

LA ONTOLOGÍA MARXIANA: MATERIALISMO, DIALÉCTICA Y SUBSUNCIÓN¹.

Sobre el supuesto, muy razonable, de que el reto teórico de Marx en su origen partía de la comprensión del cambio social, - y que, por tanto, su *ontología social* va siendo elaborada sobre la marcha, conforme avanza en esa teorización, primero de la mano de la Teoría del Estado, de Hegel, luego al ritmo de la Economía Política, de los clásicos-, la ontología es un lugar adecuado para para indagar la idea que tenía del mismo. De forma general suele decirse que Marx piensa el cambio social desde una ontología dialéctica. Ciertamente, la dialéctica era una buena vía –en todo caso, muy arraigada en la filosofía de su tiempo- para pensar la historia, que se nos presenta como confrontación, lucha, formas bien encuadrables en el relato dialéctico. En la filosofía moderna la historia no era la ciencia positiva del pasado, el relato más o menos fiel de los hechos; era una historia *filosófica*, -si se quiere, la filosofía de la historia-; era la idea filosófica del cambio social, cuando éste deja de ser acumulación azarosa de acontecimientos y pasa a ser concebido como el movimiento ordenado y con sentido de una totalidad social, viniera puesto por un *telos* transcendente o por una ley interna, una lógica inmanente a la misma. Por tanto, de forma espontánea suele decirse que la teoría marxiana del cambio social se expresa en su dialéctica, identificándola con su ontología, en lugar de con una determinación de la misma; describamos su dialéctica, podría pensarse, y ya tenemos al alcance de la mano su teoría del cambio social.

Ahora bien, incluso asumiendo la sinécdoque de tomar la dialéctica (una parte) por la ontología, no es nada fácil la tarea de describir de forma coherente y sistemática la dialéctica marxiana. En la medida en que se trata de una nueva ontología, fue elaborada sobre la marcha (es así en el caso de Marx, pero no conozco otra manera de hacerlo), conforme el avance de su reflexión teórica iba

¹ Conferencia en la inauguración del Curso 2018-2019 en el Seminario de Filosofía Política de la UB (28-09-2018)

avanzando, y con los giros correspondiente a los cambios en temas y método que acompañaban a su evolución. Podría –es lo que suelen hacer los filósofos- habernos ofrecido al final, en el orden de exposición, una descripción consistente, exhaustiva y transparente del resultado, de esa ontología; pero Marx no lo hizo, no nos la ofreció nunca en una exposición directa, tematizada, bien conceptualizada, en un orden de exposición que explicitara con rigor y de forma exhaustiva sus diversas determinaciones, la jerarquía entre ellas. En consecuencia, se nos plantea la necesidad de una complicada labor arqueológica de detección de sus elementos y reconstrucción de su unidad; sin olvidar –y este es un punto aquí crucial- la necesidad de rellenar sus huecos y de ampliarla para adaptarla al desarrollo de la realidad y de la teoría a las que necesariamente está vinculada. Labor arqueológica complicada en cuanto nos aparece dispersa en sus obras, en forma de alusiones o breves y coyunturales reflexiones, para mostrar y exigir la coherencia en la reflexión científica sobre la realidad; nos aparece fragmentada, abordando aisladamente una u otra de sus categorías, donde éstas se revelan con desigual desarrollo y concreción. Tarea complicada y comprometida, que fácilmente arrastra a tomar algunos de esos momentos –escasos, fragmentados y dispersos- por *la* ontología marxiana, lo que nos lleva a visiones parciales y desenfocadas de la misma y a debates eternos y estériles, impidiéndonos avanzar en un trabajo teórico que necesita de constante reelaboración, de continua re-producción. De ahí que haya habido autores que se hayan preocupado en delinear otro método de acceso a esa ontología nunca escrita de Marx. Por ejemplo, L. Althusser instaba a pensarla sincronizada con el desarrollo de la teoría (de la historia o del capital), mostrando su interdependencia, explicitando que se elabora como exigencia oportuna de la construcción teórica, como andamiaje a fabricar para seguir la construcción; pensaba, y no le faltaba razón, que así se conseguiría una idea más adecuada de la misma.

Considero que este enfoque es especialmente fecundo si se enfoca como construcción del *andamiaje transcendental*; es decir, si no buscamos el correspondiente a éste o aquél momento de la construcción teórica (que, como he dicho, es muy variado y discontinuo, incluso limitándonos a los textos económicos),

sino que busquemos el andamiaje ontológico de su teoría (idealmente) acabada, de su teoría del capital nunca cerrada, siempre con nuevas páginas por escribir. Tendríamos que buscar, por tanto, la ontología no escrita de Marx, o “escrita en hueco”, que dice Althusser, en un hueco que ha de dar cabida al mundo del capital que no conoció. Creo que esa perspectiva nos permitiría, por un lado, acercarnos a la dialéctica marxiana en el grado de elaboración concreta que nos revela su uso, y también nos permitirá acercarnos a la idea de la misma a que apuntaba, tanto subjetiva como objetivamente, en su conciencia y en su texto.

1. *Tres reglas hermenéuticas.*

Para ir configurando ese enfoque hermenéutico de acceso a la ontología marxiana, aquí he escogido tres categorías privilegiada de su ontología, que junto a la “praxis”, es decir, la concepción del ser social como producto de la actividad social, con el trabajo como modalidad prioritaria, constituyen el cuerpo principal de la misma. Esas tres categorías son el *materialismo*, la *dialéctica* y la *subsunción*, las dos primeras habitualmente reconocidas como determinaciones ontológicas marxianas, la última no tanto². En este trabajo, en coherencia con esas carencias que acabo de apuntar en la ontología marxiana, trataré de mostrar que estas categorías pueden, y tal vez deben, ser pensadas de nuevo, me atrevería a decir “como Marx aspiraba a hacer y sólo dejó apuntado”, avanzando en la elaboración de las mismas y en su adecuación a los nuevos tiempos y experiencias; y, a mi entender, que darían a su ontología más coherencia y eficiencia al quedar más ajustada a la teoría social y económica que manejaba.

Como el objetivo de este trabajo es apuntar unas perspectivas de interpretación de estas categorías que, en lo posible, se ajusten mejor a los modos de ser de la

² Confieso mis dudas entre tomar por ontología marxiana su dialéctica, y ver las categorías ontológicas como determinaciones de la dialéctica, o, por el contrario, considerar la dialéctica como una categoría, entre otras, de la ontología marxiana. He optado por la segunda opción, y para ello he reducido el contenido de la dialéctica prácticamente a la contradicción. Esto no afecta de forma relevante el acercamiento que aquí llevaremos a cabo, y deja de momento el problema como una *open question*.

sociedad capitalista, incluyendo sus manifestaciones fenoménicas actuales, a tal efecto propongo tres reglas hermenéuticas, cada una de las cuales serviría para fijar y definir una de las tres categorías, y ayudaría al mismo tiempo a precisar las relaciones de interdeterminación entre ellas:

1ª. *Pensar el materialismo contra el dualismo de la substancia.* Es decir, en clave *anti-dualista*. Un materialismo que tampoco pretende determinar un *monismo* de la materia, ya que implicaría su determinación y toda determinación del ser exige lo otro que lo determina. El materialismo al que apunta Marx trata de romper con la hegemonía de la substancia, disolviendo ésta en la indeterminación. O sea, pensar el materialismo en línea spinoziana, tradición que a mi entender abraza Marx, que desplaza el dualismo de la substancia a los atributos, a las formas de expresión del ser o, en el registro de la conciencia, a sus formas de presentación. En definitiva, materialismo como *monismo de la praxis*.

2ª. *Pensar la contradicción dialéctica sin telos, sin finalidad, sin ley interna, sin cierre histórico.* Aunque así se nos plantea el problema de la indeterminación del movimiento, del sentido de la historia, nos libera en la teoría del determinismo metafísico y en la práctica de haber de justificar las barbaries como momentos necesarios del camino al paraíso. Pensar la contradicción, por tanto, en la perspectiva que apuntó Adorno en su *Dialéctica negativa*.

3ª. *Pensar la subsunción como totalización,* en la línea que apunta Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*; una totalización que implica inclusión, subordinación y resistencia de los subsumido. Subsunción como regulación por la *forma subsuntiva*, la forma de la estructura, en particular la forma capital, de la complejidad de elementos sociales, sus relaciones y sus contradicciones, sin otro objeto que la reproducción del sistema, la valorización del capital. Así, está subsumido el proceso de trabajo en el proceso de valorización, las fuerzas productivas en las elaciones de producción, las esferas económicas (producción, distribución, consumo) en la producción en general, la producción en la reproducción, la fuerza de trabajo en la máquina, el saber en el intelecto general... En particular, la forma subsuntiva general en nuestras sociedad es la forma capital, que determina el modo de producción, el orden del capital y, en concreto, las formaciones sociales capitalistas.

Las tres reglas perfilan un enfoque hermenéutico de las categorías y sus relaciones, y orientan el desarrollo de éstas de forma coordinada. Pasemos ahora a reflexionar más detenidamente sobre las tres categorías.

2. *El materialismo como monismo de la praxis.*

Suele aceptarse con excesiva facilidad que la ontología marxiana es la dialéctica; ello implica que hay que meter en la dialéctica, como determinaciones suyas, las categorías de praxis, totalidad, materialismo, reproducción, etc.; se acepta sin pensar si no es más apropiado ver la dialéctica como una determinación o categoría de la ontología, aunque sea en sí tan importante, o lo haya sido para algunos filósofos, que haya colonizando todo el territorio ontológico.

Reducir la ontología a la dialéctica presenta, en el caso de Marx, muchas complicaciones. Una de ellas, no menor, es la dificultad para pensar el materialismo. Si esta categoría se piensa como determinación de la dialéctica, además del complejo y pegajoso problema de la distinción de Hegel y Marx tenemos otro muy familiar, interno al marxismo, el de la hegemonía entre dialéctica y materialismo. Cuando decimos “dialéctica materialista” el universal es la dialéctica; si decimos “materialismo dialéctico” la relación se ha invertido. Pueden parecer problemas sofísticos; y tal vez en parte lo sea. Pero en la medida en que en la historia del marxismo, de las organizaciones comunistas y el movimiento obrero, se ha luchado a muerte por estas cuestiones filosóficas, erigidas en banderas, no debemos pasarlo por alto.

Reflexionemos sobre una de estas confrontaciones, la larga “conversación” por decidir el estatus y jerarquía entre el *materialismo dialéctico* y del *materialismo histórico*³. La dialéctica marxiana, cuyo estatus teórico ningún marxista discute, nos remite de forma inmediata al materialismo, al problema del materialismo, que se ha

³ Obviamos aquí el “conflicto” ente ambas, conflicto que se da en la subjetividad de los marxistas, pero que, a mi entender, no es objetivo; ambas ontologías, si es que son dos, son dos concreciones de la misma, dos miradas al ser social desde distintas distancias, dos representaciones del ser social de distinto grado de abstracción.

revelado nada fácil de dilucidar. Pocos estudiosos del marxismo han pasado indiferentes por esta confrontación; y la mayoría ha tomado posición radicalizadas en la misma, como si estuviera en juego el apellido del marxismo que uno portaba. Reconozco que, en otro tiempo, yo también pasé por ahí. Hoy, en cambio no me parece relevante buscar sus diferencias. Me parece irrelevante la distinción si se entiende el materialismo dialéctico como ontología universal, referida al mundo físico o natural, y el materialismo histórico como ontología particular del ser humano, social o histórico; me parece igualmente irrelevante la muy extendida distinción de ver en el primero la *filosofía* de Marx y en el segundo su *ciencia*; y, en fin, aún es más irrelevante la diferencia que surge de considerar que el materialismo dialéctico es la filosofía de Engels (prestada de Franz Mehring, el autor de la célebre biografía, *Karl Marx, historia de su vida* (1918)) y el materialismo histórico la de Marx. Estos usos de los términos, por extendidos que estén, no nos ayudan a resolver ningún problema; de hecho, la persistencia del largo debate sobre los mismos -¿hay que recordarlo?- ha mostrado una evidente esterilidad. Y si un vocabulario, un lenguaje, no sirve ni siquiera para su función comunicativa, mejor es dejarlo de lado. Por tanto, con los matices que se requieran, voy a partir de considerar ambos materialismos, o ambas dialécticas, nombres de lo mismo.

2.1. *Dualismo de substancias y dualismo de atributos.*

No obstante, aunque no me detendré aquí de forma directa a establecer adecuadamente esta confrontación crónica entre materialismo dialéctico y materialismo histórico, como pretendo redefinir el concepto de materialismo quiero tal vez, de manera indirecta, aporte un enfoque útil para cerrarla. En todo caso, entiendo que la clarificación del materialismo marxiano es tanto más urgente e importante cuanto mayor es el dominio, y lo es en exceso y de manera casi absoluta, del subjetivismo en el pensamiento (epistemológico, ético y político) de nuestro tiempo. Hoy más que nunca el debate filosófico sobre el materialismo es objetivamente, y debería serlo subjetivamente, contra la hegemonía del subjetivismo, contra la subjetivación del mundo, que dice Heidegger; o sea, profundizar y renovar

esta categoría ontológica del materialismo es un debate político en tierras de la filosofía.

Creo que la distinción y conflicto entre ambas ontologías, materialismo dialéctico y materialismo histórico, aparece y se enquistaba por el grosero concepto de “materialismo” que se pone en escena; se usa el término de múltiples maneras distintas, pero siempre relacionado con la *materia*, con las determinaciones sensibles, empíricas, de la realidad; o sea, y esto es aquí lo relevante, el concepto siempre queda instalado en el escenario del *dualismo de las substancias* (materia/espíritu, cosa/mente, hechos/ideas); de este modo el materialismo se reivindica frente al idealismo, necesita al idealismo para constituirse y tener sentido; y, en gran medida, queda como lo otro del idealismo. Vamos a llamarlos, convencionalmente, *materialismo e idealismo ontológicos, o de la substancia*. Lo importante de esta distinción es, pues, que sólo tiene sentido en una ontología de matriz dualista; y como el debate ha sido largo, enconado y sin solución, lo razonable es pensar que el problema está en la raíz, en el dualismo incuestionado. Y llegados a esta convicción, o a esta sospecha, se comprende que nos enfrentemos críticamente con la ontología dualista.

