

# I. ENSAYO SOBRE LA SUBSUNCIÓN.

## PARTE 1ª: EL CONCEPTO Y SU PRESENCIA EN LA FILOSOFÍA.

### 1. *Seis aproximaciones al tema.*

Para desarrollar una teoría de la subsunción adecuada a ese irrenunciable objetivo de pensar la historia, y al mismo tiempo el desarrollo del capital, como una de sus concreciones, se requieren al menos dos tareas, que paso a sintetizar. La primera, hay que desarrollar el concepto, sacándolo de su anclaje en la tópica, aburrida e insulsa distinción entre *subsunción formal* y *subsunción real*, y relajando, en consecuencia, la equivalencia entre las dos formas de subsunción y los dos tipos de plusvalor, absoluto y relativo; e incluso flexibilizando las correlaciones entre ambas formas de subsunción y las fases de desarrollo del capital, pues también en el capitalismo más desarrollado tiene cabida la subsunción formal (por ejemplo, de formas de producción y comunidad alternativas, como en su momento veremos). La segunda tarea mencionada es la de articular el funcionamiento de la subsunción en relación con la contradicción en los dos ámbitos de intersección entre ambas: en el ámbito exterior a ella, o sea, el problema de su presencia en el dominio de la dialéctica, como determinación de ésta (en otras palabras, el problema de fijar la inclusión y función de la subsunción en el seno de las relaciones dialécticas generales, por ejemplo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre base y superestructura, entre esferas de la producción o de la formación social, o, si se prefiere, entre capital y trabajo); y en el ámbito interior de la subsunción, el de la presencia de la contradicción en su seno (es decir, el problema de la presencia y actividad de la contradicción entre los elementos subsumidos y entre éstos y la forma de subsunción).

1.1. Estamos, pues, ante dos tareas. Una tarea crítica y negativa, que nos exige sacar el concepto de los estrechos límites en que los situó el orden de exposición usado por Marx en el *Inédito*: límites que, *mutatis mutandi*, se ha mantenido en el resurgimiento de la tradición marxista contemporánea; y otra tarea constructiva, arqueológica, que nos exige extraer el concepto a partir de su presencia práctica y su función en la ciencia del capital. Tareas complejas, pero tareas urgentes, a las que hoy no se ha encontrado alternativas. Tal vez, como reflexionaré en su momento, porque unánimemente se piensa la relación de subsunción de forma unilateral, desde su lado activo, desde el efecto subsunción, y éste reducido a la mera función de dominación. Así se ignora que la relación de subsunción es jánica, en doble sentido. Es jánica, tiene otro rostro, porque la forma subsuntiva también es efecto, resultado, y resultado de la acción de todas las fuerzas contrapuestas que actúan en la totalidad social y que, individual y colectivamente, responden a la ley de su irrenunciable reproducción; es jánica también porque la función de la forma, la función subsuntiva, no es sólo dominar, o controlar o limitar, es también hacer vivir, posibilitar la existencia, hacer posible la perseveración en el ser. Como el aire para la paloma, si es freno y obstáculo, como toda determinación, al mismo tiempo permite el vuelo.

Este cambio en el concepto, en que la subsunción se piensa como organización de la totalidad capitalista para su reproducción, que la forma subsuntiva es puesta por las propias contradicciones, como árbitro que les permite jugar libremente con reglas, y que exige tener presente a todos los actores, por humildes y sometidos que aparezcan, nos permitiría un avance teórico importante.

Soy consciente de que en una "Introducción", aunque sea postfáctica, la descripción del proyecto resulta siempre abstracta; pero, como decía Hegel, el concepto no es la definición de un momento o la expresión de un objetivo, sino el desarrollo global del proceso de pensamiento, que sólo culminaría al final, si es que tal final existiera; le pasa al concepto lo mismo que al ser, que no se deja reducir a su manifestación particular espacio temporal presente, por muy relevante que ésta sea, sino que

comprende la totalidad de sus apariciones, el conjunto ordenado de sus formas y movimientos; el ser no es la semilla, la flor o la planta, sino su devenir completo en su incansable sucesión de metamorfosis y ciclos. Nos lo advertía Marx a su manera al decirnos que el capital no se deja captar en la producción, perspectiva metodológica que secciona y aísla el proceso en cada ciclo, sino en la reproducción, con ciclos de origen y final desplazados y descentrados que se suceden y yuxtaponen sin solución de continuidad, engendrando un movimiento complejo del capital en el que de forma definitiva se hace transparente que sólo es, en su origen y destino, creación del trabajo, plusvalor objetivado. Confío, pues, que sea así en nuestro caso, y que al final del recorrido de la reflexión sobre la subsunción se haya hecho transparente el concepto de la misma.

En todo caso, mientras no dispongamos de una satisfactoria conceptualización de la subsunción, y especialmente mientras no quede fijada con precisión su relación con la dialéctica materialista, no avanzaremos en nuestra irrenunciable tarea de apropiarnos mentalmente del mundo, de hacerlo para-nosotros (no entendido como forma subjetivista de apropiación, que reduce el mundo a nuestra representación del mismo, sino como forma práctica de producirlo y vivir en él). Al fin, la subsunción es un elemento más de la ontología dialéctica marxiana, junto a los otros bien conocidos (materialismo, praxis, contradicción, historicidad), y sin el uso combinado de los mismos se renuncia a una manera peculiar de pensar-producir el mundo, la marxiana; una manera que no es la única, sin duda, ni la que conviene a todos los particulares, pero que nos parece la más universal, la que mejor explica las experiencias históricas; y, sobre todo, la que mejor expresa el destino de quienes llevan el capital sobre sus espaldas.

La historia de la sociedad es, sin duda, la historia de sus contradicciones y sus luchas; por tanto, la historia de sus formas de dominación de unas clases (castas, tribus, clanes, pueblos, élites) sobre otras. Pero también es la historia de sus esfuerzos por sobrevivir, por reproducirse, incluso en medio de esas contraposiciones y luchas inextinguibles; por tanto, la historia de una formación social también

aparece escrita en la sucesión de sus sucesivas formas de subsunción, pensadas como reorganización de las fuerzas sociales que permitan situaciones de equilibrio; equilibrios siempre inestables, en tanto equilibrio de contradicciones, en tanto atravesados por la desigualdad y la asimetría, pero necesarios, tan necesarios como la lucha que los desafía y pone a prueba. Sólo si pensamos la contradicción y la subsunción como dos categorías ontológicas esenciales del ser social, sin jerarquía entre ellas, sin fetichizar ninguna de ellas, sin caer por inercia en la tentación de esencializarlas y exteriorizarlas, considerándolas determinaciones immanentes de la totalidad social..., sólo así estaremos en condiciones de pensar la política, pues sólo así dispondremos de sus dos categorías básicas más problemáticas.

Se trata, por tanto, de construir el concepto sobre esta idea de la subsunción como gestora de las contradicciones. Si hay una manifiesta carencia en el tratamiento marxiano de la subsunción, heredado sin fisuras tanto por el marxismo como por el post-marxismo de las últimas décadas, es la absoluta ignorancia de la resistencia como elemento intrínseco a la subsunción. La realidad se resiste a dejarse encerrar en el lecho de Procusto de su concepto, como la política en la economía, y viceversa, como la moral en el derecho, el valor de uso en el de cambio, el consumo en la producción, el trabajo en el capital, etc. Sin resistencia no hay subsunción; habría asimilación, transubstanciación, o ese misterioso proceso nocturno del *Aufhebung* hegeliano en el que todos los gatos son pardos. Sin resistencia, por decirlo de forma rotunda, no habría contradicción, y la subsunción es esencialmente gestión de las contradicciones sociales.

No estamos ante un problema teórico trivial; la ausencia de resistencia en el concepto de subsunción sólo nos llevaría a un uso de la categoría unilateral y desenfocado, que priva a la teoría de su más genuina función práctica, la de su uso en la transformación de la sociedad, su uso político. Si el trabajo en la producción capitalista no presentara objetivamente resistencia a su uso en la valorización, si la misma máquina o el *general intellect* no encerraran y ejercieran la resistencia al dominio del capital al

tiempo que, subordinados a éste, constituyen su condición de posibilidad, nos encontraríamos en una situación sin alternativa, que es a la que nos suelen abocar buena parte de las críticas anticapitalistas ejercidas desde un concepto de subsunción sin resistencia, en rigor de reducción de la subsunción a mera dominación. Por el contrario, pensada la subsunción como subordinación -y no como dominio, propio de la contradicción- con resistencia, estamos abriendo la posibilidad de pensar los elementos de la producción capitalista, o de la sociedad capitalista en general, distinguiendo en ellos su naturaleza intrínseca, y su condición ocasional: *grosso modo*, su naturaleza como elementos de la producción de bienes sociales, sin adscripción a un modo de producción o modelo de sociedad particular (su concepto “natural” abstracto), y su condición bajo la determinación (de la contradicción y la subsunción) en un modo de producción o formación social históricos concretos. O sea, por decirlo enfáticamente, el trabajo que hoy crea plusvalor y, por tanto, capital, podrá ser liberado de sus contradicciones y de la forma de subsunción que sufre en el capital, pero como producción de medios sociales de vida es irrenunciable y habrá de estar presente bajo otras condiciones, otras contradicciones y otras subsunciones. Y la gran máquina, que se presenta como diabólica alianza de la técnica y la ciencia, que hoy aparece como el medio más eficiente de explotación y dominio del capital, podrá utilizarse bajo otras determinaciones que, al tiempo que permiten que cumpla su función “natural”, cambiará sus funciones y usos concretos en el reino del capital.

