nuestra obra y la maravilla de nuestra época consisten en esto: según la Fortuna ha hecho inclinar a una sola parte prácticamente todos los sucesos del mundo, y obligó a que tendieran a un solo y único fin, del mismo modo también [es preciso], valiéndose de la historia, concentrar bajo un único punto de vista sinóptico, en beneficio de los lectores, el plan del que se ha servido la Fortuna para el cumplimiento de la totalidad de los hechos²².

Más tarde, en la comparación de la capacidad de conquista de espartanos y romanos²³ salen a relucir más aspectos que hacen pensar que la disolución del mundo griego en el helenismo-Roma no era solo una expansión del límite político o del mundo cultural de estos pueblos, sino la disolución de ciertas relaciones sociales a otras más generales.

en lo que atañe a la concordia ciudadana, a la seguridad del territorio espartano y a la preservación de la libertad de los lacedemonios, la legislación de Licurgo y la previsión que demostró [...] Pero, en lo que atañe a apropiarse de posesiones ajenas, a la hegemonía y, en general, a las ambiciones imperiales, mi opinión es que, en cuanto a esto, Licurgo no previó absolutamente nada ni en los sectores privados ni en la organización general.

Causa de lo cual es curioso que Polibio proponga, entre otras que también se refieren a la forma de su economía, la moneda de hierro. Por la ‘estructura más dinámica’ de su constitución se habría adaptado Roma mejor que esparta a su situación hegemónica. El carácter comunal del estado espartano no era suficiente para asimilar las necesidades de un estado más grande. Y si de Esparta argumenta su inferioridad por estancarse en un estadio más temprano de la vida de las civilizaciones (ya que Polibio hace una metáfora metabólica de lo político), de Cartago dice lo contrario; que se en-

20 Polibio VI, 4.

21 Karl Marx y Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas* (Madrid: Siglo XXI, 1989); Immanuel Wallerstein, «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History* 16, n.º 4 (1974): 387-415.

22 Polibio I, 4.

23 Polibio VI, 48-50.

contraba en una fase de decadencia ejemplarizada en su uso del dinero, reparto oligárquico de cargos y menor interés con respecto a la religión²⁴.

Cicerón comienza con una larga diatriba contra los epicúreos²⁵ que si interesa aquí es porque puntualiza la forma en que, aunque un teórico, no se considera a sí mismo un filósofo, ni considera tampoco que deba exagerarse la importancia de las explicaciones o recetas que dan los filósofos. Véase que la posición habitual en época romana de filósofos, pedagogos y retores es una de servidumbre, cuya utilidad aparte de la educación es sobre todo el ocio doméstico²⁶. Es por eso que habla de que “debe dejarse tal ciencia, no a los hombres cultos y sabios, sino a los prácticos en la materia”²⁷. Su definición de la *politeia* se corresponde con una sociedad de propietarios:

Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios [...] ²⁸

Así, pues, todo pueblo, que es tal conjunción de multitud, como he dicho, toda ciudad, que es el establecimiento de un pueblo, toda república, que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo, debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno²⁹.

Así lo que hace un pueblo es la isonomía en la gestión del *ager publicus*, las tierras comunales, y todas las otras instituciones que se derivan de la explotación en común de la tierra y de la fuerza de trabajo en servidumbre. La forma de gobierno es entonces la manera en que ese interés público, el de la definición de la ley y la gestión de la propiedad comunal, se realiza. “Así, los reyes nos seducen por su amor, los nobles por su prudencia, los pueblos por su libertad, de modo que es difícil comparar entre ellos para elegir con cuál te quedas”³⁰. Respectivamente, son el ideal familiar, el de virtud, y el del derecho que, en teoría, rigen cada forma: pero, ¿de qué forma conviven las relacio-

24 Polibio VI, 51 y 56.

25 Cicerón, Sobre la República, I, 1 hasta 7-11. Es importante aclarar que este libro primero se compone de fragmentos y que no nos ha sido legado el texto completo, lo cual dificulta reproducir el pensamiento de Cicerón en detalle. Afortunadamente, el estudio la relación entre forma social y conciencia dominante se basta con unidades de información mucho más pequeñas.