Para ver con cierta perspectiva histórica el problema habríamos poniendo de poner a Marx en línea con dos tradiciones ontológicas que a su modo abraza, la spinoziana y la hegeliana, que han aportado sendas propuestas ontológicas anti-dualistas. Obviamente, no haremos aquí una exposición densa de las mismas; sólo seleccionaremos de cada uno los rasgos apropiados para afrontar nuestro problema del materialismo en Marx.

Spinoza, ante las complejas dificultades y carencias de la ontología cartesiana, *res cogitans* frente a *res extensa*, dualismo de substancias por excelencia, recurre a una alternativa ingeniosa: unifica la substancia y traspasa el dualismo (en rigor, el pluralismo) al nivel de los *atributos*, dualismo que se proyecta en los *modos*. Sin duda, en esta ontología aparecen otros problemas, pero se resuelven (o disuelven) algunos, como el no menor de la comunicación de las substancias. Al mismo tiempo, esa substancia unificada, nombrada *Deus sive Natura*, es pensada como *infinita productividad*, infinita potencia de obrar. Quiera así libre de toda determinación, cosa

lógica, pues la totalidad no tiene exterioridad ni límite que la delimite. Esa infinita potencia productiva, que tanto inspirara a A. Negri en *La anomalía salvaje*, ha de ser pensada como proceso infinito de autodeterminación, como infinita producción en y por sí misma de infinitos modos de ser en infinitos lenguajes (si se nos permite la metáfora para interpretar los atributos); infinitas forma de expresión (como nos enseñó G. Deleuze en su *Spinoza y el problema de la expresión*) de la infinita riqueza ontológica de la substancia, que se hace visible a sí misma a través de los infinitos atributos que, cual mediaciones lingüísticas, ofrecen las infinitas maneras o modos de ser. Esta ontología de la substancia única e indeterminada, pensada como fuerza creadora, tiene una implicación inmediata nada trivial: todos los entes, no por ser criaturas de Dios sino modos de la substancia, gozan de esa identidad ontológica profunda, intrínseca a su ser “modo de ser de la substancia”, todos modificaciones de la substancia; que sean modos *en* el pensamiento (si se quiere, *del* pensamiento) o modos *en* la extensión (si se prefiere, *de* la extensión), o modos *en* o *de* otros infinitos atributos que el hombre es incapaz de “leer”, pierde toda relevancia ontológica, aunque no la importancia práctica. Ahora la *diferencia* entre los entes, entre los modos de ser, proviene de atributo que media su expresión, no en la substancia de donde proviene y que lo sustenta, siempre la misma. Podemos decir, pues, que el dualismo se ha desplazado de la substancia al atributo; y este desplazamiento ontológico no es trivial, pues de forma inmediata iguala en dignidad –en “eminencia”- el ser de unos y otros, a Dios y a la Naturaleza.

Junto a este desplazamiento del dualismo, Spinoza echa mano de otro recurso, para poder explicar el movimiento *de* y *en* esa substancia totalizadora. Pensada así, como ser absoluto de la totalidad, ¿qué necesidad tendría de moverse, de autodeterminarse y esas cosas? Eran preguntas que venían de lejos, equivalentes a las que se preguntaban sobre la necesidad de Dios de crear el mundo. ¿Para qué perder el tiempo creando lo finito? Pero Spinoza había dado la respuesta al introducir en la substancia como perfección su infinita productividad. Su insaciable fuerza creadora de la *natura naturans* explicaba el movimiento en la *natura naturata*, la dialéctica de la vida y la muerte, al fin cambios para que aparezcan nuevas formas y seres, en esa apoteosis demiúrgica; el único fin de la susbtancia era su esencia,

seguir siendo infinita potencia creadora. La substancia no tenía otro fin, no tenía ningún *telos*, que ser lo que era, producción insaciable. Los fines, las voluntades, los destinos eran determinaciones de la *natura naturata*, de los modos finitos; estas propiedades eran, en el fondo, *pasiones*, determinaciones que soportaban los modos finitos, en su estéril voluntad o conatus de permanecer en el ser.

No podemos detenernos más en la fascinante ontología de Spinoza; y tampoco podemos aquí rastrear la historia particular que puso en marcha, que llena buena parte de las páginas de la filosofía en la modernidad; pero creo conveniente insistir en que esta idea spinoziana de la substancia única, indeterminada en su esencia y determinada en sus modos, puede ser fecunda para redefinir el materialismo de Marx. Y no es extraño que lo sea si tenemos en cuenta que con ella Spinoza retó a la filosofía posterior a partir de la totalidad para diseñar el sistema; aunque con la vía de solución les dejara también los problemas, como el del origen y el fin del movimiento histórico, que en la propuesta del pensador judía no quedaba del todo convincente.

La tradición filosófica estaba acostumbrada a responder estas preguntas filosóficas desde la transcendencia y el dualismo, donde el principio activo, el “primer motor inmóvil”, se situaba, bien en un *telos* exterior, que explicaba el movimiento y destino de las naciones y aun del universo, bien en el *sujeto*, siempre sujeto “agente”, residencia del espíritu⁴, que decidía el fin conforme a la razón o a su voluntad; podrían resultar sofisticadas estas respuestas, pero aportaban un relato con sentido. En cambio, era más complicado responder a esas cuestiones instalados en el monismo ontológico y la inmanencia de la vía spinoziana. Son al respecto bien conocidos los intentos, insatisfactorios, de Fichte y Schelling de dar entrada en sus sistemas monistas al origen de los movimientos de la naturaleza y del espíritu; y también es conocido el ingenioso recurso de Hegel, de travestir la substancia spinoziana poniendo en su origen, en su ser, como determinación constitutiva, la

⁴ Recordemos que en la ontología cartesiana el mundo extenso estaba dotado de *inercia*, y que al pensamiento le era intrínseco pensar, ese era su movimiento, imparable, y de ahí el debate sobre los sueños como modalidad del pensamiento... Y recordemos, aunque sea de forma genérica, el recurso al *conatus* para explicar el movimiento.

contradicción, deviniendo así substancia-sujeto y ofreciendo una atractiva respuesta al origen del movimiento. Tan atractiva era la propuesta hegeliana que sobrepasa la tarea de resolver en la Idea el problema del origen del movimiento y llega a convertir éste, la historia, en la esencia de la substancia-sujeto, en el verdadero ser de las cosas: el ser es la historia, cada cosa es su historia.

En fin, para terminar este excursus por la historia de la filosofía, hemos de decir que, incluso asumiendo la solución hegeliana para el origen del movimiento de poner la contradicción en el origen, quedaría por resolver su final, su destino. Sacrificado el telos exterior en el altar de la inmanencia, ¿quién o qué pone la finalidad de esa historia? Desde luego la contradicción en sí misma no garantiza ningún fin, ha de moverse en la indeterminación, si no quiere devenir mero simulacro dialéctico; una dialéctica cerrada vacía de sentido la contradicción al someterla a un orden teleológico exterior encubierto; incluso vacía la substancia de su infinita potencia productiva, que se ejerce por mediación de la contradicción. Efectivamente, al prefigurar un cierre, un final, que además de implicar una determinación ontológica restrictiva, selectiva de los modos de ser (de las figuras históricas) necesarios para la realización del fin, implica también que éstos pierdan substantividad y adquieran un carácter *instrumental*, de momentos o pasos hacia el destino. No obstante, como vengo diciendo, estas propuestas ontológicas nos pueden ayudar para delinear las dimensiones en que redefinir el materialismo de Marx, y las otras categorías de su ontología.

2.2. *El ser como productividad.*

Desde las tradiciones spinoziana y hegeliana, que Marx abraza, podemos ver su punto de partida y sus primeros tanteos. Su ontología de la praxis está en línea con esa substancia spinoziana infinitamente productivista, y con la hegeliana, con la contradicción encerrada en su corazón. En estas coordenadas hemos de valorar sus reticencias y desagrado ante el materialismo grosero extendido en la ilustración francesa y el empirismo positivista que nacía en la Alemania del XIX. Lo que no le impedía sentir más simpatía por estas corrientes que por sus opuestos, el idealismo

espiritualista y el esencialismo. De ahí que viera ese materialismo de la materia, materialismo mecanicista, como un momento del desarrollo de la categoría, que necesariamente habría de ser negado en una figura superior de la misma, más desarrollada, gracias a la determinación dialéctica. O sea, Marx apuntaba a una nueva categoría de materialismo, por la vía de la determinación dialéctica. O sea, Marx nos aparece enfrentado a ciertas formas del materialismo (que nos revela que entiende que hay diversos modos de ser materialista) y al idealismo en todas sus formas (aquí no hace distinción).

En sus primeros escritos Marx nos aparece como un militante del materialismo, en un sentido nuevo que trata de definir, conforme a una categoría de materialismo que intenta desarrollar. Y aunque su ontología de la praxis, ya presente en estos momentos de su biografía intelectual, esté en línea con esa idea spinoziana de substancia que acabamos de describir, lo cierto es que Marx no explicita con claridad su tendencia al monismo materialista. Podríamos decir que reelabora el materialismo para articularlo con la dialéctica, no para acercarse al monismo de la substancia. Sabe que el ser es siempre determinado, pero que la determinación presupone la existencia de lo indeterminado que determina. En consecuencia, para Marx la substancia tendría que ser lo indeterminado, y la praxis el principio de su determinación.

Si centramos la mirada en la superficie, en el fenómeno, en la confrontación filosófica del momento, podríamos argumentar que si en su posición materialista no se enfatiza la opción monista, tal vez se deba a que, en la atmósfera hegeliana, eso se diera por supuesto; en cambio, y también como efecto de coyuntura, se imponía la necesidad urgente de enfrentarse al “idealismo”, que Marx veía fundamentalmente en los joven-hegelianos, donde reinaba el subjetivismo. Esto supondría distinguir entre dos “presuntas” formas de idealismo, la de Hegel y la de los jóvenes hegelianos. Distinción sutil que debemos explorar, y que nos acerca a la diferencia entre formas de idealismo, a semejanza de las mencionadas formas de materialismo. El hecho de que tirando del hilo Marx llegara en su crítica al idealismo al del mismo Hegel, al fin el maestro de los joven-hegelianos, no ayudó a que tomara consciencia clara de la distinción entre ambos.

Para tratar de representarnos este debate materialismo/idealismo haremos una distinción que, si más no, creemos válida para el análisis. Vamos a distinguir entre idealismo *ontológico* y *hermenéutico*; y la misma distinción en el materialismo. El *idealismo ontológico* refiere a la concepción del ser, de la sustancia, como espíritu o pensamiento en una ontología; en cambio, el *idealismo hermenéutico* refiere a una posición analítica en la representación, que concede prioridad al pensamiento. De forma análoga definiríamos el materialismo ontológico y hermenéutico, invirtiendo su lugar.

Tomemos a Spinoza como ejemplo. El “Deus sive Natura” pretende la neutralidad en la sustancia, que así escapa a la escisión en el origen; y curiosamente, el dualismo (pluralismo) de atributos también elude la jerarquía y el posicionamiento en el debate materialismo/idealismo: ambos (todos) atributos expresan la misma sustancia y de la misma manera, los modos del cuerpo tienen su correlato en el alma, y a la inversa. También Platón creía que la idea de justicia, la misma única idea, estaba escrita en las dos pizarras, el hombre y la sociedad, pudiendo ser leda en ambas, aunque para los hombres fuera más accesible la lectura en la grande, en la sociedad, donde la letra era más grande.

Lo diré de forma radical, con tiempo de matizar: Hegel no practicaba un *idealismo ontológico*; textos como la *Fenomenología del espíritu* lo evidencian. El suyo era, prima facie, un *idealismo hermenéutico*, determinado por el análisis, por el orden de exposición. Toda totalidad, y en especial la totalidad social, es compleja; el conocimiento de la misma, especialmente en su orden de exposición, requiere la abstracción de partes o aspectos de ella, para después articularlos en una cierta síntesis... Para Hegel, que también leyó a fondo a Spinoza, podemos elegir cualquier recorrido (arte, religión, filosofía, derecho, economía, conciencia...) y hacer su genealogía; ese recorrido es un rostro de la realidad que expresa el movimiento de la totalidad en distintos registros. Ciertamente, le gustaba más, se movía mejor, en unos registros que en otros, y los cultivaba más; pero reconocía que junto a la filosofía del espíritu iba la filosofía de la naturaleza, del mismo modo que junto al espíritu objetivo caminaba el subjetivo, y el absoluto. Si asumimos esta perspectiva y, además, reconocemos la posibilidad de *fetichizar* uno de estos registros, convertirlo en

preferido y, subrepticamente, elevarlo en la jerarquía, hasta poder prescindir parcialmente de los otros, hasta forzar a que los otros cuadren y lleven el paso del elegido... podrá comprenderse que, al final, lo que esencialmente es idealismo hermenéutico acabe presentándose como idealismo ontológico. Pero, si hay que dar al César lo que es del César, creo que Hegel nunca redujo la "Idea", expresión de esa fetichización de la representación del movimiento del espíritu, como mero espíritu

En cualquier caso, pues aquí nuestro objeto no es Hegel, la distinción conceptual me parece útil. Marx tenía enfrente dos formas del idealismo, la de Hegel y la de los joven-hegelianos. La inquietante políticamente era la de éstos, que habían derivado a un *idealismo subjetivista* que, de facto, reintroducía en secreto el dualismo. Y contra ella emprendió su lucha y configuró su materialismo: contra el subjetivismo, contra la primacía del sujeto en la marcha de la historia. Un subjetivismo que, como he argumentado en otros lugares, va de la mano del capitalismo, que generó en la conciencia de los hombres su poder para erigirse en sujeto moral, político, jurídico o epistemológico, para liberarse de toda forma de transcendencia y hacer una sociedad y un mundo a su medida, a la medida de su deseo.