Por tanto, todos los elementos básicos de la producción capitalista tienen una función capitalista (referida a la valorización del capital) en tanto subsumidos en la forma capital; y una función “natural” común a cualquier modo de producción imaginable. No son “capitalista” por esencia, no hay esencias en una ontología materialista; lo son por su función histórica determinada, por su condición siempre contingente. En consecuencia, siempre hay una diferencia entre su uso “natural” social y su uso “particular” en cada sistema productivo.

No es necesario señalar que esta distinción es válida a nivel general, que es donde tiene sentido la distinción entre la dominación y la subordinación. La dominación es propia de la contradicción; en tanto lucha, lucha ciega e inmediata por el plusvalor, hace abstracción de sus efectos globales. Esta situación puede aparecer y aparece en espacios locales y particulares, donde cada capitalista, cada unidad productiva, tiende a la acumulación en confrontación con las otras. En ese espacio, reino de la contradicción y del dominio, la lucha es a muerte, sin preocupar la totalidad como condición indispensable de la propia reproducción. En cambio, la subsunción tiene por función la paz global, el equilibrio, la sobrevivencia en el todo de las partes; y esto quiere decir que ha de gestionar las contradicciones de modo que la dominación sea tolerable por lo dominado. Por eso hablo de subordinación, como una modalidad del dominio que, buscando la reproducción de la totalidad, cuida de la sobrevivencia de las partes. No se trata de poetizar la “subordinación” como un dominio de rostro humano; es, si se quiere usar otro vocabulario al uso, pasar de la disciplina al control; es, si se quiere, la biopolítica, que cual tortura paternalista puede resultar más odiosa que la ejecución. Pero, al margen de criterios morales o estéticos, la biopolítica en su concepto cuida la vida de los dominados, se encarga de la reproducción de la totalidad; sin duda al servicio del más fuerte, del elemento que determina la dirección de la resultante en el sistema de fuerzas, en nuestro caso el capital, pero objetivamente es una dominación distinta con una función distinta y un modo de ser distinto.

En todo caso, la oposición dominación/subordinación no es una alternativa, no es una opción; como digo, es la misma dialéctica materialista que opera en dos planos, con dos registros, el de la contradicción y el de la subsunción; y en ambos lo dominado lleva la marca de lo dominante, la huella del capital manifiesta en su función de reproducción de una totalidad cuya mera existencia garantiza la valorización del capital. Por consiguiente, si se me permite expresarme así, lo *dominante* y lo *subordinante* ha de ser lo negado en una sociedad alternativa; ésta ha de construirse sobre lo *resistente* al capitalismo. De

ahí que considere urgente poner todo el énfasis en resaltar, en el tratamiento de la subsunción, el olvido de la resistencia por Marx, sin duda, pero también del *pro* o *post* marxismo; y así en la necesidad de su recuperación en la tarea que asumimos de construcción de la categoría de subsunción.

1.2. Buena parte de la teoría marxiana de la subsunción se centra en su distinción entre dos tipos, la subsunción formal y la subsunción real, en la definición de éstos, en sus respectivas relaciones con las dos formas de plusvalor, el absoluto y el relativo, respectivamente, y en el uso de las dos figuras en la tarea de periodización del capitalismo, una fase de implantación y dependencias y otra de pleno desarrollo y hegemonía; y eso es todo. En consecuencia, y dado que elaborar y desarrollar la categoría nos exige ir más allá de esos límites, habremos de pasar por la reflexión de esos problemas, ejercer la crítica de esos conceptos y relaciones, comprenderlos como momentos del desarrollo de una categoría que se deja ver poco a poco, y tratar de ver sus formas futuras, adelantando en lo posible el final al que se dirige. Puesto que estamos en el futuro de Marx, estamos en el futuro de la categoría de la subsunción (y del capitalismo) como aparecía en tiempos de Marx; y estamos en esa situación privilegiada de conocer aquel futuro que hoy en parte se nos revela. Y si quisiéramos admitir, aunque no haya razones definitivas para ello, que el capitalismo ha entrado en su vejez, que su futuro ya es de corto vuelo, de escaso recorrido, podríamos animarnos a pensar que ya estamos en condiciones de ver, tanto al capital como a la subsunción, en sus formas desarrolladas, maduras, acabadas. Pero como el concepto no se reduce a la representación final de la realidad, sino que ha de recoger todos sus momentos pasados y la lógica de su desarrollo, hemos de recoger ese devenir de la categoría subsunción, al menos a partir de la filosofía moderna, y especialmente en la elaboración que de ella hizo Marx para incorporarla y adaptarla a su ontología.

Marx plantea la subsunción como la forma necesaria y característica de la producción. Nos deja pensar que pertenece a cualquier modo de

producción, pero deja la cuestión abierta; al fin, hay muchas razones para pensar que la subsunción sólo tiene sentido en el capitalismo, cuando el orden social ha de sostenerse por vínculos immanentes que controlen las contradicciones, sin el recurso a la coerción exterior. Pero esta compleja cuestión la dejaremos pendiente, para otro momento; tal vez cuando dispongamos de un concepto más desarrollado sea más fácil abordarla.

En el caso de la producción capitalista, la concreción paradigmática de la subsunción es la que aparece en la subordinación del proceso de trabajo al proceso de valorización. La idea, pues, ya no responde a la matriz de una relación entre lo particular-concreto y lo universal-abstracto, enfoque que había dominado en la filosofía clásica alemana, donde lo particular aparece subordinado y dependiente, como si su verdad la encontrara en el universal; lo cierto es que el simple desplazamiento de la subsunción al ámbito económico conlleva que incluso cueste trabajo interpretarla como una variante de esa filosofía. Al fin, en la lectura literal del texto marxiano, lo subsumido en el capitalismo es el proceso de trabajo, sin duda más universal que el proceso de valorización, genuinamente capitalista, circunscrita su presencia a este modo de producción. En consecuencia, la idea de subsunción en la filosofía clásica alemana, y en la filosofía en general, que siempre se establecía como inclusión y subordinación de un término más concreto a otro más universal, pierde efectividad en Marx; su uso en el espacio de la producción va, por consiguiente, indisolublemente acompañado de una renovación del concepto.

Peculiaridad ésta nada trivial, pues sólo así la subsunción es pensable como una forma de dominio o hegemonía reversible; sólo así el proceso histórico aparece infinitamente abierto, siendo el momento capitalista una concreción contingente y finita; y sólo así, incluso, el propio momento capitalista aparece como infinitamente abierto, aunque fragmentado, con rupturas e inversiones, con momentos contrapuestos, con indecisión de los tiempos y direcciones, con indeterminación del desenlace. De este modo, el trabajo, que ha de estar presente en cualquiera de los momentos de la historia, se nos revela susceptible de ser subsumido bajo formas



diferentes a lo largo de la historia, en los sucesivos modos de producción, cada uno rompiendo la linealidad y abriendo y cerrando un horizonte de revolución posible.

Lamentablemente, Marx no lleva hasta el fondo la elaboración del concepto, y se apoya en exceso en algunos de sus efectos o funciones, que acaban condicionándolo y limitando su contenido. Se apoya especialmente en dos: en su *función en la producción*, o sea, su papel en la función de propiciar la apropiación del plusvalor; y en su *función en la reproducción*, o sea, en su intervención en la función de garantizar la génesis y desarrollo del capitalismo. Son, sin duda, dos aspectos relevantes; y, de hecho, éstos serán los aspectos sociales en cuyo estudio se sigue recurriendo a la subsunción, sea para ver su relación con la producción del plusvalor, sea para enfatizar su función efectiva en la periodización del capitalismo. Pero estos aspectos no son los únicos esenciales, y tal vez no los más esenciales, y de ahí que su intensa presencia en la reflexión social y cultural contemporánea haya tenido algunos efectos negativos: por un lado, porque al ocupar toda la escena han implicado el obscurecimiento de los otros rasgos y funciones, que han quedado invisibilizados; por otro, porque desde su particularidad sólo puede accederse a un concepto unilateral y sesgado de la subsunción, tal que, en lugar de aportar transparencia, *de facto* se han convertido en obstáculos.

Una reflexión actual, en clave marxiana, ha de aceptar el pasado, y éste es tozudo. Marx, como ya he indicado y como puede apreciarse en el *Inédito*, que no en vano se dedica a explicitar los “Resultados del proceso de producción inmediato”, centró su análisis en la distinción entre dos formas de subsunción la formal y la real, así como en la relación de cada una de ellas con el plusvalor (estableciendo una estrecha relación entre, de una parte, subsunción formal y plusvalor absoluto; y, de otra, entre subsunción real y plusvalor relativo); por otro lado, el pensamiento de tradición marxista se ha mantenido en esos cánones, extendiendo ese marco conceptual a otros ámbitos de relaciones sociales, especialmente las sobreestructuras y la producción de subjetividad. Con estos

presupuestos, una reflexión actual ha de pasar detenidamente por el análisis, la crítica y la valoración de ese enfoque, buscando en los textos marxianos, si no la presencia positiva -sea en su uso sea en sus descripciones- de un concepto más desarrollado de la subsunción, al menos su presencia anunciada, perseguida, en hueco, en “estado práctico”, que diría Althusser; en definitiva, su presencia como objeto (concepto) buscado, en construcción, antes de salir a escena en el modo acabado de exposición.