26 Pierre Vesperini, «Que faisaient dans la baie de Naples Pison, Philodème, Virgile et autres Épicuriens? Pour un approche hétérotopique des pratiques philosophiques romaines», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 121, n.º 2 (2009): 515-43, https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_2009_num_121_2_10909.

27 Cicerón, Sobre la República, I, 7-11. Cabe hacer una nota más de método: “Haré lo que queréis lo mejor que pueda, y entraré en el discurso con aquella regla que debe tener se en cualquier disertación, si se quiere evitar errores, y que es la de explicar qué significa el nombre, una vez que se acepta el nombre de lo que se va a tratar, pues sólo cuando se está de acuerdo en esto se puede entrar en el razonamiento; en efecto, nunca podrá entenderse aquello de lo que se va a hablar si no se entiende antes lo que es. Y puesto que vamos a tratar sobre la república, veamos ante todo qué es eso de lo que tratamos” Cicerón, Sobre la República, I, 24-38. Se encuentra de nuevo la trampa idealista: no puede descubrirse lo que es algo si no se sabe ya de antes.

28 Cicerón, Sobre la República, I, 25-39.

29 Cicerón, Sobre la República, I, 26-41.

30 Cicerón, Sobre la República, I, 35-55.

nes patriarcales, las de la forma antigua de esclavitud, y la producción privada independiente cuando no existe una relación social general que las subsuma? Es en esta forma de entender el problema que empieza a tener sentido la forma en que siempre es asumido en la teoría antigua que el sistema mejor es el mixto. Cicerón concuerda con los demás autores en que cada forma es ‘tolerable’ “pero tienen además otros perjudiciales defectos, pues no hay ninguna de ellos que no tienda a una mala forma próxima por una pendiente resbaladiza”³¹. Y sin embargo, ¿cuál es la relación de concepto entre las buenas y malas formas de cada régimen? Una vez más, se trata de una diferencia de orden moral: es la inclinación a la virtud que distingue al rey del tirano, a la nobleza de los oligarcas y al buen pueblo del libertinaje³². Por otra parte, el autor ve en la crisis de cada forma y su resolución en otra un efecto precisamente de la dominancia de una relación sobre otra. “Porque, del mismo modo que del poder excesivo de los gobernantes nace su ruina, así también la misma libertad somete a servidumbre a tal pueblo excesivamente libre”³³. Por lo menos en el imaginario, es el autodesarrollo de una relación (de gobierno) la que lleva a su disolución y transformación en otra, siendo cada una de ellas incapaz de mantenerse definitivamente.

El modo de producción antiguo y sus ciclos³⁴

En la literatura marxiana se ha llamado modo de producción antiguo a un objeto que no se corresponde exactamente con ningún periodo definido, sino con cierta forma de propiedad vinculada a cierta forma de explotación de la fuerza de trabajo: la propiedad privada conviviendo con una propiedad comunal, ambas explotadas con mano de obra esclava de la que la comunidad es garante. La relación de ciudadanía, que es la de la comunidad de propietarios sobre las tierras comunales y los asuntos que atañen a la defensa de éstas y el dominio de los libres sobre los esclavos. El origen de estas formaciones sociales en la disolución de la sociedad tribal sigue siendo relevante en tanto la comunidad siga dividiéndose en tribus y las relaciones familiares sigan ordenando la reproducción de la vida de los libres (por más que los libres se relacionen entre sí no ya familiar sino políticamente). En el extracto de los *Grundrisse* que suele publicarse separadamente como *Formaciones Precapitalistas*, Marx aporta una definición del paradigma base y tendencia de estas sociedades:

31 Cicerón, Sobre la República, I, 28-44.

32 Cicerón, Sobre la República, I, 42-65 hasta 47-71.

33 Cicerón, Sobre la República, I, 44-68.

34 En general, hablar de modo de producción antiguo presenta ciertas dificultades teóricas cuya resolución no puede darse aquí si no es como un panorama muy general y una definición al punto arbitraria. Que esta definición vaya a aparecer aquí como un punto de partida no significa que lo sea ni que deba serlo, todo lo contrario: en general, toda definición más allá del entendimiento corriente es una conclusión y no un punto de partida (el desconocimiento de lo cual impide el reconocimiento de la subjetividad investigadora como ideológica); en particular, la identificación de objetos, imágenes, y representaciones no se puede dar sino a través de un desarrollo de las determinaciones del modo antiguo en su conjunto que, como es normal, no puede darse aquí.

La propiedad del individuo no es aquí inmediatamente y de por sí propiedad comunitaria, como en el primer cas[o], donde, a su vez, tampoco es propiedad del individuo separado de la comunidad, pues éste es más bien sólo su poseedor. Cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo sólo pueda ser valorizada, de hecho, a través del trabajo común -como p. ej. en el Oriente por las acequias-, cuanto mayor sea el grado en que a través de migraciones, a través del movimiento histórico, se haya roto el carácter natural de la tribu, cuanto más se aleje la tribu de su sede original y ocupe tierra *ajena* y entre, por tanto, en condiciones de trabajo esencialmente nuevas, con un mayor desarrollo de la energía del individuo -su carácter común aparece y debe aparecer hacia afuera sobre todo como unidad negativa-, tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en *propietario privado* del suelo, de parcelas particulares, cuyo laboreo particular le corresponde a él y a su familia. La comunidad -como estado- es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía [... El propietario] Se relaciona con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero, al mismo tiempo, en tanto ésta es su ser como miembro de la comunidad, y el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa, etc³⁵.

Esto es, la comunidad, que es el supuesto histórico de la propiedad, pervive como garante de las condiciones de dominio sobre la tierra y la fuerza de trabajo servil-esclava (la acumulación de tierra es solo posible vía dominación del trabajo). No obstante, el grado en que la comunidad es un cuerpo real o es solo el fantasma de esa asociación depende del grado de avance en el proceso de disolución de la sociedad tribal que ha antecedido a esta formación social (y que ya incluso en la Grecia Clásica es muy difícilmente reconocible)³⁶. Nótese como esta formación social también inicia el pensamiento político:

La comunidad, si bien ya es aquí un *producto histórico* no sólo de fact, sino también como algo reconocido como tal y que por tanto *tiene un origen*, es *supuesto* de la *propiedad* del suelo -es decir de la relación entre el sujeto que trabaja y los presupuestos naturales del trabajo, [dados] como algo que le pertenece-, pero esta pertenencia es mediada por su ser miembro del estado, por el ser del estado, y por lo tanto por un *supuesto* que es pensado como divino, etc³⁷.

La comunidad y sus integrantes pueden *saberse*. Puede iniciar el camino de su autoconocimiento cuando sus necesidades prácticas les llevan a una reflexión sobre sí misma: cuando le es necesaria cierta complejidad. Por otra parte, es en el proceso de volverse virtual que la reflexión tiene sentido. La comunidad como supuesto se reconvierte por fin en una comunidad como producto. Esta *personalidad* de los propietarios contrasta con la *impersonalidad* del esclavo:

En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación no tiene lugar, sino que una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo mismo*, tanto en la forma del esclavo como en

35 Marx y Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas.*, 72.

36 Puede encontrarse una discusión amplia de los límites y posibilidades en la definición de los modos de producción en Jairus Banaji, *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation* (Boston: Brill, 2010). El carácter dinámico de cualquier formación social obliga a que toda definición sea diacrónica: por lo que lleva a su creación, por el principio que la rige, y por cómo se realiza normalmente su disolución.

37 Marx y Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, 72-73.

la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra³⁸.