Pues bien, Marx no supo ver que la base teórica objetiva del subjetivismo estaba en el dualismo; sólo desde el dualismo puede instituirse el idealismo subjetivista, que pone al *sujeto*, al espíritu, como demiurgo de la realidad; desde el monismo de la sustancia, en cambio, el movimiento de ésta -¡como sugería Spinoza!, ¡como sostenía Hegel!- podía representarse en múltiples registros, todas representaciones de la misma realidad, de sus diversas dimensiones ontológicas, cada una expresable en espejos diferentes. Hegel lo tenía claro que podemos hacer la genealogía de las distintas esferas o instancias de la sociedad; y no sólo podemos, sino que debemos hacerlo, como nos indica Marx: el análisis nos exige esas abstracciones, que después hemos de articular en la "síntesis", en el regreso a la concreción del pensamiento, en un trabajo penelopeano. Por tanto, ese "idealismo" Hegeliano en sí mismo no es subjetivista, en tanto abstrae una genealogía de la realidad; lo que no quita de que si un registro se fetichiza, y de abstracción analítica pasa a ser representación privilegiada, y de aquí pasa a representación absoluta del

ser, que no ha de articularse con otros registros, e incluso a forzar éstos para que se subsuman en el guía..., de este modo se caiga en el *idealismo objetivo*, que yo preferido llamar, para claridad analítica, *idealismo metodológico* o *hermenéutico*.

En conclusión, pues más adelante nos extenderemos en algunos de talles, creo que desde esta representación del idealismo es posible pensar el *materialismo ontológico* como monismo de la substancia indeterminada, ésta a su vez concebida como productividad o *praxis*. Por tanto, la posición filosófica materialista consecuente pasa, en positivo, por el monismo de la praxis, y en negativo, por el anti-dualismo, por sacar el discurso de la red materialismo/idealismo. Mientras el materialismo milita en el anti-idealismo en general, sin distinguir esa dos formas de idealismo, el subjetivista y el hermenéutico, quedará caracterizado por su oposición a lo otro y, en rigor, quedará como *materialismo subjetivo*; es decir, que bajo su profesión de fe materialista cumplirá objetivamente una defensa del idealismo, al reproducir su matriz, el dualismo; bajo su vestuario materialista ocultará un cuerpo idealista, matizado por el dualismo.

Y la verdad es que, a este respecto, Marx no nos facilitó el camino. Como cualquier otro autor, –y él devendría autoconsciente de este hecho y lo teorizaría después–, Marx no escapa a su finitud, y tuvo que ir construyendo y reconstruyendo su ontología sobre la marcha. En sus primeros escritos, pensando desde y contra Hegel, contra el *Padre*, cae inevitablemente en la ciénaga del dualismo ontológico. Para conquistar una posición propia y definida había de ajustar cuentas con la conciencia hegeliana (*La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*, entre otros escritos del momentos, expresan esa ruptura), como él mismo dijera, “ajustar cuentas con nuestra conciencia anterior”. Romper con Hegel y los joven-hegelianos pasaba históricamente, de modo inevitable, por enfrentarse a su “idealismo”; y, bajo las determinaciones del paisaje filosófico de la época, ese enfrentamiento llevaba a atrincherarse en el “materialismo”. Y, como pasa siempre que el enemigo está muy cerca, en estos casos hay que cavar un foso profundo, o elevar un muro alto y denso; hay que incomunicar las ciudades. En consecuencia, materialismo a muerte contra el idealismo; materialismo de militante antiidealista, intransigente y dogmático, tan necesitado de su diferencia que olvidaba la lección del capítulo IV de la

Fenomenología de Hegel, cuando describe la dialéctica del amo y el siervo: no podía existir uno sin el otro, ambos se jugaban en la misma partida.

Marx en aquel momento era incapaz de ver que la *base objetiva* del idealismo; no comprendía que la exterioridad en la que nacía y surgía, no era el idealismo del Sujeto, de la Idea, del Espíritu; estas representaciones eran el contenido de ese idealismo y, si se quiere, sus *mediaciones*; pero la base objetiva que lo producía y reproducía necesariamente era el *dualismo de la substancia*, la ontología dualista. Un *dualismo de la substancia* que, como él mismo reconocería, Hegel había criticado y superado, aunque luego cayera en lo que aquí llamamos el *dualismo de los atributos*, que fetichizados se convertían en ecos o sombras de la substancia ausente. Un dualismo que, a su pesar, el propio Marx reproducía cuando radicalizaba su inversión materialista en *La Ideología alemana*⁵.

Su materialismo de entonces, más radical que nunca, era un combate contra el idealismo; no tendría sentido sin éste. O sea, el debate surgía y se desplegaba en el escenario del *dualismo de los atributos*, aunque la fetichización de éste engendrara la ilusión de una lucha en el *dualismo de substancias*. Con lo cual, paradojas de la historia, -“secretos de la revolución teórica”, cabría decir en atmósfera marxiana-, la defensa del materialismo militante implicaba el reconocimiento y reforzamiento del dualismo y, a su través, del idealismo. Marx *objetivamente* ejercía de idealista en la misma medida en que “idealismo” significa militar en la ontología dualista; en consecuencia, *cuanto más subjetivamente materialista, más objetivamente idealista*. Si bien fue capaz de ver que la religión no era un mero desvarío creación del espíritu sino una determinación de la totalidad de las condiciones de vida de los seres humanos, no tenía entonces claro que el idealismo ontológico también tenía su

⁵ También se aprecia en la siguiente cita del “Epílogo” a la 2ª edición alemana de *El Capital*, de 1867: “Mi método dialéctico no es solo en su principio (*der Grundiage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel el proceso del pensamiento, que él convierte bajo el nombre de Idea en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, y éste no representa (*bildet*) sino su fenómeno. Para mí, por el contrario, lo mental (*das Ideelle*) no es sino lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre”(págs. 19-20 de la edición de P. Scaron en S. XXI)

origen y su esencia fuera de sí, en la exterioridad de la ontología en cuyo seno pensaba.

No deja de ser curioso, dicho sea de paso, que ese momento de *La Ideología Alemana*, donde Althusser pone la ruptura, el punto de no retorno, el origen de la revolución teórica de Marx, sea el momento más idealista de Marx, si aceptamos esta propuesta de pensar el idealismo como posición ontológica instalada en el dualismo. Y Althusser, que se esforzó en separar a Marx de Hegel abandonando la vía de la “inversión materialista”, sospechando que permanecía el lazo –el terrible “abrazo de Hegel” que el Marx adolescente comunicaba a su padre-, no supo detectar que esa relación no es el problema, sino el efecto, si se quiere, el “síntoma”. Habremos de volver sobre este punto algún día.

2.3. *La indeterminación en el origen y el fin.*

La verdad es que, como he dicho, la cuestión del materialismo estaba bien planteada desde Spinoza; aún hoy suena el largo debate sobre el materialismo del filósofo judío, problema abandonado o ralentizado, pero en modo alguno resuelto. ¿Spinoza materialista? No encaja, ciertamente; hay preguntas que ni tienen respuestas ni se la merecen. ¿Es materialista o idealista? Lo uno y lo otro podemos decir hoy que, con la teoría cuántica –y la ontología que implica- nos hemos familiarizado con la indeterminación. Fijaos bien, el hecho de que un electrón a veces funcione como partícula y otras como onda, y que en consecuencia pueda estar al mismo tiempo en dos lugares diferentes, implica que hemos de cambiar las categorías lógico-ontológicas que protegían el paradigma newtoniano. Los recalcitrantes seguirán erre que erre, aferrados a que, al fin y al cabo, cuando se abre la caja del gato de Schrödinger el animal está allí muerto o vivo; pero los físicos más lúcidos insistirán en que sí, que eso ocurre al abrir la puerta de la caja, pero que mientras ésta esté cerrada el gato está muerto y vivo al mismo tiempo. Y seguro que hay un Genio Maligno cartesiano que, desde el más allá, va aún más allá y piensa con sutileza: “estos físicos, newtonianos o relativistas, discuten sin cesar; por qué no se lo preguntan al gato. Éste sí sabe su estado, sabe si está muerto o vivo.

Tal vez la más usual manera de caracterizar la ontología spinoziana sea la clásica de *panteísmo*. Pero ello sólo sirve si al afirmar la unidad entre Naturaleza y Dios nos fijamos en el origen del movimiento, si no suponemos ningún instante anterior. Porque, si no escapamos al dualismo, seguiremos manteniendo la alternativa: unos viendo en el panteísmo la reducción *idealista* de la Naturaleza a Dios, y otros la reducción *materialista* de Dios a la Naturaleza. Y volvemos a empezar el debate. Es un poco como en la *teoría del Big Bang*, donde una masa o energía infinitamente pesada (infinitamente productiva, por tanto) inicia su movimiento de extensión. El problema conceptual es el de pensar el lugar de esa masa o lo que sea antes de la gran explosión, si no había espacio ni tiempo, si estos fueron creados en el Big Bang. Es una pregunta maldita, que no tiene respuesta porque ella misma no tiene sentido, ya que responde a las categorías producidas en esa creación del universo a partir del Big Bang.

Regresemos definitivamente de estas derivas por territorios cuánticos. En cualquier caso, de Spinoza nace una potente tradición, que Marx hereda y hace suya; una tradición que piensa la *substancia* como una y única, aunque pueda –y necesite- expresarse en diversos *atributos*, cada cual de éstos siendo mediación de la diversidad, de la diferencia y de la contraposición entre los *modos*. Este juego de una sustancia, los atributos y los modos servirá de materia prima para toda una compleja familia de ontologías no dualistas, entre las cuales se sitúa la de Marx (y la de Hegel). Para Marx, la materialidad del ser, que impone su materialismo, no refiere a nada modal, no refiere a esas peculiaridades de las *cosas materiales* frente a las espirituales o no materiales (aunque haya textos que al respecto nos engañen); la materialidad para Marx no pertenece, no puede pertenecer, a unos modos como su diferencia frente a otros. Y no puede ser así porque todos los modos del ser, en tanto producidos, como exige la *praxis*, otra determinación esencial de su ontología, son y han de ser materiales. La materialidad es una *determinación universal del ser*, de todos y cada uno de los modos del ser, de cada ser en tanto ente; y es así porque la materialidad del ser expresa simplemente que todos los entes –las ideas y los hechos, las conciencias y las cosas, los sentimientos y las pasiones, las experiencias y los pensamientos, las artes plásticas y las obras literarias, las

religiones y el derecho, la moral y la política, la fábrica y la institución...-, todos y cada uno, sin exclusión, son entidades producidas, son producto u obra de los hombres y los pueblos. Esta es la idea de “materialismo” que Marx busca y que va desarrollando; es la esencia de su ontología materialista, consistente en ser una ontología que concibe a los entes, a las cosas, como productos sociales. Y es así aunque el mismo Marx a veces no lo exprese con claridad, e incluso aunque a veces no lo vea y caiga en un materialismo usual.

Ese carácter de “producto” que Marx aplicaba con todo rigor a esos seres peculiares que son las mercancías cuando describía el capitalismo, debería haberlo aplicado con claridad a todo ser social cuando piensa en abstracto; el orden o nivel ontológico de lo producido no se reduce al orden o esfera de la “producción”, sino que incluye también a su exterior; todo es producido, también en la esfera de la distribución y la circulación, también en el Estado y en la Ideología; en suma, la materialidad es coextensiva de la productividad, y se extiende por todo el campo de la historia, a todo lo relacionado con la actividad humana, a todo el campo de las “cosas humanas”, que decía Vico. Desde este punto de vista, el materialismo ontológico refiere a un mundo o universo de seres producidos *prima facie* por el hombre; y digo “prima facie”, en primer lugar, porque el hombre, al fin, forma también parte de ese universo de lo producido, es obra de sí mismo, tanto en su cuerpo como en su alma o en su pensamiento; y digo “prima facie”, en segundo lugar, porque decir que el hombre se produce a sí mismo es una forma tosca –aunque exigida en el análisis- de decir la realidad, cuya forma más refinada implica introducir el carácter mediado de toda producción: el hombre se produce a sí mismo... por mediación de las clases, los pueblos, las naciones.... Digo “prima facie”, en definitiva, porque así nos aparece de forma inmediata en el análisis, que nos obliga a avanzar por sucesivas abstracciones, pero siendo consciente de que luego habrá que revisar esa representación, completarla y mediarla con las otras abstracciones de las otras vías analítica que, en conjunto, van construyendo la *totalidad concreta de pensamiento* y apropiándose mentalmente, *en idea*, de ella.

Concluiremos con un corolario: no debemos caer en la falacia de combatir aguerridamente el dualismo en las substancias y conservarlo o reintroducirlo

subrepticamente en otros rincones, como en el *orden causal*, simplificando la relación causa/efecto, fijando su dirección y sacralizando, fetichizando, su orden; no podemos fijar como orden y jerarquía ontológica lo que en realidad es un proceso complejo de mediaciones... dialécticas, que el análisis nos exige separar, aislar y, de este modo, asumir el riesgo de santificar la abstracción.

No puedo aquí detenerme más. La ontología marxiana es la dialéctica; materialista o histórica, es igual. Basta conceder el protagonismo ontológico a la dialéctica, y dejar “materialista” y “histórica” como determinaciones de la misma, para que se nos revele la absurda contraposición entre las dos ontologías, la buena y la mala. Con la dialéctica en el puesto de mando se revela que para Marx –si no lo dijo apuntaba a decirlo- es lo mismo calificarla de histórica que de materialista, pues ambas determinaciones en el fondo tienen el mismo significado: *histórico*, lo sabemos, quiere decir, no eterno, no natural, sino producido; y *materialista*, como acabo de argumentar, significa lo mismo.

3. *La dialéctica sin subsunción es ciega.*

Tenemos ya una categoría esencial de la ontología marxiana, el materialismo, entendido en el sentido que hemos procurado fijar, como monismo de la substancia indeterminada o de la *praxis*. Veamos ahora otras dos categorías, que aquí nos interesan especialmente, la dialéctica y la subsunción, una muy conocida y otra no tanto.