Para llevar a cabo esta pretensión, que ocupará buena parte de nuestra reflexión en este ensayo, creo oportuno anticipar aquí someramente varios aspectos del objeto que me propongo descifrar, para así identificar algunos de los problemas y que la lectura quede más orientada. La relación que llamamos subsunción siempre supone inclusión y subordinación entre los términos; si se quiere, y para no atascarnos en el camino, podemos admitir que contiene la dominación, siempre que ésta no elimine la relación dialéctica, no reduzca lo subsumido hasta anular su ser, su voluntad o tendencia a sobrevivir; es decir, siempre que esa dominación no elimine la resistencia, que en nuestro concepto es una determinación intrínseca, yo diría *constituyente*, de la subsunción. En el escenario paradigmático del trabajo en el capitalismo, la dominación, la posesión efectiva del capital sobre el proceso de trabajo, nunca anula la resistencia de éste. Ya le gustaría al capital poder valorizarse sin producir mercancías, como se alimentaban los israelitas del *maná* bíblico sin producirlo; pero no le corresponde ese privilegio, reservado al pueblo elegido, de estar exento de la condena divina “ganarás el pan con el sudor de tu frente”; el capital ha de pasar por el trabajo. Por tanto, de forma mediata o inmediata, la dominación siempre tendrá efectos sobre el trabajo, siempre afectará a los medios de producción y al uso de los mismos, y por tanto siempre influirá en la productividad. De ahí mi insistencia en que, *de entrada* (pues luego veremos que hay una salida posible a la cuestión), la distinción entre subsunción formal y real, presentada como distinción de esencia, y no de intensidad, me parece muy forzada y, a mi entender, poco convincente. Pero, sobre todo, y por

encima de todo, es que la distinción que de entrada hace Marx me parece poco útil, tanto epistemológica como políticamente; y si la producción teórica es eso, producción de objetos teóricos, en este caso de medios de producción teóricos, si éstos no son útiles, si no tendrán uso, no tiene sentido su producción, como pasaría con cualquier mercancía.

La distinción logra cierto apoyo en los enfoques analíticos. Si en lugar de centrar la mirada en la producción, en cuyo caso es difícil obviar los efectos de la subsunción en el trabajo - ¿por qué ha de ganar la hegemonía la forma capital, sin recurrir a la violencia, si no tiene efectos en la producción? ¿es que por fortuna los distribuye mejor? - se desplaza y enfoca a la reproducción, la subsunción formal parece tener sentido; es pensable un cambio de subsunción, al fin de hegemonía, sin que implique transformar el trabajo. Es lo que argumenta Marx cuando, al describir la subsunción de las formas y relaciones precapitalistas, de los procesos de trabajo gremiales, señala que dicha subsunción equivale a imponerles una dependencia exterior, como cuando se decreta y aplica un tributo, sin afectar su producción (ni su productividad ni su forma técnica o metodología de trabajo). De este modo se saca el plusvalor absoluto, pues el trabajo no varía en sus condiciones: los mismos medios, métodos, relaciones técnicas, productividad...

Ahora bien, si se mantiene inalterable el proceso de trabajo, y el taller artesanal pasa a quedar subsumido bajo relaciones, ¿cómo aparece el plusvalor? ¿Por incremento de la jornada? Así lo cree Marx, que en consecuencia puede decir que la subsunción formal sólo produce (en rigor, favorece o propicia, no produce) plusvalor absoluto; y lo consigue ampliando la jornada, nos dice. Alternativa que en abstracto es pensable pero que difícilmente permite acceder a la concreción; y el conocimiento, según Marx, no es el momento de la abstracción (momento analítico), sino el de la construcción de lo concreto-pensado, el de la reconstrucción de lo real con conceptos (momento de la producción teórica o de la representación).

Por poco que se piense, como enseguida veremos, las cosas no cuadran. Es muy difícil aportar experiencias históricas de aparición y

afianzamiento del capitalismo sin afectar a los medios de producción y la productividad; postulada la ausencia de coerción exterior como rasgo intrínseco a su forma, tanto el origen como el desarrollo del capitalismo ha de basarse en su eficiencia, en su creciente potencia productiva; y esto lleva a pensar que el plusvalor relativo está en el capital desde el origen de éste; por tanto, la distinción entre las dos formas de subsunción en base al tipo de plusvalor al que están asociadas es muy poco convincente, exige mejores matizaciones. La experiencia histórica, los hechos, parecen resistirse a ese fundamento de la diferencia entre ambas.

Intuyo que todo el problema surge de una tendencia de Marx, que nunca justifica, a alinear en el tiempo ambas formas de subsunción, tal que la real va apareciendo sustituyendo a la forma, y al ritmo de la desaparición de ésta. Pero esta alineación es una ilusión empírica, derivada del hecho histórico de que el capitalismo en su aparición ha de apoyarse en la subsunción formal; y reforzado con la experiencia de que esa subsunción formal, efectivamente, va desapareciendo en sincronía con la aparición de la subsunción real. Y con estas dos imágenes empíricas, sin duda ciertas, se ha tejido toda una teoría. Las cosas, no obstante, no son iguales en el fenómeno que en el concepto, ha repetido mil veces Marx no es el empirismo el rasgo individualizador de su pensamiento.

Además de ilusiones también aparecen carencias empíricas, como la apreciación de que la subsunción formal alargue la jornada de trabajo. En esta relación de la subsunción con la jornada lo más relevante es que carece de fundamento teórico. Basta tener en cuenta que la subsunción es una relación estructural, y como tal no interviene en la jornada de trabajo. Ésta, si acaso, se ve afectada por la dialéctica social, por la lucha, por lo que pasa en el vientre de la forma subsuntiva, pero no necesariamente por esta forma como parte. El error deriva, a mi juicio, de pensar la subsunción como la función productiva, sea de plusvalor, de represión, de medios de producción, de poder o de seducción, en base a los cuales se configura una épica. La subsunción sólo crea -si podemos

decirlo así- las condiciones para que esas funciones productivas (de medios de vida, de valor y de plusvalor, de cultura o de frustraciones) sean posibles. Si nosotros hiciéramos una historia de la jornada de trabajo veríamos que, incluso fijada su duración en la ley, subsumida en ella, presenta movimientos y tensiones, hay momentos en que se cumple y otros en que se recurre a excepciones, o simplemente se burla, dependiendo todo de si el capital es capaz de valorizarse o no dentro de ella con tasas de ganancia adecuadas. El capital, en el seno de la contradicción, tiende incluso a saltarse la ley para valorizarse; la forma capital, expresada en la subsunción, con mayor o menor flexibilidad, funciona manteniendo límites soportables para el sistema.

En cuanto a la subsunción real, que según la descripción marxiana es el otro modelo de subsunción, en el que el proceso de trabajo es no sólo afectado, sino radicalmente transformado y ajustado al capitalismo, la dificultad está en asociarla a una etapa del capitalismo, implicando o al menos dejando pensar que hubo otro sin ella. De hecho, en interpretación literal precipitada, con la subsunción real desaparece el proceso de trabajo anterior, de transición, y es sustituido por otro nuevo, perfectamente ajustado a la naturaleza del capital, o sea, a la producción de plusvalor relativo. Así se incurre en una confusión conceptual un tanto sorprendente. Si es difícil pensar un capitalismo que deviene hegemónico por la violencia de incrementar la jornada, es más difícil aún pensar que donde aparece el capital no lo hace también el incremento de la productividad. Tal cosa exigiría renunciar al inmanentismo y recurrir a factores exteriores como determinante del desarrollo social, cosa difícil de asumir en la ontología marxiana. En suma, es difícil pensar que ambas formas de subsunción, la subsunción formal y la subsunción real no cohabiten en el mismo lugar y tiempo; y es confuso acabar pensando que la subsunción, que es una forma -un escenario- acabe siendo causa única de lo que en él se ocurre. Es como si, en la guerra, el terreno decidiera las victorias, y las decidiera de forma inmediata, ignorando a los ejércitos contendientes; como si esos combatientes, los actores, los opuestos, la dialéctica, quedaran de este modo vaciados de sentido.

1.3. Quiero recordar que mantendré la reflexión en el universo del modo de producción capitalista. Si quisiéramos un concepto más amplio, más universal, aplicable a otros modos de producción, manteniendo el proceso de trabajo en particular, y la producción en general, como el referente de lo subsumido, habríamos de buscar la forma subsuntiva en la manera de organizar esa sociedad su producción para procurar su reproducción; forma que no es la misma, por ejemplo, en una sociedad de estatus, en el *Ancien Régime*, que en el capitalismo. Aun así, el concepto quedaría limitado por la restricción de lo subsumido al proceso económico, sea éste en su nivel limitado al proceso de trabajo, sea ampliado a la producción en la totalidad del ciclo.