El esclavo considerado cosa o animal, es humano sólo como ser vivo, como potencialidad: considerado económicamente es un instrumento del amo. El esclavo no se relaciona (según el punto de vista genérico) con nada más que con su amo. Este vaciamiento de la subjetividad del esclavo como caso extremo de la servidumbre es el resultado lógico de la posibilidad de la acumulación de la tierra, y es a su vez el fundamento de la sociedad de los amos que es el mundo antiguo. No obstante, las diferencias entre libres y grados de servidumbre no agotan la jerarquía antigua: las diferencias entre libres son precisamente la mayor parte de lo que entra en consideración si se van a tratar las formas de gobierno. Las jerarquías entre libres corresponde cómo no a diversos grados de asimilación con la vida servil, pero ello corre paralelo con una jerarquía de riqueza. Sin embargo, esta no es la única, sino que las hay de tipo étnico (un bárbaro y un meteco no son iguales), por género, edad, gremio... La convivencia de diversas relaciones ordenando aspectos diferentes de la vida no se encuentra sometida a ninguna que le ponga freno ni la instrumentalice para las otras³⁹.

Esta resumida definición nos permite hacer varias reflexiones sobre el posible carácter cíclico de la comunidad del derecho ideal al *ager publicus*. Primero, la observación empírica-histórica realizada ya por los Antiguos de que antes de ellos ya muchas otras civilizaciones habían surgido, triunfado y decaído y de que en el proceso había un gran repertorio de saberes, técnicas y aportaciones culturales que igualmente habían aparecido, se habían extendido y se habían extinguido. Este, por así decir, ‘ciclo del desarrollo’ aparece a veces confuso y a veces separado del otro al que eminentemente se refiere el concepto de anaciclosis. Esa participación ideal en la sociedad de propietarios que es la ciudadanía, requiere un método que es la forma de gobierno, cuya naturaleza, transformaciones y relación con el carácter moral de sus ciudadanos sería el objeto de la teoría política antigua. ¿Cómo es posible que la discusión aparezca confundida con otra discusión moral, o, más bien, que lo moral sea el idioma de esta discusión política? Debe causar asombro sobre todo si se tiene en cuenta el carácter específicamente capitalista de la ideología moral⁴⁰. En realidad, el aspecto moral de la teoría no deja de ser la forma en que esta se relaciona con las costumbres, si estas son o no conducentes a la felicidad (es la etimología tanto de ética como de moral). No es el mismo tipo de reflexión individual que la filosofía ética contemporánea puede proponerse, sino que es una reflexión sobre las costumbres, sobre el tipo ideal de cada forma de gobierno. Pero, cómo no, cada forma de gobierno contiene muchos tipos ideales de habitante, porque contiene cierta estratificación

38 Marx y Hobsbawm, Formaciones económicas precapitalistas, 86.

39 Lo cual daba en curiosas combinaciones como los esclavos ricos, la independencia de las hetairas, amos pobres...

40 Un tema que aparece frecuentemente, por ejemplo, en Juan Iñigo Carrera, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2007).

según la relación social que la define. La condición moral de cada sistema es la de su ideal clase dominante, que es la que tiene cierto género de presupuestos objetivos y por tanto un modo de conciencia distinto: realmente cada clase posee un modo ideal de virtud diferente (lo cual es una diferencia radical con respecto al mundo moderno). Además, cada ideal lleva consigo una posible negatividad, pero esta apariencia es el resultado de haber medido lo beneficioso contra la generalidad de su ausencia: en realidad, la forma buena es la negación de la forma mala (y no al revés).