A veces la dialéctica pasa por ser, abusos de la sinécdoque, sinónimo de la ontología marxiana. Ayuda a mantener esta idea que la dialéctica haya estado presente a lo largo de la historia en numerosos debates, donde no sólo se jugaba el conocimiento de Marx o de la realidad, sino las estrategias y formas de intervención política. ¡Cuántas luchas por decidir-imponer la idea adecuada de la misma! ¿Recordáis?

Yo mismo, lo reconozco, he pasado años tomando y redefiniendo mi posición al respecto, y he escrito sobre ello. Son increíbles las bromas que nos gasta la historia. Nos permite, nos empuja a defender con la pasión del entusiasta la verdad, cuya

evidencia suele ser proporcional a la voluntad de creer, y ésta a la necesidad subjetiva de fe para seguir creyendo –dejémoslo ahí, sin basar a la biología o a la sociología, donde encontramos otros fondos ocultos para la sospecha-, y luego, años después, tal vez cuando irremisiblemente nos adentramos en el silencio de las pasiones, se ríe de nuestra vanidad permitiéndonos entrever lo que antes nos ocultaba. Nos lo permite, seguro, cuando ya no podemos volver atrás y reiniciar otro camino, sea por la pereza que emana de las derrotas, sea por la sospecha de viejo de que pueda volver a repetirse la historia; sea por lo que sea. Lo que quiero decir es que a veces, con excesiva frecuencia, hemos pensado con excesiva rapidez, lo que es una manera piadosa de decir que hemos pasado por esos momentos de la vida sin apenas pensar.

3.1. *La dialéctica, forma de la historia.*

La segunda regla hermenéutica que formulamos al principio pretendía indicarnos una dirección para comprender y desarrollar la categoría marxiana de la contradicción, y de la dialéctica en general. En la misma decíamos que la dialéctica marxiana, para garantizar la coherencia con los principios del materialismo y de la praxis, ha de ser abierta, sin cierre, sin *telos*, asumiendo el riesgo de la indeterminación. Una lucha para ser lucha ha de mantener abierto el resultado; si no, es mero simulacro. Desde este principio nos obligamos a pensar la historia en una representación dialéctica sin final decidido; nos obligamos a renunciar a una *teoría* de la historia en sentido fuerte: sólo tienen teoría los objetos dueños de su origen y su destino, con fronteras fijadas y bien delimitadas, sometidos a un *telos*. Por tanto, no debemos pretender que la dialéctica nos proporcione el fin y el sentido; debemos asumir que nos enfrenta a la incertidumbre y a la indeterminación⁶. O sea, que “la dialéctica sin subsunción es ciega”.

⁶ Estas cosas no le importaban a Marx ya desde joven. En su carta a Ruge, cuando preparaban los *Anales Franco-Alemanes*, decía: “nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo. Hasta ahora, todos los filósofos tenían preparada, sobre sus cátedras, la solución a cualquier enigma, y el esotérico mundo demente no

Marx fue elaborando y retocando sobre la marcha la ontología dialéctica que iba necesitando, como se construye el andamiaje conforme avanza el proceso de construcción; construía la ontología a medida que se lo exigía la teoría, como proceso de pensamiento auxiliar y subordinado, sin cuidarlo suficiente. Sólo en escasos momentos se paró para pensar en el andamio, en su coherencia, su lógica, su desarrollo y consistencia; su control de calidad, podríamos decir. Momentos filosóficos fugaces, dispersos en sus páginas de manuscritos, pero que de forma impresionista delinear un recorrido, una trayectoria. No es extraño, por tanto, que esa ontología nos aparezca dispersa en su obra, fragmentada y poco ajustada. Y aunque los rastreadores de huellas las hayan recogido, ordenado y ligado, el resultado siempre ha sido insuficiente, insatisfactorio.

Lo revela la historia de esa historiografía: reconstruir la ontología de Marx ha sido siempre una batalla, como si en ello nos jugáramos la revolución. Y quién sabe si nos la jugábamos y la perdimos. Unas veces restaurando y soldando los restos, otras buscando en el discurso sus huellas no escritas, extrayéndola de su “estado práctico”, como nos invitaba Althusser, lo cierto es que el proyecto de reconstrucción de la ontología marxiana siempre ha resultado incompleto, contradictorio y problemático. Por tanto, y a fin de no repetir aquí de nuevo los fracasos, seremos más humildes y nos limitaremos a seguir reelaborando algunos de sus elementos, como mera participación en un trabajo colectivo. Creo, de todos modos, que ese proyecto ya no puede aspirar a ser la recuperación de la ontología marxiana dispersa y desdibujada por el tiempo, como la rousseauiana imagen del dios Glauco; cualquier reflexión actual sobre la ontología marxiana proyecto está obligado a reelaborar, por justificada lealtad a Marx y por determinación imperiosa del presente, una ontología renovada que tome los restos de la marxiana como materia

tenía más que alargar el morro para que le vinieran a la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta [...] Si la construcción del futuro y la invención de una fórmula perennemente actual no es obligación nuestra, tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente, a través de la crítica radical de todo lo existente, radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes”. Fue luego cuando, siempre renuente y como concesiones ideológicas, diría algunas cosas sobre el comunismo al final del recorrido.

prima para producir nuevas categorías. El mismo Marx nos enseñó, desde su materialismo oculto (el “bueno”, el que piensa en la identidad del ser social en tanto *praxis* objetivada), que las categorías han de ser producidas, y que tienen un desarrollo histórico, como cualquier otro nivel de la realidad; y que sólo al final, desde el producto acabado, se comprenderá bien las formas particulares por las que tuvo que pasar. Ya se sabe, no se entiende el hombre desde el mono, sino a la inversa. En consecuencia, desde esa perspectiva, asumimos la tarea de repensar, de desarrollar, de producir algunas categorías ontológicas adecuadas para conocer nuestro tiempo.

La dialéctica, en su versión moderna, como ontología social, se consideró la forma de representación más adecuada de la realidad histórica; una simple ojeada a los relatos, a la memoria, nos sirve para ver los hechos sucediéndose en formas convulsas, avanzando por las contradicciones y las luchas. Una mirada más pausada nos revela, como diría Voltaire, que se suceden los momentos de luces y sombras. Ciertamente, momentos de guerra y de paz, de barbarie y de progreso. La representación histórica deberá, pues, incluir ambos rostros, los de caos y los de armonía, los de lucha y dominación y los de cooperación y concordia; más aún, la representación histórica debería representarnos, en cada momento, la presencia de uno y lo otro. Pues bien, creo que Marx *llegó* a comprender que para pensar la historia con sus dos dimensiones indisociables requería dos categorías; que el movimiento de la historia, el cambio de las sociedades, requería una ontología en la que, entre otras, estuvieran la *contradicción* y la *subsunción*: la primera para pensar el movimiento y la segunda para pensar la reproducción (o, por decirlo otra vez con Spinoza, la “perserveración en el ser”).

Considero que Marx intentó pensar el desarrollo del capitalismo, y el movimiento social en general, desde esas dos perspectivas, echando mano de esas dos categorías, desigualmente presentes en los diversos momentos de su historia intelectual. Me parece evidente, pues, que al menos en los textos económicos Marx recurría a ambos enfoques, a la dialéctica y a la subsunción. Tanto es así que, visto desde fuera, algunos acreditados lectores han presentado ese *factum* como ilustración de la presencia en Marx de dos posiciones ontológicas; y como ese hecho

se ilustra en el tiempo, dichas posiciones hermenéuticas u ontológicas han sido consideradas como alternativas, tal que correspondía a los marxistas actualizados silenciar la dialéctica, al fin más vieja, y herida por una larga y borrascosa historia, y poner en el puesto de mando a la subsunción. Y hoy se ve subsunción por todos lados, como si fuera el traje de faena del capital⁷; si el capital es el demonio el de ahora tiene cuernos y garras, pues es el *Gran Subsumidor*, que subsume nuestro cuerpo y nuestra alma, nuestro pensamiento y nuestro deseo, nuestro imaginario y nuestro inconsciente. La dialéctica, en cambio, cual *traje de noche* del capital, escasea y se vuelve invisible sin necesidad de esconderse, tan banal e inocente es su presencia (por decirlo metafóricamente)⁸.

Marx irá construyendo su ontología, y en particular su dialéctica, sobre la marcha; que equivale a decir que construye filosofía pegado al conocimiento de la realidad, de la mano de una ciencia, siempre readaptándose. Aunque para filósofos, historiadores y estudiosos esto nos genere problemas y prefiramos encontrarla bien tematizada y conceptualizada, en el explícito y transparente despliegue de su orden de exposición, bien acabado y cerrado, también tiene sus ventajas; y, sobre todo, esa es la realidad, así suelen producir los científicos su ontología, lo que Althusser llamaba la “philosophie spontané des savants”. Espontánea o *ad hoc*, ese procedimiento de producción de la ontología implicaba su forma de presencia efectiva y oculta en la ciencia, dando sentido y poniendo límites al vocabulario del discurso sobre la realidad. El filósofo francés contraponía esta forma de presencia de la filosofía, en “estado práctico”, como fundamento filosófico oculto del discurso

⁷ Como ejemplos de esta expansión imperialista de la subsunción, con escasas aportaciones a su concepto, ver Jesús Becerra Villegas, “La subsunción simbólica”, en *Culturales*, vol. III, núm. 6 (julio-diciembre, 2007): 7-26; José-Maria Durán, “Arte y capital; relejendo el Capítulo VI (inédito) de *El capital*”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 13 (2006.1); Jorge Veraza, *Subsunción real del consumo bajo el capital*. Madrid, Itaca, 2008; y Hermann Petzold Pernia, “El problema de la subsunción y la argumentación jurídica”, en *Dikaiosyne*, nº 1.

⁸ Marx considera a ambas determinaciones ontológicas del *ser social*, y no sólo del ser social capitalista; hay que advertirlo porque la descripción de las mismas parecen ajustadas a este momento capitalista de la sociedad, cosa lógica si tenemos presente lo antes dicho de que Marx desarrolla su ontología sobre la marcha, y esta marcha es, en los primeras décadas, la Teoría del Estado de Hegel y, después, la Economía Política. Por tanto, aunque ajustadas al momento social capitalista, son ontologías que lo trascienden, y todos recordamos sus referencias a momentos precapitalistas y a “modos de producción” lejanos en el tiempo y extraños al capital (en modo alguno ancestros de éste).

científico, a su presencia explícita y ordenada en los discursos convencionalmente filosóficos, en exposiciones axiomáticas, ocasionalmente “more geométrico”, en cualquier caso exhibiendo racionalidad, exhaustividad y consistencia. Por mi parte, entiendo que la forma de presencia en estado práctico, que obliga al estudioso a recurrir al método arqueológico de la *extracción*, para sacarla a la luz, encierra mayores dificultades, pero a cambio ofrece más garantías de eficiencia. Cuando se entiende que el pensamiento es también un proceso de producción, extraer de los discursos los elementos para construir las categorías es la forma de reconstruirlos desde su función, desde sus efectos, o sea, de verlos como medios de producción teóricos del discurso que los transporta como si fuera su cuerpo. Como el valor viaja en la mercancía, como el capital reside ora en el dinero, ora en los medios de producción, ora en los productos de trabajo, etc. La extracción de las categorías ontológicas de su “estado práctico” es un juego análogo al que usa Marx para visibilizar la esencia bajo el fenómeno, lo “inmaterial” que se hospeda en la “materia”. Siempre es más real comprender las ideas (o las máquinas) desde los productos que elaboran y las necesidades que éstos resuelven que comprenderlas desde la genealogía de los elementos científicos o tecnológicos, como si éstos tuvieran historias propias. Y todo ello, conviene recordarlo, sin menospreciar el momento abstracto del análisis y la producción teórica, en que la genealogía viene impuesta.

3.2. *La dialéctica y la indeterminación.*

Hay que reconocer que Marx habló más, mucho más, de la dialéctica que de la subsunción; incluso la conceptualizó y la teorizó en cierta forma (fragmentaria y discontinua) y medida (algo más pero no en exceso); pero también es cierto que habló de ella especialmente -sin restarles todo mérito- en los *textos de juventud*, anteriores y exteriores a su incursión en la Economía Política, que le impondría otras exigencias. Abordó la dialéctica en textos que contenían su preocupación por el desarrollo de las sobreestructuras sociales, como la religión, el derecho, el Estado y la ideología, en definitiva, interesado en una ontología especial, la antropología filosófica, ser histórico y social por excelencia, que tomaba su forma propia en la

ontología de la praxis. Y así la dialéctica, la ontología de lo social, se iba construyendo adecuada a un discurso y un tipo de realidad ciertamente distantes al que ha de asumir cuando se entregue en cuerpo y alma al análisis del capitalismo, de la mano de la Economía Política, donde aparecen otras formas del ser y donde, además, hasta el hombre presenta modos de ser específicos.

El ser del universo social se presenta, lógicamente, como ser-social, y puede y ha de ser pensado como producido en y por la historia; en cambio, el ser del de la sociedad capitalista, del capitalismo, y especialmente cuando éste se condensa en la esfera de la producción económica, como hace la Economía Política, es mucho más concreto y determinado. Al restringir el universo, la extensión del objeto, se restringe la extensión ontológica; añadiendo al ser nuevas determinaciones, la ontología del ser social deviene ontología del capitalismo, del ser social en el capitalismo. Un ser que, además de la determinación generales de la historia, que comparte con los de otras formaciones sociales, ahora arrastra la determinación del modelo específico de producción capitalista. Por eso la dialéctica histórica se ve condensada en la dialéctica entre capital y trabajo; incluso cuando Marx la formula de manera más general, como en las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o entre base económica y superestructuras, la misma contradicción rezuma substancia económica, revelando así que la mirada está puesta en la producción capitalista, y desde aquí se expande a la formación social capitalista.