Ahora bien, la subsunción, aunque su universo de aplicación lo decidirá el nivel en que se mantenga el análisis, para el desarrollo completo de su concepto ha de tener el universo de aplicación más amplio posible; por tanto, no es suficiente el proceso de trabajo, ni siquiera el modo de producción, sino como mínimo la totalidad de la formación social. Es decir, la categoría plenamente desarrollada ha de poder aplicarse, según convenga, en cualquier lugar de la actividad social, de la estructura económica y de las sobreestructuras; y su concepto ha de contener también las relaciones entre estas diferentes formas de subsunción. Y ello no solamente para ampliar sus usos, sino porque así lo requiere el conocimiento, la producción del saber, tal que a medida que avancemos en la concreción, y no podemos no avanzar, la representación de una esfera, por ejemplo, la económica, es impensable sin recurrir a la representación de las otras esferas, es imposible sin avanzar en la representación de la totalidad social. Y, si queremos expresar la misma idea en el orden práctico, la efectividad de la subsunción en el orden económico como vía de su reproducción es imposible sin la “colaboración” de las formas de subsunción, generales y particulares, que actúan en las otras instancias de la totalidad social, en la política o en el derecho, en la ideología o en la cultura, en las conciencias o en ideas o en ellos sentimientos. En rigor, donde haya contradicciones, y para una ontología

dialéctica las hay en todas partes, ha de aparecen una subsunción que las dirija; y del mismo modo que éstas se entrelazan y sobredeterminan, así las subsunciones tejen una red compleja con jerarquías entre ellas, cuyo conjunto opera tal que su resultante sea una fuerza de reproducción de la totalidad.

Creo conveniente al respecto distinguir tres espacios de subsunción en nuestras sociedades capitalistas, que se corresponden con la tópica distinción entre esferas económica, político-jurídica e ideológico-cultural; es una tipología tanto más útil cuanto que suele estar presente en la mayor parte de la bibliografía social, pudiendo beneficiarnos de sus resultados. En cada uno de estos espacios podremos distinguir múltiples subsunciones, tantas como objetos de análisis nos propongamos, relacionadas entre sí y de diversa extensión y potencia, que constituyen una red, un espeso tejido orientado a la defensa y reproducción del sistema; y en cada uno de estos espacios o instancias sociales hay una forma general de la subsunción, que apoya las demás, a la que éstas están subordinadas. Por tanto, tres formas generales de subsunción que rigen esas tres regiones tópicas en el análisis social mencionadas, cada una de las cuales pone inmediatamente el sentido en su dominio, sea éste de la estructura o de la sobreestructura, y todas en conjunto en la totalidad social. La que instituye el orden político jurídico, y gestiona las contradicciones entre sus instituciones y prácticas, parece incuestionable, se trata de la *forma Estado*, que en su desarrollo acabado toma la configuración de Estado de derecho, democrático, social y constitucional, siendo esta última determinación la que explicita su condición de “estado de los derechos subjetivos”<sup>1</sup>. En el espacio ideológico cultural la forma subsuntiva general se presenta como “doctrina de los derechos”, que el

---

<sup>1</sup> A mi entender, la forma Estado se desdobra en *forma jurídica* y *forma política*, pero en este trabajo no cabe la distinción, y optamos por reducirlas a la forma jurídica, sin duda la más potente y determinante. El éxito del Estado, incluso de su poder, se basa en haber conseguido que se acepte el derecho, el terreno jurídico, como campo de decisión de los conflictos. De ahí la extravagancia e inconsciencia actual en denunciar la judicialización como el mal político, cuando es obvio que ahí se llega cuando la mediación política, la subsunción política, ha mostrado su debilidad o ineficiencia, y aparece al ámbito jurídico como manera de no llegar a la guerra. Que ante el fracaso de las instituciones y prácticas políticas se reivindicque “más política”, no está mal, es pedir prórroga; pero cuando ésta se acaba sólo nos queda el derecho, la ley, por dura que sea “*Dura lex, sed lex*”, decían los clásicos.

mismo Marx calificara de filosofía del Estado burgués; se trata de la *forma sujeto*. La mayor parte de los conflictos ideológicos tienen su origen en los derechos, o acaban traducándose a cuestiones de derechos. En su mantenimiento encuentra la formación social capitalista un buen soporte para su reproducción pacificada. En fin, la tercera forma general de subsunción, que se ejerce de forma inmediata en el espacio económico, es la *forma capital*, que centra esta reflexión. Es la forma “generalísima”, que subsume a las otras, que la subordina para que el efecto de conjunto garantice la forma de producción.

Esta descripción sintética de la tipología de formas generales de la subsunción, que merece y necesita un mayor desarrollo y precisión, nos ayudará al menos a mantener una visión de conjunto; y a comprender las referencias obligadas a ellas que tendré que hacer en este ensayo, incluso cuando el objeto inmediato sea el trabajo y la producción. Al fin, un ecosistema es una totalidad, y su equivalente geopolítico lo constituye la formación social, que engloba incluso elementos y relaciones no capitalistas. Y aunque en el mismo caben una pluralidad de hábitats u organismos, más o menos complejos, cada uno orientado a su reproducción, se puede y es conveniente mantener abierto el horizonte de la totalidad, esa forma general del sistema que, aun siendo ella misma efecto, resultado, del movimiento y de los conflictos de las partes o individuos en su seno, cristaliza con cierta densidad, con cierto peso, con cierta inercia, que se ejerce como fuerza de reproducción de la totalidad.

Por supuesto, el análisis puede, y necesita, aislar, abstraer, unas veces núcleos de contradicciones ideológicas, otras de contradicciones políticas o jurídicas, para acceder a su conocimiento; y en ese análisis puede y debe recurrir, en el enfoque de la hermenéutica dialéctica, tanto a la contradicción como a la subsunción. Al fin, cada parte es una totalización, y el funcionamiento de sus elementos está afectado de las determinaciones comunes a la realidad. Ahora bien, para nosotros, en perspectiva filosófica, aunque en algún momento recurramos a esta escala de lo pequeño, casi siempre a título de ilustración, deberemos



mantenernos en la mirada de larga distancia, ante la cual las formas de subsunción que aparecen son las generales.

Además, el análisis siempre es y ha de ser primera parte del proceso de producción del saber; luego ha de venir la segunda, en la cual se han de reconstruir las totalidades (representaciones) concretas, bien determinadas, con las partes analizadas; en consecuencia, en esa fase han de estar presente los elementos heterogéneos separados en el análisis. Es decir, no podemos avanzar en el conocimiento de una forma general de subsunción sin avanzar algo en las otras; es el modo de caminar ese proceso prometeico de producción del ser y del saber<sup>2</sup>. No se puede avanzar al mismo ritmo en todos los frentes; el avance será inevitablemente desigual y combinado, diacrónico; y colectivo.

Aquí no abordaremos de forma directa la subsunción en los lugares concretos y particulares de los tres espacios distinguidos; nos mantendremos en el nivel lógicamente previo de la teorización general del concepto, si bien el método elegido, seguir de cerca la indagación marxiana sobre la subsunción, nos llevará a apoyarnos -tal vez en exceso- en la subsunción en la esfera económica, en la función reproductora de la forma capital. Pero soy consciente de la necesidad de avanzar en los tres frentes de la subsunción, e incluso en el cuarto, el de la forma *consciencia*, el filosófico, en el de las relaciones entre los mismos, si queremos diferenciarlo y especificarlo.

Como he indicado, se han abierto frentes de reflexión sobre la subsunción en distintos lugares, especialmente en el ideológico-cultural, y en el que las tres formas generales aparecen activas no siempre con la debida distinción. Han proliferado los estudios sobre la formación de la subjetividad subsumida al capital; son muchos los autores que han ido desplazando sus posiciones desde una interpretación del cambio social en clave dialéctica, a otra en clave de subsunción. La derrota subjetiva de la consciencia anticapitalista y los poderosos mecanismos de sobrevivencia y dominio puestos en escena por el capital ayudaron a

---

<sup>2</sup> Recomiendo la lectura de mi trabajo "Cuestiones de método", en *Lecturas del capital*. Recogido en [www.jmbermudo.es](http://www.jmbermudo.es).

configurar la figura omnipotente de éste, viendo en todos los fenómenos sociales exhibición de su poder, sin mezcla de debilidad alguna. No sorprende, por tanto, que se acabara diluyendo la contradicción, que siempre hace referencia a la confrontación, a la lucha, la cual con más o menos optimismo se asume que está siempre por decidir, y por consiguiente siempre abierta a la esperanza; no sorprende que se leyera el movimiento del capital como un paseo triunfante de éste, sin enemigo exterior y sin resistencia interna; el paseo de un ser omnipotente que lo controla y domina todo, hasta el alma y el deseo, que vacía el espacio de enemigos y que se coinvierte en substancia de la vida humana, al fin vida mediata del capital. Y cuando la contradicción se desvanece y el movimiento pasa a ser cosa de uno, el mundo se ve desde el triunfador: desde el capital, No importa que se vista de demonio, que se exorcice cada una de sus apariciones; cuando se reconoce que domina la totalidad ya no importan las críticas al monstruo; al contrario, éstas sólo son reconocimientos de su inmenso poder, y así queda divinizado. Y no es necesario recordar que los seres humanos también ofrecían sacrificios a los dioses malvados para endulzar su furor. La derrota de la dialéctica como forma de ser y conocer el mundo describe y performativamente prescribe el absoluto dominio del capital.