Así, según la relación entre tribus, clanes, o entre nobleza y plebeyos, es decir, la relación que define el eje oligarquía-aristocracia, existen unos sujetos de derecho que por su ocio, es decir, su liberación del trabajo, disponen de la posibilidad de cultivar su virtud. La posibilidad de su virtud es el resultado de la arbitrariedad de su dominio, lo primero tiene como presupuesto objetivo lo segundo. Del mismo modo, la relación familiar de la monarquía cobra un sentido fuera de la institución familiar sólo si efectivamente crea una relación asimilable a la de *pater* y familia; pero es la tiranía (electiva) la que degenera en monarquía (de un linaje). Por último, el eje democracia-oclocracia que tiene como base la sociedad de iguales que gobierna sobre los asuntos de un Estado que gana personalidad frente a todos ellos requiere la participación de los libres pobres, es decir, la participación del pueblo llano es la participación de los trabajadores manuales (de los trabajadores cuyo presupuesto objetivo es la negación de su voluntad). La buena democracia es un caso ideal en el que se ha ‘reseteado’ la sociedad de la polis a su punto de partida ideal, una reunión de propietarios iguales donde el umbral de la riqueza coincide con el de la división libre-siervo, ignorando el carácter de masa que ha recibido la población a través de su desposesión.

En cada uno de los tipos, el umbral de la ciudadanía se desplaza en número para señalar a una clase u otra, pero en ese movimiento se ha desplazado también el umbral de la relación entre libres y esclavos, puesto que se descarta o se asume la autonomía de tal o cual grupo. Las distinciones mayoría y minoría, grupo y pueblo, ricos y pobres tienen así en toda la producción filosófica antigua un carácter estamental cuya constancia es algo a lo que el pensamiento moderno no termina de acostumbrarse; por eso la diferencia entre aristocracia y democracia se nos aparece ahora como diferencia de clase, sí, y como diferencia de número, cómo no, pero no tanto así como diferencia en las virtudes: suele darse por hecho la evaluación que hacen los antiguos o suele pasársela por alto, pero no tanto explicar por qué ese clasismo despectivo podía estar perfectamente justificado y a la vez no tener por qué corresponderse con la realidad. Pertenecer a un sector u otro significa tener como presupuesto objetivo de la propia vida unas condiciones u otras, o acaso ni siquiera poseer tal presupuesto objetivo sino ser uno mismo el de otro sujeto (esclavitud). Cada una de estas posiciones es una ventana al desarrollo de la subjetividad en distinto grado, y por tanto cada forma de gobierno es una ventana tanto al desarrollo de su clase ciudadana como a la consideración que merecen sus tipos no-ciudadanos. La Aristocracia aparece necesariamente como el más virtuoso de los modelos,

porque es el que mejor representa la abstracción real de lo existente: es el decir de sí que no es el gobierno de los que son en tanto que su base económica como propietarios, sino su consecuencia moral como virtuosos. La Monarquía recibe la plantilla del ‘padre’ y aquellos a su cargo, y es además la aristocracia de uno. La Democracia tiene la virtud de igualar ciudadanía y libertad, es decir, que hace de todo hombre libre un ciudadano, y por tanto reúne la forma privada de la propiedad con su forma pública.

No obstante, en cada uno de los autores vemos además un orden diferente (Aristóteles niega que exista un orden prefijado pero sí considera probabilísticamente unos sobre otros). Este orden no es una evaluación de la potencialidad política de un régimen, así es como necesita presentarse en la teoría, pero lo que esconde es un tratado de la virtud de unas clases (de unas relaciones) frente a otras. En Platón, de hecho, tampoco se esconde, sino que pareciera que se lo superpone, y es en lo sucesivo que parece escindirse el carácter ético-utopista de la investigación política-pragmática. Véase que el para el aristócrata ateniense la historia comienza con la aristocracia y todo es una debacle hacia el gobierno de la turba ignorante que escoge a un ambicioso mediocre; que la virtud es la de la clase ociosa, y la degeneración acaba en el gobierno de los trabajadores manuales que escogen a un amo que puede permitirse ignorar las prerrogativas de esa clase. Para Polibio, donde el ciclo del desarrollo abre la ventana en que funciona la anaciclosis, el ciclo se inicia con la monarquía y sigue los mismos pasos, dando una importancia a la metáfora familiar que es concebible precisamente solo en la época en que la forma social del *ager publicus* se encuentra avanzada en su disolución y el Estado pervive virtualmente como un uno frente a un mundo mucho más amplio que el de la ciudad. Aristóteles encuentra cualquier orden posible porque argumenta empíricamente que todo depende de la preponderancia de un grupo y otro, lo cual de hecho no hace sino confirmar precisamente que tanto la virtud como la degeneración de cada régimen son las de una relación social u otra. No obstante, la consideración de los regímenes es siempre similar.