La dialéctica marxiana es como la perspectiva o visión de larga distancia; adecuada para representar el movimiento del ser en general y su dirección, el despliegue de las contradicciones; pero un recurso hermenéutico tosco como representar lo micro, lo particular, los detalles. Aparece más potente, espectacular y eficiente formulada en la distancia, a escala universal, en términos de contraposición entre fuerzas productivas y relaciones de producción que, por ejemplo, cuando se intenta de cerca explicar la contraposición entre una innovación tecnológica particular y una concreta legislación sobre la ciencia. La contradicción marxiana sirve para lo que sirve, pero no es poco; el punto de partida del conocimiento histórico que se representa la realidad atravesada por la contradicción, no resolverá los detalles

(tampoco es la función de la ontología), pero potenciará esquemas y enfoques teóricos de gran eficiencia. Y si bien no todo en la vida social es reductible a la lucha de clases, esta perspectiva tiene mayor potencia de representación de la realidad que el consenso y el amor (aunque éste mueva montañas, maneja menos las fuerzas sociales). Las contraposiciones son tan abundantes, densas y extensas en la sociedad capitalista que la representación dialéctica se revela como un esquema muy adecuado.

Por otro lado, la contradicción tiene la virtud de crear el holograma de la revolución, cuya figura más arraigada aparece como efecto inevitable de la lucha de clases. Ahora bien, la dialéctica tiene sus límites, y precisamente uno de ellos aparece en torno a la revolución, su figura emblemática, pero que no puede ser pensada desde ella; y no puede serlo ni en su contenido ni en su necesidad. La lucha es *prima facie* un buen escenario para imaginar un desenlace revolucionario, pero en ningún caso para conocer los pasos concretos hacia el mismo y mucho ni la certeza del desenlace, y mucho menos su contenido. La contradicción permite pensar la lucha y el movimiento, pero no puede, no concuerda con su concepto, concretar su ritmo, su dirección y su génesis. Una contradicción, una lucha, con un final garantizado, deviene un simulacro de sí misma; equivale a subsumirla en una teleología, que es tanto como negarla o pervertirla, convertir los elementos de la realidad en instrumentos del juego de la providencia. Esto no encajaría en la ontología de Marx; la contradicción marxiana ha de mantenerse en la indeterminación histórica; así hemos de pensarla.

3.3. *La dialéctica y la excepcionalidad.*

Algún día habremos de abordar este problema con detenimiento; ahora no es el momento. Y tampoco aquí es el lugar para repasar y actualizar el vocabulario clásico sobre la dialéctica, sus famosas leyes, tan desacreditadas por el uso que de las mismas hiciera el “marxismo soviético”, y que la academia se encargó de caricaturizar con tanto exceso que deberíamos haber sospechado su parcialidad; también lo aplazamos para otro día. Y, en fin, tampoco aquí abordaré la relación

entre las dialécticas de Marx y Hegel y el eterno problema de la inversión⁹. Aquí me limitaré a comentar uno de los dos más atinados intentos de reformular la dialéctica marxiana, el llevado a cabo por L. Althusser en sus trabajos *Contradicción y sobredeterminación* y *Sobre la dialéctica materialista*. El otro, el llevado a cabo por Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, de momento lo silenciemos, aunque nuestro silenciamiento sea ocasional y nada cómplice de ese silencio de cementerio en que la contemporaneidad ha envuelto a una de las mentes más lúcidas del siglo XX. Tanto Sartre como Althusser eran muy conscientes de las carencias de la dialéctica marxiana como ontología del ser social; pero mientras Sartre veía estas carencias directamente en Marx, Althusser las veía en la representación que de ella se hacían los marxistas, que no habían empleado el método adecuado para extraerla de los textos marxianos donde estaba operativa, limitándose a recoger los restos dispersos y fragmentados enunciados por Marx y soldarlos entre sí bajo el patrón de la inversión materialista respecto a la hegeliana. Aquí, como digo, nos centraremos en esta propuesta, que a mi entender aspira, como nosotros, a reconstruir la idea marxiana a la que apuntaba Marx; se sitúa, pues, en la buena dirección. Pero no logra un resultado satisfactorio.

Para sacar la dialéctica de Marx de la trama hegeliana, como se propone explícitamente Althusser, podría esperarse que, en lugar de huir de Hegel, cogiera su dialéctica como el elemento central de la *materia prima* a partir de la cual Marx *producirá* la suya, conforme a la atractiva teoría del conocimiento del pensador francés; tanto más atractiva cuanto casa bien con la categoría marxiana de la *praxis*, en la línea ontológica spinoziana ya comentada. Pero no va por este camino. Y tampoco va por otro que se revela coherente, a saber, el de olvidarse de Hegel, ignorarlo, e ir a encontrar de forma directa la dialéctica marxiana en sus textos, extrayéndola de su presencia en *estado práctico* en los mismos y elevándola a su *forma teórica*; pero tampoco opta por esta vía. El camino que elige es, curiosamente, el de recurrir a Lenin; para ser más preciso, a la corrección leninista de la dialéctica

⁹ Os remito al ensayo anunciado sobre *Dialéctica y subsunción*, que aparecerá pronto en www.jmbermudo.es

marxiana. Una opción, como digo, curiosa, un tanto sorprendente, pero sin duda interesante: retira su mirada de Marx y la pone en la reflexión sobre la *teoría leninista del eslabón más débil*. Lo sorprendente radica en que no busca la dialéctica leninista, sino la marxiana; y buscar la dialéctica marxiana en una formulación en sí poco dialéctica y además posterior a la marxiana, si más no, de gran audacia.

En la lectura habitual de Marx, la revolución, el cambio social radical, se cargaba sobre la contradicción básica y principal del capitalismo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción; el desarrollo histórico de esta contradicción iría generando las condiciones revolucionaras; propiciaría o provocaría el desenlace revolucionario inevitable. Por tanto, era el desarrollo del capitalismo el que generaba la necesidad y posibilidad de la revolución, acumulando contradicciones y crisis, concentrando la propiedad y los trabajadores, etc., En consecuencia, se esperaba que en esa carrera hacia la emancipación de las clases tenían un cuerpo de ventaja los países de capitalismo desarrollado, como Alemania o Inglaterra; otros, como Rusia, aún habían de militar en el purgatorio y recorrer etapas en cursos intensivos. Esta era una visión razonable, derivada de la visión dialéctica de la historia dominante a finales del XIX y principios del XX. Pero Althusser viene a decir que esa visión dialéctica era errónea, porque era una dialéctica de matriz hegeliana travestida a marxista mediante el sutil maquillaje de la inversión materialista. Con otra dialéctica obtendríamos otros resultados; lo cual es en sí una verdad obvia.

Para Lenin, Rusia era el “eslabón más débil” en la estructura de estados capitalistas; y por débil entendía la de contar con una estructura de poder más vulnerable, tanto más frágil a las contradicciones, a los múltiples conflictos, como más a tiro de los revolucionarios. Y explicaba que esa debilidad de doble fuente era efecto de la “acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado”¹⁰, como transcribe Althusser. Rusia acumulaba las contradicciones históricas, económicas, culturales y políticas por duplicado; las

¹⁰ “Contradicción y sobredeterminación” se publicó en *La Pensée* (diciembre de 1962). Su anexo permaneció inédito. Recogido en L. Althusser, *La Revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, (1967): 71-106, 77. Ver también “Sobre la dialéctica materialista”, publicado en *La Pensée* (agosto de 1963). Recogido en *La revolución teórica de Marx*. Edic. cit., 132-181.

contradicciones en el régimen de explotación feudal reinante y las contradicciones en las relaciones capitalistas e imperialistas en ciudades, barrios y zonas. Tal acumulación de contradicciones volvían al régimen sumamente débil e impotente para reproducirse. Lenin así lo vio: supo leer que las condiciones objetivas para la revolución estaban dadas. Y, para crear las condiciones subjetivas, forjó un partido adecuado: un partido, claro está, fuerte, *sin eslabón débil*, que acumulara todas las cualidades subjetivas necesarias; un partido apto y pertrechado para dirigir y golpear en ese eslabón enfermo de la cadena imperialista. Ya se sabe, como decía Hegel, la historia siempre progresa por su lado más malo. La historia se encargaría de mostrar que también en los partidos leninistas aparecían eslabones débiles... Pero esa es otra historia.

Althusser argumenta, con verosimilitud, que si la contradicción en general (entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, encarnada esencialmente en la relación entre dos clases antagónicas, capitalistas/obreros) es suficiente para *definir* una situación en la que la revolución está "al orden del día", en cambio no puede, por sí misma, *provocar* una "situación revolucionaria"; ni, con mayor razón, una situación de *ruptura revolucionaria* y de *triunfo de la revolución*. O sea, para que la contradicción fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción llegue a ser "activa" en el sentido fuerte del término, es decir, devenga *principio efectivo de ruptura*, es necesario "que se produzca una acumulación de circunstancias y condiciones compleja"; es imprescindible que ejerzan su determinación esa pluralidad de factores, entre sí diferentes e incluso opuestos entre sí, algunos de ellos claramente opuestos a la revolución. Sin la fusión de todos ellos no se produce la "unidad de ruptura", esa unidad que ocurre "cuando se logra agrupar la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases dirigentes son impotentes para defenderlo". Sólo esa "fusión" en una unidad de ruptura de todas las fuerzas subjetivas, favorecida y potenciada por la

"acumulación de contradicciones" objetivas que sobredeterminan la contradicción fundamental y debilitan el régimen..., sólo así se hace posible la revolución¹¹.

Nótese este detalle: "gran acumulación de contradicciones, heterogéneas, de origen y sentido distintos, con distintos nivel y lugar de aplicación, pero que todas se "fundan en una unidad de ruptura". Esas son las condiciones que hacen necesaria y posible la revolución. En conclusión, no tiene sentido hablar de una y única contradicción general simple; sino de una pluralidad heterogénea e incluso contradictoria, con contraposiciones contrapuestas. Aunque, como si le zumbaran los oídos recordándole que así se abocaba a la teoría de los factores, esa tosca teoría que volvía ciega la historia abriéndola a la indeterminación, enseguida matiza, mostrando por las costuras su lectura de Mao, y nos dice:

"Sin duda, la contradicción fundamental que domina todo este tiempo (en el que la revolución está al orden del día), está activa en todas esas contradicciones y hasta en su fusión. Pero no se puede, sin embargo, pretender con todo rigor que estas "contradicciones" y su "fusión" sean su puro fenómeno. Ya que las "circunstancias" o las corrientes que la llevan a cabo son más que su puro y simple fenómeno... [Esas circunstancias] Surgen de las *relaciones de producción* que son, sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero, al mismo tiempo, su condición de existencia; de las *superestructuras*, instancias que derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propias; de la *coyuntura internacional* misma que interviene como determinación y desempeña su papel específico. Ello quiere decir que las "diferencias" que constituyen cada una de las instancias en juego (y que se manifiestan en esta "acumulación" de la que habla Lenin) al fundirse en una unidad real, no se "disipan" como un puro fenómeno en la unidad interior de una contradicción simple. La unidad que constituyen con esta "fusión" de ruptura revolucionaria, la constituyen *con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. Constituyendo esta unidad, constituyen y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la naturaleza de dicha unidad: que la "contradicción" es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo

¹¹ *Ibid.* 80.

movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*¹².

Esa “fusión de contradicciones”, que nos hace pensar que Althusser tenía presente al innombrable Sartre -el otro autor del siglo XX que emprendió una revisión a fondo de la dialéctica marxiana, en una dirección bien diferente-, revelan la presencia de la “sobredeterminación”, que viene a ser a un tiempo “indicio” o “síntoma” y “problema”, y que, sobre todo, nos dice, permite ver con claridad que “se trata de algo totalmente diferente a la contradicción hegeliana”¹³.

3.4. *Dialéctica y teoría de los factores.*

Con estas claves podemos replantear el problema que aquí nos ocupa. Althusser busca el concepto de la dialéctica marxiana; renuncia a buscarlo en el marco de la inversión materialista, en la comparación de Hegel-Marx, y opta por indagar su presencia en Lenin. Obviamente, no tenemos ninguna objeción a la opción leninista; aprovechó las circunstancias de crisis nacional por acumulación de contradicciones –que en su vertiente subjetiva se vivía como miseria y opresión insoportable de las clases populares- e impulsó a su pueblo a la revolución; y con ella y gracias a ella puso en marcha una experiencia nueva de avance –o nuevas condiciones- en la marcha histórica hacia la construcción de una nueva social, el socialismo. Ninguna objeción, fijaos, aunque décadas después la historia le negara la continuidad, viniendo a decir “este no es el camino”, o “este camino no lleva a ninguna parte”; o, para no dejar flancos de huida, “para recorrer este camino has de llevar otros pertrechos”. Ninguna objeción, pues la finitud de la experiencia no quita racionalidad ni moralidad a la opción; y, sobre todo, no le quita necesidad concreta, contingente, existencial, vivida; que se lo pregunten a aquel pueblo ruso si era la hora de la revolución o tenían que esperar al desarrollo del capital. La historia ofrece oportunidades, *situaciones excepcionales*; mejor aún, la historia nos arrastra a esas

¹² *Ibid.* 81.

¹³ *Ibid.* 82.

situaciones excepcionales y nos empuja a intervenir en ellas, sea cual fuere el resultado; luego vendrán los relatos “a posteriori”..., las calificaciones y los juicios de valor, pero la historia hace las cosas a su manera, de forma convulsa, con dolor y sangre, con violencia, aunque el cálculo analítico posterior valore estéril el heroísmo o la desesperación.

Lo sorprendente, por tanto, no es la opción leninista, sino la posición de Althusser al elevar la contingencia histórica a categoría dialéctica; si se prefiere, al exigir a la dialéctica que representara la contingencia histórica, que la incluyera en su lógica. Pues a esto se vio arrastrado, a instituir como regla histórico-dialéctica una determinación de excepcionalidad. Lenin, al menos, se tomó la molestia de escribir *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, un grueso volumen en el que, para mostrar que su estrategia era “normal”, enfatizaba la intensidad y cualidad del capitalismo ruso; veía que aquello parecía excepcional, y como no obstante estaba decidido a aprovechar la ocasión, intentaba mostrar que en el fondo seguía operando en clave marxista de revolución proletaria. No era Rusia el país “seleccionado”, no era su proletariado el más extendido, pero sí era nuevo, muy concentrado y muy combativo; unas cualidades por las otras. Si una corona bien vale una misa¹⁴, una revolución bien vale una herejía, estaría dispuesto a conceder Lenin, me parece. Total, ya se hará luego lo único bueno que puede y sabe hacer el capital, desarrollar las fuerzas productivas; se hará lo mismo con menos dolor.