Desaparecida la contradicción, llegó el momento de la subsunción, refugio de la voluntad de rebelión. Los textos marxianos aguardaron clausurados unas décadas de espera, hasta que fueron resucitados arrastrados por los manuscritos olvidados por la historia; éstos esperaban su momento, y éste llegó. En esos textos, los diversos *Grundrisse* o el *Inédito*, dormían las reflexiones marxianas sobre la subsunción. Y fueron rescatados de la única forma posible, desde la subjetividad contemporánea, con la dialéctica desarmada. Se usaron para desplazar definitivamente la dialéctica, ya amputada de resistencia, y por tanto de lucha, y convertida en mera exhibición del dominio del capital.

La subsunción, que no era ni podía ser refractaria a aquella tesis marxiana según la cual la ideología socialmente dominante es la ideología de la clase dominante, vino a ayudar en ese proceso, vino a consolidar la

representación dominante, con la subjetividad vencida. Una subjetividad vencida y desarmada sólo puede rebelarse contra el vencedor, juzgar al vencedor, condenar al vencedor; una subjetividad vencida y desarmada sólo ve el dominio implacable y monstruoso del vencedor, sólo persigue describir minuciosamente sus técnicas y sus dispositivos, su expansión permanente, su ocupación de los espacios, de los cuerpos y las almas. Esa subjetividad, desarmada de la dialéctica que ayuda y exige corregir la imagen del vencedor absoluto y buscar e iluminar sus flancos débiles; que exige verlo como elemento más de una lucha que, por muy desigual que sea, siempre está por decidir; que alimenta resistencias y esperanzas, pues hasta el amo queda determinado por el siervo...; en fin, esa subjetividad desarmada de la dialéctica, incapaz por tanto de leer la realidad en clave de contradicción, sólo podía representarse la relación en clave de sumisión y dominio. Tal vez por eso cuando los textos olvidados de Marx se recuperan y expanden, y en ellos aparece la subsunción como una nueva perspectiva de lectura de la realidad, los pensadores de la órbita marxista la asumieron como categoría en torno a la que construir una nueva subjetividad. Y esa nueva consciencia, no podía ser de otra manera en tanto surgía en la ausencia de la dialéctica, se constituyó como denuncia radical de las mil caras de la dominación. La subsunción, categoría que proporcionaba el armazón teórico, fue sinónimo de dominio exhaustivo, asfixiante, completo, del capital; además, la subsunción permitía y posibilitaba describir performativamente con eficacia los mecanismos más sutiles de succión del trabajo vivo por el capital, que absorbía valor de los procesos biológicos, incluso de los espacios del imaginario social y del inconsciente individual y colectivo<sup>3</sup>. La subsunción, en fin, permitía comprender la necesidad y la monstruosidad de la *biopolítica*, la gestión de la vida, donde el dominio y la explotación culminaban su sentido instrumental.

El paso por la subsunción sirvió a muchos intelectuales marxistas como vía de salida al postmarxismo; al tiempo que usaban el concepto de

---

<sup>3</sup> Jorge Veraza, *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. México, Itaca, 2009.

manera radicalmente crítica y exhaustiva, densificando su contenido y expandiendo sus hábitats, iban quemando las velas de la resistencia al capital. Para que la denuncia fuera infinita y absoluta el monstruo había de presentarse con poder absoluto e infinito; tan infinito y absoluto que la resistencia se volvía impensable. Y, como tantas veces suele ocurrir en la historia, lo que no se logra pie a tierra se consigue imaginariamente a caballo, lugar más propicio para relatos heroicos. Se ignoraba así la más simple y humilde regla del combate, a saber, que cuanto más poderoso se presente al enemigo más poderoso se le hace. En lugar de buscar sus debilidades, sus “contradicciones”, su historicidad, su genealogía, se enalteció su fiereza de Gorgona que, inconmensurable, sólo inducía huidas o entregas. La nueva subjetividad combatiente desarmada de la dialéctica -que no es una mística, sino algo tan sencillo como tener presente que hasta los dioses son humanos y su poder deriva de nuestra reverencia- sólo podía combatir el monstruo del capital engrandeciéndolo más y más su figura hasta confundir la crítica con la seducción. Y es que ¿cómo se puede realmente luchar contra el demonio? ¿Cómo resistir desde la impotencia su oferta de pacto de sumisión vestido de pacto de unión?

No pienso entrar en esta historia, que algún día habrá que escribir; pero no es difícil identificar de memoria algunos de quienes recorrieron ese camino, cuyo giro comenzó buscando al verdadero Marx y acabó donde suelen acabar quienes no resisten vivir en la impureza. Y lo más triste no es la valoración que podamos hacer de los resultados de esta deriva; lo más insoportable es haber de reconocer que, sin armas adecuadas, no tuvieron elección. Sólo el subjetivismo reinante, enfermedad intelectual del presente, puede reconducirnos a una “crítica crítica”, y a la consiguiente deserción política de la filosofía. Si nos resistimos a esa extendida voluntad moralista, seguramente habremos de reconocer que el camino nunca se elige, sobre todo el camino de salida. Y si pensamos las cosas en el silencio de las pasiones, tal vez lleguemos a la comprensión de que el capital, sin renunciar al dominio, sin escrúpulos para usar su poder, prefiere reproducirse por medio de la subsunción, ha

aprendido que es mejor vía, pues se trata de un juego sutil de neutralización de los riesgos, de búsqueda de equilibrios entre las contradicciones, de recomposición de las guerras internas y exteriores, de hacer valer como armas del duelo un poco resplandeciente y cristalino comercio político del diálogo y los consensos, de una gestión flexible y condescendiente de las disidencias y rebeldías; para ello ha elevado a consciencia moral común esa progresista “moral por acuerdo”, tibia ética de ventajas mutuas, que unida a la consagrada “ética de la responsabilidad” weberiana barnizada de doctrina postconciliar sirve con eficiencia en la creciente sustitución del castigo por el control como forma de ejercer el dominio.

La subsunción no es una categoría que sirva, sin uso metafórico, para oponerse a la narrativa del capital; pero, sobre todo, no es la categoría sobre la que montar una ontología de la dominación absoluta. Espero poder mostrar, por el contrario, que la ontología de la subsunción, que no excluye ni desplaza la dialéctica sino que la determina y ofrece un sentido, ha de desarrollarse y enfocarse a la gestión de las contradicciones, que es el lugar de la lucha donde se decide la dominación; espero poder argumentar satisfactoriamente que la subsunción puede y debe ser pensada, desde posiciones anticapitalistas, como la forma que tiene el poder dominante en cualquier formación social, y en particular en el capitalismo, de gestionar las contradicciones, las luchas en su seno, para que las mismas no impidan ni obstaculicen en exceso la reproducción del capital; espero, en fin, poner de relieve que la subsunción dialéctica como perspectiva de representación del capital, por expresar su estructura de reproducción, nos permite describir aspectos que la lógica del capital oculta y que la crítica abstracta no desvela, en particular los puntos débiles del sistema, las resistencias a la valoración del capital y a la dominación que usa al efecto.

1.4. Ciertamente hay muchos argumentos para constatar que nuestra época corresponde a la subsunción absoluta y definitiva; parece como si nuestra consciencia hubiera interiorizado y sacralizado esa idea del

dominio total y totalizador del capital, global y globalizado, tan poderoso y absoluto, hasta el punto de haber devorado su propia memoria y, desarmada, quisiera perdonarse a sí misma presentándose como “post-capitalista”; sí, la nuestra parece una época de subjetividad derrotada que no logra compensarse con la borrachera de subjetivismo. Cuando se recurre a la subsunción para definir el capitalismo actual, caracterizándolo cualitativamente por haber pasado de la *subsunción formal* a la *subsunción real*, y cuantitativamente de la “subsunción total del trabajo bajo el capital” a la “subsunción total de la vida en el capital”<sup>4</sup>, aunque se haga en el vocabulario de la emancipación y la rebelión, y aunque se haga en nombre de todos los derechos imaginables del sujeto, se cae inevitablemente en los brazos de la ideología dominante, en concreto, se engrandece la figura del capital. El capital aparece en estos relatos tan poderoso, tan dominador, que induce a creer que ha acaparado la substancia social, que ha subsumido el cuerpo y el alma, el trabajo y la vida, cualquier forma de vida, incluso las formas de vida pensables, imaginables o deseable. Todo el campo del ser queda en sus límites y bajo su hegemonía. Como encarnación de la substancia spinoziana, nada hay fuera de él, todo está en él, todo son modos de su ser.