Ahora bien, la teoría sobre el movimiento de las formas de gobierno, enunciada en el impulso ideológico de naturalizar la preponderancia moral de unos estamentos y relaciones sobre otros, se pone como objetivo la superación de ese eterno retorno. El concepto no esconde determinismo alguno, puesto que si se enuncia es para crear una constitución que resista esos ciclos, ¿qué tipo de inconciencia es reflejada en una idea de destino de los gobiernos si estos son escapables mediante la renuncia a un régimen particular? Para Platón el ‘restablecimiento’ (porque ha existido en un pasado mítico) de su sistema ideal se da como un acto de voluntad en el mundo degradado y abierto a toda posibilidad de la democracia. Para Aristóteles la república de las clases medias depende de la mixtura de las instituciones que a su vez depende de la composición demográfica (una ‘suerte’ que pueden disfrutar unos y no otros). Para Polibio, y a través de él para Cicerón, el sistema mixto es el resultado de un proceso de desarrollo natural en el intento y error de la historia. En cualquiera de

ellos, el conocimiento de esas formas puras de gobierno, hipóstasis del supuesto carácter moral de cada sector de la ciudad, es el método para un equilibrio entre las distintas relaciones sociales que conviven en el mundo antiguo sin que una subsuma a las otras.

La generalidad de lo cíclico en el concreto capitalista

En lo anterior se han encontrado dos motivaciones de una noción cíclica de lo político en el mundo antiguo, la primera relacionada con el desarrollo y decadencia de las sociedades agrarias; la segunda con una cierta ordenación moral de unos sectores demográficos frente a otros en la vida política. La formación social capitalista mantiene una relación compleja con esos rasgos. Primero, que la creación progresiva de un sistema mundo o sociedad universal aparta radicalmente la posibilidad catastrófica del ‘reinicio’ del desarrollo y por tanto crea la percepción del progreso lineal. Segundo, que toda otra relación social es subsumida bajo las de intercambio (en sus distintas formas; mercancía, dinero, salario, capital), haciendo perdurar o desaparecer los rasgos de estas relaciones solo en tanto son conducentes a la valorización del capital. Tercero, que su vida económica sí se ve reglada según ciertos ciclos del proceso de acumulación según las distintas ramas de la producción sean capaces o no de realizar dicha valorización: depresión, animación media, vértigo, crisis⁴¹. Por último, si la alternancia entre sistemas era un reflejo ideal del conflicto entre diversas relaciones sociales que no encuentran ningún principio que las subsuma, en el concreto capitalista toda otra relación se encuentra en el proceso de subsunción que la coordina como un momento de la cadena del valor.

Además, para las tendencias cíclicas del capital se entiende fácilmente una asociación a distintas necesidades del capital social de actuar en tal o cual sentido según su interés del capital social sea uno u otro en el genérico estatus de la época económica. Que exista el Estado como representante del capital social (y como área de competición por tanto entre los capitalistas reales por instrumentalizar esa virtualidad) es una complicación del problema que no cambia en absoluto su determinación general: el Estado, incluso si es solo en apariencia, debe moverse políticamente según esa necesidad cíclica del proceso de acumulación. Esta virtualidad de lo público siendo instrumentalizada por la clase dominante y variando con ello el método de su gobierno es ya una homología con la forma en que se presentaba la anaciclosis antigua; la diferencia radica en que lo que era una percepción ideológica en la Antigüedad se hace aquí una necesidad real.