Althusser, en cambio, cierra la distinción entre la *dialéctica histórica*, en torno a la que se articula el desarrollo del capital, y la *dialéctica revolucionaria*, la forma contingente que toma aquella en los momentos de ruptura. Para ello ha de defender con malabarismos retóricos pero sin evidencia teórica que la situación excepcional del eslabón más débil no es excepcional, sino normal. Es decir, es tan normal, que es previsible, entra en la lógica de la historia y, por tanto, hemos de incluirla en la estrategia.

¹⁴ “Paris vaut bien une messe”, atribuido al rey borbón Enrique IV.

Creo que así cierra en falso el problema de la excepcionalidad, que no es otro que el de poder pensar la revolución como momento de la estrategia al socialismo, abortando así un proyecto teórico realmente sugestivo; pues, si se miran los resultados -y sería sacrílego un leninista que los ignorara- Althusser acaba arrojando al niño con el agua de la bañera, ya que la dialéctica así depurada y consagrada en la sobredeterminación resulta desembocar en la teoría de los factores. Y, para ese viaje...

Considero que el error de Althusser gira en torno a su concepto de "contradicción sobredeterminada". Podemos y debemos asumir que en la marcha de la historia la dialéctica es siempre compleja y cargada de sobredeterminación; pero ésta, en el vocabulario althusseriano, alude a un proceso borroso de consecuencias confusas y perniciosas; sin cuestionar la complejidad de la estructura de determinaciones, hay que procurar jerarquizarlas y distinguirlas. Insisto en este punto, pues es definitivo para comprender los matices. Una cosa es reconocer las situaciones excepcionales, que la historia genera con tanta frecuencia y necesidad que nos parecen inscritas en su lógica, y otra transponer la excepcionalidad como normalidad en el orden de la historia. Tiene razón al ilustrar la importancia que Marx y Engels dieron a lo excepcional, sobre todo en los textos políticos, reconociendo su presencia y su influencia en el desarrollo de la contradicción capital/trabajo; y tiene razón al decir que esta contradicción *"no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce"*. Y del mismo modo que la contradicción capital/trabajo *"está afectada por la superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etc.), también *está especificada por la situación histórica interna y externa*, que la determina, que unas veces es función del *pasado nacional* (revolución burguesa realizada o "reprimida", explotación feudal eliminada totalmente, parcialmente o no, "costumbres" locales, *tradiciones* nacionales específicas, aún más, "estilo propio" de las luchas y de los comportamientos políticos, etc...), y otras del *contexto mundial* existente, (competencia de naciones capitalistas o "internacionalismo imperialista", o competencia en el seno del

imperialismo, etc...). Incluso muchos de estos numerosos fenómenos pueden provenir de la "ley del desarrollo desigual" en el sentido leninista"¹⁵.

Todo eso es razonable; es obvia la sobredeterminación, y nada objetamos a su reconocimiento. Lo que ocurre es que, por esa vía y muy a su pesar, se cae, como he dicho, en el vértigo de la *teoría de los factores*; y, por tanto, se sale de la avenida dialéctica. Y ese cambio no es sólo de una ruta general a otra más local y concreta, de una más abstracta a otra más específica y determinada; no, ese cambio de ruta es un extravío en territorio enemigo; no es un cambio de rumbo sino una pérdida del mismo; una pérdida del mapa que lleva implícito la pérdida de sentido del movimiento. Claro que se puede recorrer la vía, y de hecho se transita, por carreteras, caminos locales y veredas; pero en los grandes trayectos, en las largas distancias, en las grandes perspectivas, hay que seguir –o, al menos, tener presente como guía- las rutas amplias y de largo alcance.

La acumulación de problemas, conflictos, errores, desesperaciones... configuran un momento revolucionario subjetivo, una ruptura política; elementos éstos que son necesarios para la misma, y cuyo conocimiento es imprescindible. Pero a veces esos momentos de ruptura acaban en bucle, y el pensamiento se pierde en el scalextric de la vida, especialmente si se carece de toda orientación de sus entradas y salidas. Los momentos de ruptura, en la marcha de la historia, suelen ser excepcionales; y la excepcionalidad acompaña el recorrido y se propaga en los movimientos. La ruptura implica incertidumbre, indeterminación, riesgo, desconcierto, improvisación..., aunque en la conciencia revolucionaria subjetiva pueda vivirse como obvio, normal, de sentido común. Es lo que espera, lo que busca el revolucionario; y puede llegar a ser lo que sueña el pueblo oprimido. Es equivalente a la teoría del significante vacío, que permite condensar las heterogéneas fuerzas del rechazo y la negación.

Esa revolución desde la excepcionalidad es un momento de suspensión del tiempo histórico. Se suspende el derecho, los valores, la vida del estado y de la

¹⁵ *Ibid.* 87.

economía; es el momento de la máxima indeterminación, como temía Kant, que culmina la incertidumbre que pone en escena la “sobredeterminación”. Un momento en el que se abre la posibilidad metafísica de aniquilar lo viejo y crear lo nuevo, pero sin saber si lo nuevo será el mismo monstruo con dos cabezas. Para que se dé esa situación se necesita la fusión o condensación de esa compleja pluralidad de sobredeterminaciones; y esas determinaciones aportan legitimidad a la sublevación, a la rebelión, a la revolución. Aportan la más absoluta de las legitimaciones, sin duda: un pueblo oprimido al que se le niega el ser. Está justificado el salto fuera de la historia. Pero, al día siguiente, tras la semana de resaca que resiste el cuerpo, hay que volver a la historia, a la marcha lenta y organizada de los hombres por vivir y vivir con dignidad y decencia. Hay que recuperar o inventar un origen, el de la nueva época. El problema es si este origen es un regreso al cero absoluto, tras la revolución del nuevo big-bang, o si se regresa al tiempo suspendido, a un cero relativo, un cambio de calendario con un antes y un después, como el nacimiento de Cristo. Y la metáfora puede ser sugestiva: paso de un antes miserable y sin redención posible a un después igualmente miserable pero con la esperanza derivada de la posibilidad de redención. Y esa redención pasa por regresar de nuevo a la historia y seguir en la construcción de una sociedad nueva, digamos socialista. Con otros arquitectos y otros materiales, pero hay que construir esa ciudad, y eso equivale a decir que tras salir de las trincheras queda todo el camino, y el mismo camino, por recorrer.

3.5. Dialéctica sin teleología.

Pero vayamos al aspecto que más nos interesa, el de la reformulación de la dialéctica marxiana. Yo creo que Althusser apunta bien, que la música es atractiva. Si se trata de acabar con el despotismo de una contradicción principal, convertida en esencia y que reduce a las otras en fenómenos de ella misma, me parece correcto y necesario. Si se trata de recuperar autonomía y eficiencia práctica a la pluralidad de contradicciones, me sumo al proyecto. Ahora bien, si el método pasa por el caos de contradicciones, todas ellas eficientes pero sin conocer su potencia, todas ellas interrelacionadas, contrapuestas entre sí (no es fácil pensar esa contradictoriedad

universal entre contradicciones, otra cosa es entre términos de las mismas), y por tanto sin conocer la dirección del movimiento..., ese *totum revolutum* no me parece un avance.

El problema que tiene Althusser, y que no resuelve, es el de acabar con el despotismo de la contradicción simple y principal, que ejerce hegemonía absoluta y empobrece ontológicamente las otras contradicciones. Asumo ese problema. La manera de resolverlo pasa por el pluralismo ontológico de contradicciones con autonomía y dirección propias (si no sería un simulacro), que se acerca a la teoría de los factores diversos que confluyen y se enfrentan. Eso no lo asumo. Y no lo asumo porque así se niega la historia, al carecer de dirección y sentido, que habríamos de fiar al azar y confiar al estudio empírico de los fenómenos.

Creo que el límite que sufre este planteamiento es que la totalidad queda como colección de contradicciones, desiguales (hay “dominancia”) pero todas sustantivas. En ese escenario de representación o hay una contradicción dominante que marca el ritmo y el fin, reduciendo el efecto de la “sobredeterminación” a límites estrictos que no afecten a esa hegemonía, o nos condenamos al caos y la indeterminación. En cambio, si mantenemos esa estructura de contradicciones más o menos como la describe Althusser y recurrimos a otra figura, *la subsunción*, una forma que no es otra que la forma de la estructura, la organización de ésta, que subsume a todas y cada una de las contradicciones y a sus relaciones de sobredeterminación, a todos y cada uno de los elementos de las mismas, ¿no resolvemos mejor el problema?

Dos reflexiones nos ayudan a verlo, pero las expondré después de desarrollar el concepto de subsunción en el apartado siguiente. Para cerrar éste, enfatizar que Althusser apunta bien en la necesidad de revisar la dialéctica marxiana; y es valiosa esa idea de romper la rigidez de la contradicción simple, lineal y, solapadamente, teleológica. Al fin, parece que también el pensador francés busque una categoría de contradicción reina del movimiento indeterminado y anti-teleológico. Pero, a mi entender, esa dirección es correcta si se introduce otra categoría que ponga sentido no teleológico en el movimiento, que nos libere a la vez de la indeterminación y del teleologismo. Y esa puede ser la subsunción.

4. *La subsunción sin la dialéctica es vacía.*

De la subsunción Marx habló poco, la incorporó tarde a su ontología; pero recurrió a ella y desarrolló el concepto en un momento importante, visiblemente ligado a la explicación del desarrollo del capital. Aunque no sea posible un análisis exhaustivo, vamos a abordar algunos aspectos relevantes para fijar el sentido y la función de esta categoría en la ontología de Marx. Y, sobre todo, con la pretensión de elaborar un poco la categoría en el sentido que Marx apuntaba o, al menos, en coherencia con las otras determinaciones ontológicas y con la teoría económica que desarrolló.

4.1. *El auge de la subsunción.*

En los años 70 del pasado siglo se produjo en el capitalismo –tanto en la producción, como en la lucha de clases y como en la vida social- una profunda transformación; y a su sombra nació en el espacio teórico del anticapitalismo la necesidad de pensarla. Como la dialéctica materialista, lastrada de su oscura historia, se mostraba impotente para dar cuenta de esos cambios, se buscaron nuevas teorías y categorías y, en su fondo filosófico, una renovación de la ontología marxiana o postmarxiana. Y esa revisión encontró como guía una nueva determinación, expresada en la categoría de la *subsunción*. Tenía el encanto de la novedad, siempre prometedora, y de la dignidad del origen, su neta raíz marxiana. Porque, como es bien conocido, Marx ya la había puesto en escena; de forma vacilante, como tanteo, como proyecto ontológico aparentemente abandonado, pero al fin la presentó en sociedad, y su efímera aparición dejó en la escena filosófica aromas de intriga.

Si ayer el control de calidad del marxismo derivaba de la cantidad y calidad de la dialéctica materialista presente y activa en el discurso (de ahí la eterna y fecunda lucha por la dialéctica en el seno del marxismo), hoy la marca marxiana viene dada por la crítica a muerte de la subsunción, el nuevo sofisticado armamento del capitalismo. Negri y los *operaisti*, acreditados referentes de la actualidad del marxismo postmarxista, son un ejemplo transparente del olvido, *sine ira et studio*, de

la dialéctica y de la sacralización, *sine pudor et verecundiam*, de la subsunción; hasta el punto de caracterizar el momento actual del capitalismo –el capitalismo global, netamente diferenciado de la fase imperialista- por la densa y exhaustiva presencia de esa coronada determinación de la subsunción.

Sea como fuere, la subsunción es una categoría muy importante; sin ella, la ontología marxiana queda ciega en manos de una dialéctica que, como ya hemos dicho, o aboca a la indeterminación o cierra con violencia el curso de la historia expandiendo la impunidad universal. El concepto, como las demás categorías de su ontología, sería elaborado sobre la marcha, en este caso tarde y precipitadamente. Como ya he señalado, Marx había usado el término ocasionalmente, muy de vez en cuando, y de forma bastante tópica, tal como aparecía en el vocabulario filosófico de la época; es decir, lo usó siempre de manera convencional, de la mano de Kant y Hegel (el primero la aplica en la epistemología, en la producción del conocimiento, y el segundo en el derecho y la teoría del estado)¹⁶; Los dos lugares de aparición más habituales de la subsunción eran el de la *epistemología*, donde Kant echaba mano de ella especialmente para dar cuenta de la relación de inclusión-dominio del concepto sobre las intuiciones, y el de a *teoría del derecho*, donde solía usarse para describir la inclusión y subordinación de leyes o partes de ellas, en otras *unidades subsuntivas* más nuevas y potentes¹⁷. Marx dominaba este vocabulario, al fin sus estudios académicos se centraron en el derecho antes de desplazarse a la filosofía y, porterilmente, a la economía; pero la verdad es que su presencia del término es muy escasa y convencional en sus escritos.