En esta perspectiva el capital envuelve el ser social en su totalidad; el capital, bajo la subsunción total, no sólo pasa por ser la “verdad” del proceso de trabajo, sino de toda la esfera social. Es la consumación de la subsunción capitalista. Sin menospreciar el atractivo y la sutileza, presentes en estas narrativas, de las descripciones de la dominación que el capital ejerce sobre nuestros cuerpos y nuestras almas, prefiero dejar de lado esa tarea ya hecha y llamar la atención sobre una carencia, que es la misma que se manifiesta en los textos de Marx al respecto: al tratar la subsunción se olvida la dialéctica, y ese olvido conlleva un desplazamiento de la ontología que devuelve el discurso a la metafísica de las secuencias causa-efectos, que fuerza representaciones unilaterales y sesgadas, por muy emotivas que sean. Una teoría sin

---

<sup>4</sup> He desarrollado este tema en “Pensar la política desde la subsunción”, en un trabajo colectivo coordinado por el Prof. Emanuele Profumi, que pronto aparecerá en una editorial italiana. Tras su publicación lo recogeré la web citada.

dialéctica es como un capitalismo sin luchas y confrontaciones; lleva a una representación desequilibrada de la realidad social; una representación sin que el capital encuentre resistencias, además de generar desesperanzas prácticas, deforma la realidad y conduce a un discurso apocalíptico y moralista. Incluso, incluso, impide ver que el dominio absoluto del capital puede ser el futuro inminente, se concreta en el post-capitalismo<sup>5</sup> naciente.

Insisto, no menosprecio esta intensa expansión de la perspectiva de la subsunción a otros ámbitos de la formación social capitalista, sea el de las pasiones, el del deseo, el del inconsciente, o el del imaginario social. Es tan total y global, que la forma hegemónica que subsume la totalidad ya no puede verse ni sentirse como exterior. Negri habla de la «subsunción total de la sociedad» en el período que comenzó a partir de 1968; fin de la centralidad de la clase obrera fabril, surgimiento de una nueva subjetividad revolucionaria. La producción capitalista no se limitaría a la esfera de la producción industrial, sino que es difusa, y se produce en la sociedad en su conjunto. El modo de producción contemporáneo, post-capitalista, tiene su esencia en la subsunción de la vida<sup>6</sup>.

El relato es poderoso, pero no deja de ser relato de una subjetividad herida, tal vez vencida sin entrega de armas. Conseguir pensar la subsunción de otra manera, donde tenga cabida la resistencia, es también el modo de contrarrestar la tendencia a usarla de forma unidireccional, como mero dominio del elemento hegemónico sobre lo otro. Incluso cuando Marx la sitúa en la relación entre los dos procesos, de trabajo y de valorización, la lectura subjetivista lleva a pensar el dominio del valor sobre el trabajo y la vida, el acoso del capital a las fuerzas del trabajo y de

---

<sup>5</sup> Un texto paradigmático de esta deriva es el de Jacques Carmette, "*Ce monde qui'il faut quitter*", en *Invariance* (Serie II, 1974). En esta revista se encuentran buena parte de sus escritos, que configuran una biografía intelectual prototípica de tantos intelectuales europeos víctimas de la subsunción del capital, que en su huida anarquizante del gran monstruo acabaron en el simulacro de vivir fuera del mundo, que paradójicamente se nos revela como el presente del capital.

<sup>6</sup> Toni Negri distingue tres etapas, a partir de sus orígenes en 1848. La primera hasta la gran guerra de 1914, que corresponde al *obrero cualificado* en la esfera económica y a las fuertes luchas políticas de clase en la política; la segunda hasta 1968, que incluye la génesis del *obrero masa* y la regresión de las luchas revolucionarias; y la tercera, hasta hoy, en que la irrupción del *obrero social* ha trastocado la estructura de clases del capitalismo y fuerza otro modelo de organización y luchas.

la mente, al inconsciente y al imaginario, al lenguaje y al deseo. Y esa versión unilateral y abstracta de la subsunción, además de ser parcial *en sí*, lo es *para sí*, se gusta y se quiere a sí misma; y, por consiguiente, deviene un obstáculo para acceder a un concepto más complejo y completo, más universalizable.

Esa visión subjetivista de la subsunción debilita la potencia representativa y explicativa del concepto; pero, sobre todo, al hacerse en nombre de Marx, se falsifica a éste al fetichizar la positividad de su texto, que sólo expresa un momento de la búsqueda del concepto. Cuando Marx decía que la subsunción era la subordinación del proceso de trabajo al proceso de valorización, momento áureo de su reflexión sobre la subsunción y donde fija el concepto del capital, en su literalidad implicaba un planteamiento muy local, como un proceso acotado en el seno de la producción capitalista. Pero, como ya dije, Marx usaba allí el capital, que dominaba el proceso de trabajo, conforme a su concepto final y desarrollado de valor que se valoriza; por eso se enfrentaban dos procesos, el de trabajo y el de valorización; allí si había dialéctica en las entrañas de la subsunción. Por otro lado, como también subrayé en su momento, el capital debía entenderse en aquel contexto, en relación con la subsunción; no como un término de la contradicción capital/trabajo, sino como la forma-capital, la forma de la totalidad social organizada para la reproducción del capital. Y la forma capital, en definitiva, no se reduce a la forma del modo de producción, si se entienden los límites de éste coincidentes con los de la esfera económica, sino que se extiende a la forma de la formación social capitalista. De hecho, el modo de producción, en su concepto desarrollado, es la forma de la totalidad social, la forma en que ésta produce su vida y los medios (materiales y espirituales, económicos y jurídicos, mercancías y leyes, valores y sueños) para reproducirla. Y así llegamos al final: la forma capital es la forma subsuntiva en el capitalismo, en su concepto de forma de una totalidad, forma de organizarse una formación social, con el único fin necesario de reproducirse. Forma, hay que insistir en ello, que no es exterior, que no es transcendente, que no es “causa”, sino resultado, autodeterminación de



esa totalidad, elemento de reequilibrio de la resultante de sus fuerzas y contradicciones internas que la abocan a la indeterminación. Tal vez sea éste uno de los aspectos en los que habremos de redundar con más insistencia: la forma capital no es una esencia errante que un día aterriza en los talleres artesanos y gremiales; la forma capital nace y se desarrolla en esa sociedad estamental, que lucha por sobrevivir y que pone esa sobrevivencia a lomos de la producción, tal que irá desarrollando sus herramientas, procesos técnicos, relaciones sociales, por ensayo y error, hasta ir seleccionando los más productivos, que acabarán configurando el rostro del capital. Por tanto, la forma capital sale y se desarrolla desde la immanencia de una vida social, arrastrando sus necesidades, intereses, valores y pasiones, se desarrolla con el mismo desarrollo de esas esferas sociales. La forma capital es siempre la resultante de las fuerzas que actúa en el seno de una formación social, que así se va dando un modo de producción y desarrollándose para el desarrollo del mismo. ¿Cuál es la fuerza motriz? Esa es una pregunta no dialéctica; cualquier respuesta a la misma es abstracta e “idealista”. En clave dialéctica las preguntas han de dirigirse a las relaciones entre los elementos; aislar los términos, en las preguntas o las respuestas, implica que devengan abstractos, obstáculos al conocimiento.

Aunque estoy seguro de que la filosofía no es el lugar más favorable y decisivo para plantear una batalla contra el capital, cada vez creo con más fuerza que sin comprenderlo, sin conocerlo, es inútil combatirlo. La crítica de la subsunción como forma de dominación digital avanzada puede llevar exitosamente a conseguir que el capital sea visto como un Goliat todopoderoso e invencible ante las heroicas figuras clonadas de David, y que sea universalmente odiado; pero mientras no se vean sus miserias, sus carencias, sus debilidades, sus límites, sino su impasible e insobornable poder de reproducción, su invulnerabilidad ante la cual sólo cabe doblegarse y entregarle el alma o rebelarse e inmolar la vida, real o virtualmente, la crítica ayudará a su reproducción, apareciendo como simulacro. Confío, pues, que la recuperación de la dialéctica, ahora en un cuadro ontológico renovado con la categoría de subsunción, nos permita

conocer mejor las entrañas del capital, acabe con su omnipotencia y podamos verlo de nuevo débil, asequible, vulnerable, en definitiva, sin la protección del fetichismo.

1.5. En los años 70 del pasado siglo se produjo en el capitalismo -tanto en la producción, como en la lucha de clases y en la vida social en general- una profunda transformación; y a su sombra nació en el espacio teórico del anticapitalismo la necesidad de pensar dichos cambios. Como la dialéctica materialista se mostraba impotente para dar cuenta de los mismos, se buscaron nuevas teorías y categorías y, en su fondo filosófico, una renovación de la ontología. 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 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 había sido presentada en sociedad, y su aparición dejó en la escena filosófica aromas de intriga. Además, aunque `subsunción´ fuera un término viejo, -como connota su origen latino, *subsumption*, que Marx gustaba de usar, y su incorporación tardía a lenguajes como el inglés y el germánico, manteniendo respectivamente la forma *subsumption* y *Subsumtion*-, Marx recurrió al mismo y extendió su uso, -hecho éste muy significativo-, desde lo que podríamos llamar sus lugares naturales, el derecho y la filosofía, al reciente mundo de la economía y la teoría social, abriendo así un nuevo continente para su uso, el del cambio social, con el desarrollo del capitalismo como su espacio más cultivado.