En la imagen ‘crisis de la representación’ o ‘crisis de la democracia’ confluyen también varias representaciones ideológicas. Es la intelectualización de un proceso percibido, y su realización espontánea no se da a través de la crítica de las apariencias sino, como es normal, como representación lógica, es decir, como compatibilidad entre apariencias. ¿Qué imágenes componen la crisis de

41 Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 1. El proceso de producción de capital* (Madrid: Siglo XXI, 2017), 725; Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 2. El proceso de circulación del capital* (Madrid: Siglo XXI, 2017), 211-212.

la representación como proceso político paralelo a los ciclos de la acumulación capitalista? En primer lugar, cómo no, la ideología de la representación como forma de democracia. En el concepto se engloban pues dos frentes distintos, la crisis de las bases prácticas de la representación, y la crisis de legitimidad del modelo representativo.

→ bases prácticas de la representación : segmentación salarial del proletariado, amplitud demográfica de las clases medias, distribución de la riqueza, separación empresa-estado...

→ bases de la legitimidad de la representación : igual acceso, diferencia entre partidos, continuidad del estado de derecho, poder público equiparado a interés general...

De ahí que la serie de tendencias que dan en llamarse ‘crisis de la representación’ no son las consecuencias de un movimiento político-ideológico, sino las causas : una serie de tendencias en lo económico que niegan la viabilidad de ciertas representaciones o imágenes de la autonomía de lo político. Es el problema de la autonomía de lo político respecto de lo económico que se encuentra en el centro de todo el problema⁴²: el cambio de fase en el ciclo capitalista resultando en la disolución de las bases prácticas de la representación de modo que las bases de legitimidad de la representación se verían minadas, facilitando por tanto el acceso al poder de opciones políticas que terminan de anular las primeras. Por ejemplo, la pauperización progresiva ante la caída de la tasa de ganancia en periodos de productividad técnica estancada lleva a la polarización en la segmentación social de los trabajadores, es decir, la puesta en peligro de unas clases medias que tenderán a opciones políticas que resalten las supuestas virtudes pequeñoburguesas (libertarianismo, nacionalismos ‘costumbristas’, fascismos, etc); después el auge de esas opciones políticas pone en jaque instituciones básicas de la representación (la identidad público-general, los libertarios; la separación de poderes, los fascista; la participación política de los elementos ‘anti-nacionales’, los nacionalistas...)

Como la enunciación del problema de la representación abre la ventana de discusión a los distintos ejercicios de voluntad política, se trata de una apertura al supuesto, virtual, interés general de cada uno de las secciones demográficas que se han visto afectadas diferencialmente en esa crisis (las diferentes ‘secciones’ en el entrecruzamiento de la relación general capitalista con las otras que ha subsumido). La crisis de la democracia identificada con la crisis del capital desembocando en un supuesto vacío / ventana de oportunidad es entonces un formato de reflexión moral: un regreso a la consideración moral de los distintos sectores que a lo largo del proceso cíclico se ven con oportunidad de representar su interés como virtualmente el general. No deja de ser por tanto un momento ideológico que esconde como semilla la necesidad que tiene el capital social de disciplinar la fuerza de trabajo en sus momentos de depresión, que coinciden también con una competitividad acelerada entre capitalistas. Sin embargo, es a la vez un momento necesario de la conciencia enajenada moderna, aquello que en la introducción se referenciaba con la verdad a través del error, puesto que es

42 Un debate que obviamente ni se puede ni se quiere resolver aquí, pero que tampoco hace falta.

la definición de ese ‘momento crítico’ que pone en movimiento cualquier reflexión política: cualquier proceso de autoconocimiento, de reconocimiento de las propias potencialidades. En el fondo, la única utilidad que tenía el estudio de la anaciclosis era facilitar el reconocimiento del carácter ideológico y del núcleo en lo real que daba pie a ello, es decir, ser un eslabón en ese proceso. De hecho, si ha habido en el último siglo una ficción ideológica al respecto de la forma social ha sido la de la posibilidad de un sistema mixto, sólo que la estructura de su enunciación ideal se ha desplazado. Si en la Antigüedad el modelo mixto era el principio que podía regir la coordinación entre diversas instituciones, que las relaciones sociales capitalistas sean ya en los hechos ese principio crea sólo tres alternativas posibles en la conciencia colectiva: el mantenimiento de las libertades individuales ideales de la relación comercial (y por tanto la continuidad del sistema); la alternativa revolucionaria (en distintas versiones como abolición, transición, aceleración...); y la de un supuesto sistema mixto entre capitalismo y socialismo. Es a través de esta disyuntiva que es posible considerar la versión voluntarista de la noción de crisis de la democracia como un momento necesario en el descubrimiento que la conciencia enajenada hace de sí misma.