En los manuscritos económicos, reflexiones sobre sus lecturas de Economía Política, como ya he comentado, el término sólo aparece de forma convencional y dispersa; incluso en los *Grundrisse*, donde el uso es algo más frecuente, aparece casi siempre con el significado habitual, como mera expresión de inclusión y

¹⁶ En todo este periodo la reflexión más importante de Marx al respecto la encontramos en su *Contribución a la Filosofía del Derecho de Hegel*, (§§ 69 y 70; ver también 98 y 99). Comenta los párrafos §§ 287-290 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

¹⁷ Sólo conocemos un momento en que, en su crítica a la Filosofía del Derecho Público de Hegel, Marx ahonda algo más, poca cosa, en estos usos tópicos.

subordinación en la esfera productiva¹⁸. En algún momento, y muy puntualmente, ese significado apunta a romper su uso habitual y abrirse a lo nuevo¹⁹. Pero será en el manuscrito destinado a ser el capítulo VI de *El Capital*, publicado y conocido como *Capítulo VI (Inédito)*, cuando por primera y última vez aparezca la subsunción tematizada y convertida en un lugar teórico excepcional. Aparece, podemos sospechar, cuando se requiere su presencia; necesita una categoría para apoyar una *relación* en la teoría económica y la construye a partir de la subsunción, que cumplía una función análoga en otras disciplinas, como la filosofía y el derecho. Por tanto, ante la necesidad de un uso nuevo del concepto en un campo de representación nuevo, tendrá que hacer un desplazamiento del sentido del término; al pasar de la epistemología o la teoría del derecho al desarrollo histórico de la producción, habrá de saltar sobre la mera analogía y precisar su sentido. Sólo entonces, ante la necesidad urgente y concreta de pensar el cambio social, las relaciones entre los elementos capitalistas y, sobre todo, la aparición y génesis de los mismos, se ve empujado a elaborar una nueva categoría que piense esas relaciones; y será entonces, para producirla, cuando echará mano del concepto de “subsunción”, usado en la epistemología y la teoría del derecho, para usarlo como materia prima, trabajándolo y significándolo para construir a partir del mismo uno nuevo adecuado al campo económico.

En el *Inédito* aborda el tema con detenimiento, con conciencia de la necesidad de usar esta categoría en la explicación del proceso económico. Es como si tomara

¹⁸ En los *Manuscritos de 1844* apenas usa el término “Subsumtion”; y alguna vez usa “Unterordnung”, que tiene un significado más plano, de simple subordinación. En los *Grundrisse* aparece de forma dispersa, y aunque tiene relevancia su aplicación en el espacio económico, la mayoría de las veces su sentido suele ser convencional mera exportación del concepto traducido. Pero suena distinto aplicado a la economía: “El valor de cambio particular, la mercancía, es expresada, subsumida, puesta bajo el carácter determinado del valor de cambio devenido autónomo, o sea el dinero” (*Grundrisse*, I, 105/123). Usamos la edición de P. Scaron en Siglo XXI.

¹⁹ “El proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo como unidad dominante. El trabajo se presenta, antes bien, sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en los muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo” (*G.*, II, 585/219).

conciencia, en esa tarea de ir construyendo la ontología del capital, de que éste, su concepto fundamental, aún no estaba bien definido, que su sentido y límites aún no estaba bien fijado. En ese momento, al filo de la tarea de definir la esencia del capital, se ve obligado a desarrollar la teoría de la subsunción, labor a la que se entrega en el *Inédito*, logrando ciertos avances, si bien la deja a medias, sin acabar la elaboración de la categoría. Objetivamente no cerró el concepto; al menos no lo objetivó en la escritura, no llegó a su modo de exposición acabado. No obstante, le sirvió para avanzar en la reelaboración de la noción de subsunción y llegar a un grado de desarrollo teórico de la misma que, a pesar de sus carencias, le permitió usar la categoría en *El Capital*, en relaciones y contextos nuevos, muy diferentes a los dominios de la epistemología y el derecho, lugares clásicos de su uso. Y allí, en *El Capital*, está también enterrada, en “estado práctico”, esperando a algún althusseriano que se entregue a la arqueología ontológica. Pero vayamos por pasos.

4.2. *Dos almas en el mismo cuerpo.*

El *Capítulo VI Inédito* lo dedica Marx a los “resultados del proceso inmediato de producción”. Lo subdivide en tres apartados²⁰, cada uno describe una función de la producción capitalista: el primero la presenta como *producción de mercancías*; el segundo como *producción de plusvalor*, y el tercero como *producción y reproducción de las relaciones de producción* específicamente capitalistas. Tres rostros, tres figuras, tres funciones, en un solo proceso real, con los mismos elementos materiales, con un mismo cuerpo que transporta tres almas; una misma realidad que se desdobra en tres conceptos, para poder representar los tres procesos abstractos, distinguibles y analizables por separado, que cabalgan juntos. Es como una triple

²⁰ “I. Las mercancías como producción del capital; II. La producción capitalista como producción de plusvalía; y III. La producción capitalista es producción y reproducción de las relaciones de producción específicamente capitalistas”. Marx en su manuscrito añadió una nota indicando que, en la versión final, debía de alterarse el orden, poniendo el apartado I al final, cerrando el Libro I, pues era el puente al Libro II sobre la circulación. Por eso en la edición de P. Scaron en Siglo XXI, sobre la que citamos, decidió efectuar ese cambio.

caracterización del capital, desde tres dimensiones; tres asaltos sucesivos, cada uno ganando altura y horizonte, cada uno incluyendo al anterior, “subsumiendo” al anterior; cada uno ahondando en la esencia, presentándose como determinación esencial, expresando con más pureza y universalidad la función del capital, su finalidad y su sentido.

Bien mirado, las tres caracterizaciones prolongan y culminan la búsqueda marxiana del concepto de capital que Marx ha ido buscando a través de los años, desde sus estudios preparatorios, a través de conceptos previos que presentaban el capital sucesivamente como *producción de mercancías*, como *trabajo asalariado*, como *apropiación de plus-trabajo...*, hasta llegar a verlo como *producción de plusvalor* y, sobre todo, como valorización, como *valor que se valoriza*, perspectiva a la que se accede cuando se eleva la mirada desde la producción del valor a la reproducción del capital. Porque este es el destino y, a posteriori lo podemos ver, el origen del capital: permanecer en su ser, que es otra manera de decir ser para sí, ser un fin en sí mismo.

La idea de capital como *valor que se valoriza* es, pues, la culminación de la elaboración de la categoría. No obstante, esta categoría incluye las otras determinaciones, los otros rostros con que ha ido describiendo el capital, hasta llegar a su esencia. El capital no es sólo autovalorización, es también economía mercantil, hegemonía del valor de cambio, dominio del dinero-capital, trabajo asalariado, etc. etc.; la esencia, el concepto final, contiene esas otras determinaciones. Pero las contiene subsumidas, inscritas en la historicidad, que contrasta con la definitiva fijeza inamovible del capital como “valor que se valoriza”. Esta determinación no cambia, esta es la función inamovible, que subordina e instrumentaliza a todas las demás. Que la valorización sea la principal determinación del capital, la última, la más universal y abstracta, la que expresa su esencia, la que cierra la construcción de la categoría, sólo significa eso: que esta categoría, en el devenir histórico, se ha hecho transparente, se nos ha revelado ya con todas sus determinaciones, con todos sus contenidos. Y esa transparencia tiene lugar al final, cuando el capital, pasando por sus mil metamorfosis y aventuras, por sus máscaras y fetiches, llega a

su madurez. Y si este esplendor quiere verse sin perder la esperanza, pensemos que llega cuando se acerca su fin.

Mantengamos presente esta idea: el capital como valor que se valoriza. Y fijémonos ahora en el lugar donde se desarrolla ese proceso, que no es otro que el del proceso de trabajo. El proceso de valorización no tiene casa propia, es siempre un huésped en la obscuridad; la valorización es un *proceso invisible*, sin presencia en el fenómeno, inmaterial, sin cuerpo propio, y por tanto parasitario de otro proceso que le presta su cuerpo para que le sirva de mula: el proceso de trabajo. Aquí conviene enfatizar al máximo la centralidad teórica de la *relación entre ambos procesos*, pues es aquí donde se abre la puerta al concepto acabado de capital como valor que se valoriza; y así, debidamente enfatizada su centralidad teórica, se comprenderá que, no podía ser de otro modo, sea aquí donde reaparezca de forma especial, más inaplazable que nunca, *la necesidad de una nueva categoría que piense esa relación*. Una categoría que piense la relación entre las dos almas del mismo cuerpo²¹.

Leamos el primer párrafo de “La producción capitalista como producción de plusvalía”. Dice así:

“Mientras el capital sólo se presenta bajo sus formas elementales -en cuanto mercancía o dinero- el capitalista aparece bajo las formas típicas, ya conocidas, de poseedor de mercancías o de poseedor de dinero. Por tal motivo estos últimos, empero, no son capitalistas *en sí y para sí*, de la misma manera que la mercancía y el dinero no son capital *en sí y para sí*. Así como la mercancía y el dinero sólo bajo determinadas premisas se transforman en capital, el poseedor de mercancías y el de dinero únicamente bajo esas mismas premisas se convierten en capitalistas”²².

²¹ Marx podría haberle dado otro nombre, pero, como he dicho, estaba a su disposición en el vocabulario filosófico la subsunción como relación de “inclusión y subordinación” entre lo particular y lo universal (en la epistemología y el derecho, especialmente); un concepto que parecía a su vez pedir desarrollo, ser expandido al discurso económico; un concepto que sin duda tenía recorrido antes de alcanzar su forma definitiva. Y Marx lo recogió, lo trabajó y lo usó; y abrió así un nuevo campo a la ontología.

²² *Inédito*, 3. Citaré sobre la edición de P. Scaron en Siglo XXI.

Así de claro. O sea, el ser no es definido por una esencia que las cosas arrastren en su recorrido; el ser lo recargan las cosas en sus lugares de existencia, al cargar la función que la totalidad les asigna; el ser lo reciben las cosas, los entes, del universo óptico donde aparecen. Recordemos a Marx: a la levita no le importa si la usa el sastre, el buhonero o el banquero; se somete indiferente –impotente- a múltiples usos, vive su existencia en sus diversas figuras; unas veces es mercancía medio de vida del trabajador que la ha producido, otras es signo de estatus, de jerarquía, de reproducción de relaciones sociales, y otras es simple desecho útil en la marginalidad social. Ni siquiera los capitalistas, especialmente los capitalistas, son entidades *en sí y para sí*, de una vez por todas; lo son si están en *su lugar*, los son en tanto cumplen *su función*, los son si logran *su reproducción*.

No seguiremos todo el recorrido del texto, cuya lectura recomiendo; pero, de forma oportunista, nos incorporamos al camino en un recodo importante de su trayecto, a saber, cuando Marx aborda en directo la idea que viene perfilando y que le lleva al *sancta sanctorum* del misterio del capital; me refiero a ese momento especial de la liturgia en que “el proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la auto-valorización del capital, que no es otro que el de la creación del plusvalor”²³. Es decir, saltamos a ese momento en que ya de forma abierta nos describe que el fin “natural” del proceso de trabajo, que *era*, *es* y *será*, siempre un fin social, el fin de proporcionar valores de uso, medios de vida, aparece irremisiblemente travestido ya en “instrumento” perverso de su negación; el mismo momento en que el proceso de trabajo aparece vaciado de finalidad propia y subordinado a otro fin, a otro servicio, el de producir plusvalor, para otro amo, el propietario del capital. Y es aquí, en este contexto teórico, para pensar la perversión del fin “natural” del trabajo (finalidad que como tal siempre estará subyacente, aunque sea silenciada, prostituida y subyugada, como resistencia a dejar de ser) al devenir éste productor de valor, cuando Marx necesita buscar un concepto que dé cuenta de esa relación.

²³ *Ibid.* 54.

Necesita y busca un concepto para describir y explicar esa subversión del sentido del trabajo, de producción de valor de uso a producción de valor (que en rigor es la transmutación de la producción de *valor de uso social* a producción de *valor de uso capitalista*) esa escisión en dos *telos* antagónicos. Y es aquí, -insisto en ello por tratarse de un lugar teórico emblemático-, donde por vez primera en este texto aparece el término “*subsumption*”, escrito en latín, como anunciando que busca un sentido originario del término, más allá de los usos actuales. Marx usa el latín para ofrecernos una primera versión del concepto, al usarlo para nombrar esa subversión del trabajo en cómplice del capital. Lo dice así de claro: “El proceso de trabajo se subsume en el capital”; o sea, el proceso de trabajo pasa a estar incluido y subordinado a la producción de valor, figura invisible del capital, pensado ya como valor que se valoriza. Una metamorfosis sutil y sencilla, como suelen ser las asociaciones parasitarias, en la que, sin dejar de cumplir su fin de producir medios de vida sociales (su fin natural), pasa ahora también a producir medios de vida del capital, o sea, valor que se acumula al valor que es la sustancia del capital. Y, en esa doble función, la hegemonía la ejerce el segundo *telos*, el *telos sobrevenido* o impuesto, no natural pero dominante.

4.3. *Vindicación de la resistencia.*

Pero ¿cómo ve Marx la subsunción, esa inversión o perversión del sentido en el proceso de trabajo? De momento, lo ve en el fenómeno, en los aspectos exteriores del proceso de trabajo capitalista; lo ve en que: “el capitalista se ubica en el proceso como dirigente, como conductor”. Lo ve en que, para el capitalista, el proceso de trabajo “es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno”. Es esa duplicidad de funciones del proceso de trabajo, la natural y la impuesta, la producción de vida y la explotación, lo que ve Marx y a esa relación la llama “subsunción”:

“Es esto a lo que denomino subsunción formal del trabajo en el capital. Es la forma general de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma particular respecto al modo de

producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda”²⁴.

Dejo de lado una carencia de la exposición marxiana que, a mi entender, genera muchas confusiones, a saber, el de la insatisfactoria (y tal vez innecesaria) distinción entre *subsunción formal* y *real*²⁵. Sin entrar en el problema, apuntaré dos cuestiones para delimitar un poco el contexto teórico y señalar guías de desarrollo del concepto. La primera cuestión, a la que Marx apunta pero que no desarrolla ni precisa, es que el “fin natural” del proceso de trabajo al que alude es sólo un transcendental, un concepto límite. En rigor, y en coherencia con su ontología, hay que pensar todo proceso de trabajo subsumido en unas relaciones sociales, sean éstas las que sean, sean lo simples o complejas que sean, sean capitalistas, socialistas, comunistas o anarquistas. En consecuencia, no es posible pensar el trabajo fuera de una forma social, por elemental que ésta sea. El capitalismo, por tanto, subsume el fin natural del trabajo tras liberarlo de una previa forma de subsunción; libera el trabajo de una *forma subsuntiva* y le impone otra; la revolución socialista, hemos de pensar, emanciparía al trabajo de la forma capitalista pero le impondría necesariamente otra camisa de fuerza, otra forma de subsunción²⁶. La segunda refiere a la función de la distinción que Marx establece entre subsunción formal y real. Considero que esa distinción puede ser útil si queda bien delimitada, es decir, cuando simplemente pretende enunciar aspectos cuantitativos de la relación de subsunción; o sea, como niveles de intensidad en la inclusión y la subordinación de lo subsumido a la forma subsuntiva. En cambio, si se apunta más lejos –como a veces Marx deja entender- y se entiende la subsunción como un proceso imperialista que en la primera fase (formal) lleva a cabo la colonización y en la segunda (real) la anexión administrativa (política y jurídica), es decir, la *verdadera subsunción capitalista acabada*, en esta

²⁴ *Ibid.* 54.