A pesar del intenso interés reciente por la relación de subsunción, seguimos sin tener un concepto adecuado de la misma. Y esta carencia se manifiesta en los tres principales debates actuales en torno a su uso: el de su relación con la dialéctica, el de su relación con la lucha de clases (generación y apropiación de la plusvalía), y el de la periodización histórica (subsunción formal *versus* subsunción real). Los veremos después con más detalles, pero previamente quiero hacer unas

reflexiones ontológicas que ayuden a una primera aproximación al concepto. Hoy más que ayer ha arraigado el criterio de la adecuación del concepto a sus usos; tal vez no sea necesario abrazar con amor el pragmatismo, pero es imposible ignorarlo, sería una impostura olvidarnos de Wittgenstein. Despreciar los usos, además de vicio de dogmatismo, encierra un claro peligro de esterilidad.

Marx nos enseñó que la consciencia avanzaba fuertemente determinada por las condiciones materiales de existencia; dicho groseramente, nos enseñó que se siente, se cree y se piensa según cómo y en qué se trabaja, se come o se disfruta, según la manera de participar en el trabajo y en la distribución de sus productos, según las relaciones de subordinación y jerarquía laboral y social, en fin, según se viva para los otros o de los otros. La descripción puede parecer tosca, de tejido grueso, y lo es; pero apunta en la buena dirección, al fondo de las cosas, y tiene a su favor el viento de la intuición y la experiencia, que si no es infalible sopla casi siempre en la buena dirección.

El fondo de esa tesis, -que formulada filosóficamente como “el ser determina la consciencia”, o “el modo de ser determina el modo de pensar”, suele identificarse con el materialismo marxiano (dialéctico o histórico, aquí esta distinción es irrelevante)-, es ampliamente compartido. Parece describir una obviedad en el escenario del trabajo material, el de la praxis creadora-transformadora de la realidad material; así, en el proceso de trabajo los instrumentos, y su grado de desarrollo, y su carácter de privados, públicos o comunes, determinan el proceso técnico y los resultados; y como los trabajadores, y la totalidad social, están dentro del proceso y viven de su resultado, se comprende el significado y la potencia de esa determinación de sus vidas. Pues bien, si parece obvia la determinación de la vida material por el proceso de trabajo, el mismo esquema nos ayuda a comprender lo que pasa con el pensamiento, pues ocurre algo muy similar. Bastaría tener en cuenta que, en gran medida, el pensamiento está ligado a las necesidades del trabajo y de la vida, pues pensamos para sobrevivir y, en grado progresivo, para construir nuestras formas de vida; pero, como tenía presente Marx, entre el pensamiento y

esas necesidades y objetivos, materiales o espirituales, siempre está, inexcusablemente, la mediación del trabajo. Por tanto, en rigor pensamos para trabajar; mejor, pensar es una forma de trabajar. Hasta tal punto es así que no sólo tiene pleno sentido la máxima “pensamos para trabajar”, sino la tesis mucho más audaz de que “pensar es una forma del trabajo humano”. El pensamiento es un instrumento de trabajo, pues al fin es una mediación entre el sujeto y su exterioridad (la naturaleza, la sociedad, los otros y lo otro); los conceptos son herramientas particulares del trabajo, más visibles y determinantes en unos procesos que en otros, pero presentes en todos. Hoy se dice que “la información es capital”, y seguro que no se yerra, que quienes lo dicen lo saben.

Por tanto, el “materialismo” marxiano, que no expresa una posición ideológica, sino una posición ontológica, se nos revela bastante adecuado como fundamento -o como andamiaje, si se prefiere-, para pensar el mundo. Podemos ignorarlo, y buscar otra ontología; en nuestras sociedades capitalistas eso es posible, pues han traspasado la frontera entre la necesidad y la libertad. Esa frontera que ya los autores del “Discurso preliminar” de *l'Encyclopédie* establecían entre las sociedades sometidas a las exigencias inmediatas e inaplazables de la sobrevivencia y las sociedades que, satisfechas esas necesidades por “el desarrollo de las ciencias, las artes y lo oficios”, podían dedicar una parte de sus recursos -un sector social privilegiado- a las *belles lettres* y el librepensamiento, al desarrollo de las luces de la ciudad, a la educación, la creación cultural, la innovación artística y la moralidad. Sí, también al derecho, pero éste era muy antiguo, tanto como la ciudad; en su forma fenoménica de ley positiva, el derecho era y es tan necesario como los bienes básicos. Se podía soportar la carencia de educación, incluso entre las clases privilegiadas, que durante milenios la ignoraron, pero no la carencia de leyes, como nos revelan las más antiguas civilizaciones. Ahora bien, los ilustrados, los enciclopedistas, se preocuparon por las leyes de forma nueva, viéndolas como emanaciones del *ius*, de un principio o esencia del cual las leyes eran meros fenómeno histórico. Un principio los ilustrados consideraban que empujaba desde dentro; por eso

llamaban a la Moral la “Ciencia de la Legislación”<sup>7</sup>; por eso consideraban el derecho positivo, positivizado, en definitiva, la ley, el medio de moralización de la vida social, tanto o más necesario y potente que la misma educación. En aquellos tiempos poco extendida. Pensaban y creían estas cosas en los orígenes del capitalismo; hoy en día, entre el desgaste de las consciencias por el juego del capital y el desconcierto del pensamiento por culpa de la dialéctica histórica, esos postulados parecen figuras ingenuas y obsoletas.

Para redondear la reflexión sobre la máxima materialista de Marx, quiero destacar un aspecto, una implicación de la misma, que suele silenciarse por la inercia historiográfica. Muy usada entre los marxistas para denunciar el carácter de clase de la consciencia y la ideología dominante, no se la usa para reivindicar que los sueños e ideales también están afectados por ella. El socialismo de ayer era el que soñaron, o pensaron, los socialistas de ayer, sueños y pensamiento también afectados por las determinaciones de sus particulares condiciones de vida y trabajo; y también las estrategias y formas de lucha que desarrollaron; y también en las formas de organización y del modelo de sociedad que concibieron. La determinación “materialista” es implacable, y nos lleva a tener presente que el socialismo de los abuelos tal vez no sirva para los nietos, como ya he dicho antes.

Hoy no podemos pensar como si Nietzsche o Wittgenstein no hubieran existido, como ayer -y aún hoy- era insensato pensar ignorando a Spinoza, Kant o Hegel. Por tanto, hemos de pensar el presente con los instrumentos teóricos del presente, elaborados tomando como materia prima los del pasado. Y esta observación no me parece banal, sino de fuerte calado ontológico, pues implica, por ejemplo, que hoy también hemos de construir una sociedad socialista con los instrumentos que tenemos, incluida la positividad del tipo de hombres y mujeres que somos. Y no caben excepciones: con nuestros deseos gestionados por el capital, con nuestros imaginarios mutilados, con nuestra consciencia histórica

---

<sup>7</sup> Os recomiendo al respecto la lectura del *De l'Esprit*, de Helvétius, uno de los libros más revulsivos de los enciclopedistas.

contagiada, con nuestra voluntad de libertad sombreada por la servidumbre voluntaria..., con todo eso, a pesar de todo ello, y siendo conscientes de las sombras en que nos envuelven, hemos de seguir pensando y transformando el mundo; sí, hemos de ser coherentes con los límites que ese presupuesto materialista nos impone y no pedir a los seres humanos que salten sobre sus sombras (que aparte de ser un ejercicio estéril sólo nos proporcionaría pensamientos de saltimbanqui). Por decirlo de nuevo con el recuerdo de un amigo, el socialismo que soñaron hace menos de un siglo los cubanos cortadores de caña no es el que hoy quieren sus nietos pasados por la universidades. Y nadie tiene derecho a negarles a éstos su futuro. Al fin la imperfección es intrínseca a la realidad; ¿no es la contradicción la manifestación de impureza del ser, su dependencia del no-ser? Ya se sabe, quienes pretenden asaltar los cielos transparentes suelen quedar enredados en los oscuros nubarrones que lo protegen (la imagen es de Hegel, no piensen en cercanía).

Este rodeo, aunque aparentemente nos ha alejado de nuestro problema de la carencia de un concepto desarrollado de la subsunción, nos será útil si logramos que nos sirva para perfilar la línea de reconstrucción del mismo. Para que el concepto goce de efectividad ha de perseguirse en su elaboración que goce de la máxima potencia para comprender y prevenir el movimiento de la realidad; lo que implica asumir con consciencia que también los conceptos tienen historia, que nacen, evolucionan y mueren; que los de ayer no sirven para hoy. Y ha de ser así no sólo porque el mundo objetivo, producido, que hemos de representar cambia, sino porque también cambia el aparato conceptual, también histórico y producido, con el que hemos de elaborar el concepto; cambian los medios de trabajo teóricos y los métodos de producción; cambian las necesidades y los imaginarios. Por ejemplo, hoy tiene escaso interés recurrir a la etimología para derivar y fijar el significado correcto del término `subsunción'; y habremos de saber por qué lo hacemos, y justificarlo, en el caso que recurramos a esa vía. Y tampoco parece razonable pretender acabar lo que Marx dejó a medias en el *Inédito*, como si el tiempo no hubiera pasado para la naturaleza y para el espíritu, como

si el mismo Marx no hubiera usado, pensado y desarrollado la categoría en *El Capital*. Lo único que hoy parece coherente, que nos permite, posibilita y a su modo exige la “lógica” del desarrollo filosófico, es el humilde intento de elaborar un concepto de subsunción que nos sirva hoy; podremos y deberemos valernos de la materia prima, del pasado filosófico, que tengamos a nuestra disposición, pero usándola para producir un concepto ajustado a la realidad que hoy queremos representar, que es la del capitalismo actual.