Conclusiones

La idea de una crisis de la representación o una crisis de la democracia, que conlleva la consideración de las mutaciones del sistema político como mutaciones de la formación social en general (y que presenta por tanto esta crisis como un momento crítico donde es especialmente realizable cualquier voluntad política) presenta varias similitudes en la estructura de su carácter ideológico con la idea antigua de anaciclosis (inseparable de la concepción de un ‘sistema mixto’). Primero, cómo no, como la expectativa misma de escapar a un ciclo, es decir, la supuesta excepcionalidad misma del tiempo de enunciación. Segundo, como forma moral de discusión, siguiendo los atributos hipostasiados de ciertos sectores (definidos según cierta relación), y estableciendo una sucesión ideal entre los mismos que no necesita replantearse la composición social real ni sus causas. Tercero, si la anaciclosis es identificable como una noción ideológica de la dinámica política antigua, su traslación al presente parece resultar en una noción que sí se corresponde con un núcleo real (la cambiante necesidad del capital social). Esto, que es a la vez un paralelismo y una diferencia radical, se basa en un paralelismo y una diferencia radical reales: la existencia de una realización de la unidad social que es una virtualidad en el mundo antiguo (el estado), pero que no lo es en el mundo moderno (capital social). La consideración de esta estructura similar se hace posible mediante la consideración de la anaciclosis desde el punto de vista de lo que había de específico y de general en el modo de conciencia antiguo inserto en el modo de producción antiguo, es decir, orientando la exégesis del concepto según la Crítica de la Economía Política.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. *A Politics of Emancipation. The Miguel Abensour Reader*. Editado por Martin Breauch y Paul Mazzocchi. New York: Suny Press, 2024.
- . *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Presses Universitaires de France, 1997.
- Aristóteles. *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017.
- Banaji, Jairus. *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*. Boston: Brill, 2010.
- Carrera, Juan Iñigo. *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2007.
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la República*. Traducido por Álvaro D'Ors. Gredos, 1984.
- Finley, M. I. *The Ancient Economy (2nd edition)*. Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Fraser, Nancy. *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*. Verso, 2019.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 1. El proceso de producción de capital*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- . *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen 2. El proceso de circulación del capital*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- Marx, Karl, y Eric Hobsbawm. *Formaciones económicas precapitalistas*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- Platón. *La República*. Editado por Manuel Fernández Galiano y Jose Manuel Pabón. Madrid: Alianza, 1986.
- Polibio. *Historias, Libros I-IV*. Traducido por Manuel Balasch Recort. Gredos, 1981.
- . *Historias, Libros V-XV*. Traducido por Manuel Balasch Recort. Gredos, 1981.
- Ste. Croix, G. E. M. De. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. New York: Cornell University Press, 1981.
- Streeck, Wolfgang. *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Traducido por Amoroto, García-Ormaechea, Madariaga, y Ethel Odriozola. Traficantes de sueños, 2017.
- Vesperini, Pierre. «Que faisaient dans la baie de Naples Pison, Philodème, Virgile et autres Épicuriens? Pour un approche hétérotopique des pratiques philosophiques romaines». *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 121, n.º 2 (2009): 515-43. https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_2009_num_121_2_10909.
- Wallerstein, Immanuel. «The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis». *Comparative Studies in Society and History* 16, n.º 4 (1974): 387-415.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso Books, 1989.