²⁵ En mi ensayo, ya reseñado más arriba, abordo el tema en extensión.

²⁶ Este problema está en la raíz de la distinción marxiana entre subsunción formal y real, tal que en la primera subsume al proceso de trabajo a su vez subsumido en otra forma (por ejemplo, la gremial), mientras que en la segunda subsume el proceso eliminando y sustituyendo la forma subsuntiva gremial. Pero la cosa es más compleja.

perspectiva no me parece satisfactorio, pues aparecen problemas teóricos y, sobre todo, problemas prácticos, políticos, nada desdeñables.

Dejémoslo así de momento, para centrar la reflexión en cuestiones más de fondo respecto al propósito de este trabajo. Trataré dos, cada una relevante como determinación del concepto de subsunción bien encajado en la ontología marxiana: la subsunción como *gestora de las contradicciones* y el *olvido de la resistencia*; ambos aspectos, hemos de subrayarlo, ausentes en el tratamiento que hizo Marx y en el que han seguido los marxistas.

Para abordar la primera cuestión, gestión de las contradicciones por la subsunción, recordemos la tercera regla hermenéutica señalada al principio de este escrito, que nos prescribía pensar la subsunción como cierta limitación de la dialéctica y sus efectos, como compensación de esa indeterminación intrínseca a la dialéctica materialista anti-teleológica, que extiende el sinsentido; una representación de las relaciones entre los elementos de las estructuras, y de sus contradicciones, que permitiera pensar la tendencia de todo sistema a perseverar en su ser, o sea, a reproducirse. Apuntábamos con ella que la subsunción debería ser pensada como una relación de *inclusión, subordinación y resistencia*: de *inclusión* de lo particular en lo universal, de todos los elementos bajo una forma, concretando así la presencia de la totalidad; *subordinación* de los elementos y relaciones subsumidos a la *forma subsuntiva*, que en la totalidad global es la *forma capital*, revelando así la dominancia de la totalidad sobre sus elementos (dominancia diferente e irreducible a la que se da en la relación dialéctica entre los elementos contrapuestos); y, en fin, *resistencia* de los elementos subsumidos a la subsunción, que revela su inconmensurabilidad ontológica respecto a la forma subsuntiva (que permite pensar en la “transmigración de los cuerpos”).

Pues bien, esto nos lleva a pensar que entre lo subsumido –elementos económicos y sobreestructurales, junto a sus relaciones- se cuentan las contradicciones. La subsunción pone orden y sentido a las contradicciones, hace que la lucha, de resultado incierto, tenga un sentido, apunte a un *telos*. En esta perspectiva, la subsunción puede aplicarse a espacios sociales, económicos o culturales diversos en extensión y complejidad; configura un modo de producción y,

por su mediación, una formación social, o universos más amplios, como el “capitalismo occidental”, incluso el “mundo globalizado”. Pero esta función de la subsunción de poner orden, sentido y destino a la realidad, sometida a la disgregación e incertidumbre que genera la contradicción, se debilita a medida que el objeto de análisis crece en extensión y complejidad. Sea como fuere, en el capitalismo la subsunción es ejercida por una “forma”, no por un elemento. En la contradicción capital/trabajo, éste está dominado por el capital, pero no está subsumido en él; el obrero no está subsumido en el capitalista, está sometido a éste, dominado por éste. La relación de subordinación, o dominación, es *exterior*; la de subsunción es inmanente e interna a la *forma subsuntiva*. Es decir, es la contradicción, sus dos términos y la relación entre ellos, la que está subsumida en la “forma capital”. Si suena extraño decir que el capital (elemento de la contradicción) está subsumido en la “forma capital”, es porque enunciamos la relación dialéctica de forma abstracta y universal; si descendemos hacia mayor concreción, se entiende mejor. Recordemos a nuestro amigo Herr Kapital, que en modo alguno aceptaría la identidad permanente de Mr. Prouvost.

En cuanto a la segunda carencia del concepto de subsunción en la exposición marxiana, que llamo “*el olvido de la resistencia*”, hemos de tener muy presente que limita la potencia explicativa del mismo y, sobre todo, su impacto práctico. Creo que en el concepto de subsunción, además de inclusión y subordinación, además de dominación y hegemonía entre los “opuestos” de las contradicciones que ordena, hay que dar cabida y máximo relieve a la *resistencia* de lo subsumido. Y, cuando digo de lo subsumido, me refiero a la totalidad de la contradicción, a ambos opuestos dialécticos, al subsumido-dominado y al subsumido-dominante, especialmente al primero, ya que el segundo allí viene a ser el “representante” de la forma subsuntiva en la contradicción (de la forma capital). Por ejemplo, la *resistencia* del trabajo se manifiesta no sólo a la dominación por el capital, su opuesto en la relación dialéctica, sino a la *forma capital* que lo subsume; pero también hay que tener presente la *resistencia* del capital, siempre concreta, determinada y contingente, a pesar de su posición dominante, a la subsunción bajo la *forma capital*, a su sumisión a la dirección del capital abstracto. Sin estas resistencias -

especialmente, como digo, la del elemento dominado- no hay esperanza de transformación social, pues ninguna victoria puede deducirse de la simple lucha dialéctica, y mucho menos de la expansión en extensión e intensidad de la subsunción, que acabaría por devenir mera “asimilación”. De la subsunción, sin la presencia necesaria de la resistencia, sólo cabría esperar subordinación creciente hasta la total asimilación. En cuyo caso sería innecesaria e impensable la subsunción y la dialéctica misma, no tendría sentido hablar ni de lucha dialéctica ni de relación de subsunción, que siempre implica la distinción, la diferencia ontológica de lo subsumido. Por eso, insisto, no hay que confundir la *Subsumtion* con la *Aufhebung*, ese misterioso concepto donde todos los gatos son pardos.

Y esta idea me parece coherente y exigida por la estrecha relación entre la contradicción y la subsunción; toda contradicción ya implica resistencia en su interior, en tanto lucha entre opuestos; pero, además, la contradicción en su totalidad, en tanto subsumida, es necesariamente resistencia a esa subsunción. Resistencia intrínseca del término dominado y resistencia ocasional, contingente, del dominante, al fin “cómplice” o socio de la forma subsuntiva, pero con entidad propia. A veces, lo sabemos, el capitalista particular se enfrenta al capital en general.

4.4. *La subsunción y la génesis.*

Hasta cierto punto la subsunción aparece en Marx –y en nosotros- como necesidad de dar sentido a la dialéctica histórica. Desde la ontología dialéctica el movimiento se piensa como resultado de la lucha de los opuestos; y aunque se insista en la *unidad dialéctica*, en tanto términos son exteriores entre sí. Esa lucha, esencia de la contradicción, puede pensarse en coordenadas kantianas (contraposición trágica, sin avance, sin progreso, sin negación de la negación...) o en coordenadas hegelianas (contraposición dialéctica, con desarrollo, con *Aufhebung*, ese misterioso permanecer sin ser, esa increíble presencia sin existencia, el más sutil modelo de transubstanciación). Pero parece más razonable un tercer registro: recurrir a la *subsunción*. ¿Qué ventajas nos aporta? En el kantiano, las contradicciones están congeladas, no hay progreso ni esperanza,

siempre sometidos a los mismos desgarros; en el hegeliano, sólo hay esperanza en que se acabe el mal, aunque aparecerá otra forma de la enfermedad, a no ser que algún galeno mago nos ofrezca el orden sagrado de esas patologías y el final victorioso de la ciencia. La magia puede hacer esas cosas; pero la filosofía tiene el destino de dudar de las mismas: de la lucha a muerte de los contrarios no sale nada, sólo nuevos contrarios en nuevas luchas; no se va a ninguna parte. ¿Es posible una religión sin el demonio que le preste su simulacro de sentido? La dialéctica sin orden, sin bozal, nos aboca a la indeterminación. La subsunción es una manera de *determinar* la dialéctica, al poner límite, orden y sentido en la contradicción, al conseguir que la lucha, y el desarrollo de ambos términos de la lucha, se resuelva de modo favorable al destino de la totalidad, a la determinación impuesta por la forma de esa totalidad.

Desde esta perspectiva que trato de delinear la subsunción tiene fundamentalmente el doble papel de pensar la reproducción del sistema y su origen. La primera función es más visible. Situémonos en una perspectiva muy global, de cambio de la totalidad de una formación social capitalista. Aquí la forma subsuntiva es la forma capital, que hace que todas y cada una de las esferas, los elementos, las relaciones, etc, en su seno queden subsumidos. Y subsumido quiere decir, conforme a lo dicho, incluido, subordinado y resistente a la subsunción. Esa es la condición de reproducción del sistema: necesita reproducir constantemente sus condiciones de producción, y si no lo consigue, colapsa. La forma hegemónica, pues, pone orden en cada contradicción y en las relaciones entre ellas, en su movimiento particular y global, en la intensidad del conflicto... La forma subsuntiva mantiene un equilibrio dinámico en su interior, ocupado por la contradicción. Y, claro está, esta perspectiva de la subsunción hace que el movimiento de la formación social sea una historia; no sólo como relato de hechos contingentes, sino como sucesión que responde a una lógica, la de su inevitable tendencia a la reproducción. Pero una historia finita, suficiente para que la vida social tenga sentido y, al mismo tiempo, suficientemente indefinida para no cerrar la existencia y meterla en una teleología.

La segunda función es, curiosamente, la que más usa Marx. Son numerosos los ejemplos particulares que nos describe de cómo elementos de un modo de

producción anterior pasan a ser subsumidos, primero en la fase formal y luego en la real, hasta devenir elementos o relaciones del nuevo modo de producción hegemónico. Pensemos el caso del dinero, que tiene una larga vida antes de aparecer como figura del capital; o el movimiento de la fuerza de trabajo, hasta devenir subsumida en la gran máquina; o de la ciencia y la tecnología, etc. Marx busca la presencia de elementos y relaciones de producción precapitalista subsumidos en el capitalismo; pero también busca la aparición de los elementos del capitalismo subsumidos en las formas precapitalistas, desarrollándose e intensificando con ello su resistencia, esperando su momento de devenir hegemónicos. Y con ello nos viene a dar una buena guía: buscar los elementos y relaciones de la sociedad socialista como ya presentes en el capitalismo, ocultos en la subsunción, desarrollándose en espera del salto a la hegemonía.

Insisto, la contradicción es una relación de *exterioridad* y, si dejamos de lado el recurso misterioso del *Aufhebung*, resulta radicalmente *antiteleológica*. Desde una perspectiva dialéctica, por tanto, es imposible poner finalidad a la historia, otorgar a ésta un sentido; se vuelve estéril todo esfuerzo de comprender el proceso social y definir una estrategia racional. Marx ya lo constataba cuando decía que apenas podemos comprender dos pasos del futuro; cuando radicalizaba el carácter inmanente de la historia enfatizando que incluso esos dos pasos sólo se nos revelan cuando ya estamos en condiciones de poder afrontarlo. Pues bien, *stricto sensu* la subsunción viene a aportar sentido y finalidad a la historia, sin cerrarla; la subsunción hace posible poner orden y sentido en la dialéctica, dirigir la confrontación, el proceso de lucha entre los procesos que se disputan el ser y, ocasionalmente, la hegemonía. En palabras más rotundas: la subsunción subsume a la dialéctica y trata de redirigirla hacia la reproducción del sistema. De ahí la primera parte de la máxima: *la dialéctica sin subsunción es ciega*.

En consecuencia, en la subsunción conviene distinguir tres términos: los dos de la contraposición y la *forma subsuntiva*, si se me permite de nuevo esta horrible palabrota (procuraré usarla lo menos posible). Por ejemplo, en el caso más paradigmático, distinguir entre *capital* y *trabajo*, términos de la contradicción cada uno luchando por sobrevivir y emanciparse de los límites y dependencia que el otro

le impone, y la *forma capital*, que no es el capital (y puede aparecer en contradicción con diversas figuras particulares del mismo) pero sí es *signo* de la hegemonía de éste (en la producción y en la formación social) y *forma* de ejercer esa soberanía. En rigor, deberíamos decir “forma hegemónica del capital”, y no se trata de una entidad nueva, sino que designa la organización de la producción y de la formación social necesaria y posible para la subsistencia, para la reproducción, del capital; para mantener su valoración, o sea, para conservar su esencia.

Esas condiciones de “necesidad y posibilidad” que se expresan en la *forma capital* nos indican que ésta es resultado provisional, equilibrio inestable, en constante reelaboración. Al fin, su concreción viene determinada por la ebullición de las contradicciones que encierra en su seno. La subsunción no tiene otra función que la de conseguir cierta “armonización” de esas contradicciones, conseguir que los opuestos, sin dejar de serlo –recordemos, en una ontología materialista no hay transubstanciación posible- funcionen de manea que globalmente el capital pueda seguir siendo capital, valorizándose. Quedar subsumido no es quedar neutralizado, anulado; lo subsumido, lo repetiré hasta convenceros por cansancio, en tanto subsumido tiene entidad y resistencia; tiene, por tanto, potencia suficiente para tener efectos en la forma que lo subsume (para arañar al patrón), en la forma capital. Ya sabemos que el capital “manda”, pero, como enseñara Zaratustra, qué sería del Sol sin un Zaratustra, con su águila y su serpiente, esperando su salida cada mañana... ¿A quién alumbraría? ¿Para qué su eterno retorno?

J.M. Bermudo (28-IX-2018)