En consecuencia, aquí propondré un concepto de subsunción que considero adecuado para pensar el presente, nuestro presente, y que forma parte de la *ontología de las cinco determinaciones*, una ontología marxiana actualizada (si se quiere, “revisada”, pues ya los nombres no nos asustan). Estas cinco determinaciones son: la *determinación práctica*, de la *praxis*, que piensa el ser como producción, y particularmente como autoproducción o inmanencia; la *determinación materialista*, que concede en la representación cierta primacía -a precisar- al ser, a la objetividad; la *determinación histórica*, que disuelve las esencias, instituyendo la realidad como proceso en que todo momento es contingente y finito; la *determinación dialéctica*, aliada de la anterior, cuyo juego de contradicciones jerarquizadas y de sobredeterminaciones hacen de motor del cambio social, que presenta el movimiento como relaciones de conflicto, de combate, de lucha, dificultando que el devenir histórico generado por las contradicciones tenga un destino o cristalice en estructuras o totalizaciones consistentes; y, por último (al menos por ahora, pues los andamiajes se construyen sobre la marcha), la *determinación subsuntiva*, de la *subsunción*<sup>8</sup>, que al mismo tiempo es forma de una totalización, constitutiva y constituyente de estructuras de contradicciones, impone cierto orden y consistencia, como estaciones del camino histórico. Es efecto y causa de esa totalización que instituye; su función esencial es la de reproducir un modo de producción, y por su

---

<sup>8</sup> Tal vez conviniera renombrar, para mejor ajustar el nombre al concepto, estas dos últimas como *determinación dialéctica de la contradicción* y *determinación dialéctica de la subsunción*, pues al fin la contradicción y la subsunción refieren cada una a una dimensión de la dialéctica. De momento lo dejamos así, siempre abiertos al cambio si apreciamos en el mismo eficiencia o claridad.

mediación de una formación social, mediante el control y reequilibrio de las fuerzas contrapuestas. La función de la subsunción es determinar adecuadamente el ritmo y sentido de las contraposiciones, que son expresión de las resistencias de los elementos sociales, sin las cuales no tendría sentido la subsunción, y que por sí mismas llevan a la indeterminación y al caos social, tal que el momento de la revolución puede ser pensado como el instante en que la forma subsuntiva carece de la potencia necesaria para cumplir su función reproductiva.

Una teoría es fundamentalmente eso, una *theoria*, una procesión en la que una realidad se manifiesta, se expone, exhibe lo que tiene dentro; cada teoría posibilita una manifestación de lo real. El desplazamiento de unas teorías por otras, como la sustitución de unos medios de producción por otros, permite una mejor manifestación de la realidad. Ahora bien, lo que la realidad manifiesta de sí en la teoría (en la representación, en el relato) es su ser; lo que es aparece al ser relatado. El clásico problema de la identidad, o la diferencia, entre ser y pensar se resuelve en la representación dialéctica: lo real, en el sentido del *ápeiron* de Anaximandro, de la *cosa en sí* kantiana o de la *natura naturans* spinoziana, puede estar ahí, fuera, indiferente, indeterminado, innombrable, más allá del bien y del mal, del ser y del no ser, pero la cosa concreta, la realidad que deviene ser, que pasa a ser algo, sólo aparece en el pensar, sólo deviene existente en forma determinada, sólo se expresa en el lenguaje. “El lenguaje es la casa del ser”, insistía Heidegger. Es su casa y su modo de ser para nosotros. El *Dasein*, nos dice Heidegger, hace posible el ser; dicho con más prudencia y equilibrio, pero con más sombras metafísicas, el *Dasein* hace posible que el ser sea; y pone límites a sus posibilidades de ser.

Marx no está tan lejos de Heidegger en esta cuestión; al fin es la tópica identidad hegeliana entre el ser y el pensar. Marx huye del riesgo de esa identificación, que como se inscribe en una ontología de la determinación, de seres acabados que se relacionan y estructuran en jerarquía causa-efecto, suele llevar a poner el pensamiento como creador del ser; o, a la inversa, poner el ser como productor del pensamiento, la existencia



determinante de la consciencia. Es decir, admitiendo esa identidad, mire a un lado o al otro, siempre se corre el riesgo del “idealismo”; Marx ha entendido que esta posición filosófica del idealismo incluye ambos registros, el convencionalmente *idealista* y el *materialista*. Sí, hay un idealismo idealista y otro idealismo materialista, habitualmente reconocido como *materialismo mecanicista*. El idealismo, en rigor, está inscrito en la identificación ser-pensar, fuente de la ontología *dualista*. Tanto si la relación se lee como generación de un término sobre el otro (idealismo idealista o del espíritu *versus* materialismo idealista o mecanicista), o se lee como dualismo de substancias, el pensamiento queda enredado en la ontología *dualista*. Y, puesta ésta, es al respecto indiferente la jerarquía que se establezca (del ser frente al pensar, de la existencia frente a la consciencia, de la naturaleza frente al espíritu); supuesto el dualismo, nos condenamos a una visión abstracta de la realidad, en la que el ser queda inexorablemente distanciado, exterior, enfrentado al pensar; ya no se puede ver el pensar como una forma de ser, como el ser apareciendo, que es la única manera de ser.

Si la teoría es la forma de ser de la realidad, la ontología, que es una teoría de las zonas profundas de lo real, es la estructura del ser en general. Por tanto, como toda teoría, se va constituyendo con las formas del ser de esa realidad, las formas con las que aparece, que se revelan al aparecer; desde la mirada invertida, como exige la dialéctica, la ontología como teoría pone condiciones y límites a lo que puede aparecer de esa realidad, fuerza a la realidad que pretende representar a que revele sus determinaciones secretas. Pues bien, la ontología que propongo no pretende obviar su carácter de límite, ni ignorar su propia finitud; no está contagiada del sueño del acceso a la absoluta transparencia del ser; pero sí pretende, como pretensión pero irrenunciable, ser expresión de la realidad, ser representación de la misma.

Ahora bien, esa pretensión de expresión de la realidad a la que una ontología no debiera renunciar ha de ir acompañada de la autoconsciencia de que siempre será representación del ser, de un modo de ser, de la realidad; autoconsciencia de que sólo puede expresar la

realidad en tanto que realidad que aparece en un momento histórico bien determinado; en definitiva, autoconsciencia de no ser sólo *re-producción* en idea de lo real sino *producción* del ser de lo real. La realidad puede tener un en sí, incluso, si se quiere, la realidad es siempre la cosa en sí, que dice Kant, pero el *ser* de cualquier realidad, el ser de los entes, se agota en su presencia en la teoría, en la ontología, que le ofrece su cuerpo para aparecer. En definitiva, la autoconsciencia de los límites de la ontología que propongo para la representación del ser histórico puede compensar la inexorable finitud de ésta, y la inevitable indigencia representativa que acompaña a cualquier ilusión de saber absoluto y acabado.

Por ello hemos de tener constantemente presente, obsesivamente presente, esas carencias; hemos de ser conscientes de ese efecto de dominio del concepto sobre las cosas -y, por tanto, la adulteración de las mismas en sus representaciones-, dominio intrínseco al concepto; dominio que Kant llama subsunción de las intuiciones en el concepto, recordémoslo; dominio que, para poder ejercerse, recurría al lecho de Procusto, dejando fuera del concepto lo miserable, como recalcará Adorno en su *Mínima Moralía*. Y junto a la consciencia de esos límites y esa forma de actuar del concepto, hemos de ser sensibles a esos efectos, es decir, con voluntad y capacidad de corrección y adaptación continua del concepto al objeto, revisándolo constantemente para que la realidad nos deje ver en él todo su ser, todo lo que es y puede llegar a ser. En definitiva, consciencia de que el objeto real (que los clásicos decían *Das Objekt*) en su infinitud nunca se deja subsumir en el objeto pensado (que designaban *Der Gegenstand*), siempre finito y revisable<sup>9</sup>.

1.6. Conforme a lo dicho, y pensada la subsunción como subsunción de las contradicciones, deberíamos distinguir en ella el contenido,

---

<sup>9</sup> *Der Gegenstand* designa la cosa exterior, que está ahí, ante nosotros, distinta e independiente (*gegen*), y que se nos enfrenta como lo otro de nuestro pensamiento. En cambio, *das Objekt* designa el objeto del pensamiento, objeto de un debate, de una investigación, que no está fuera, sino que es buscado-creado por el pensamiento; no es un resultado en producción, dependiente del espíritu, sin existencia en sí, pues sólo existe en y para el espíritu; su realidad está vinculada al pensar.

formado por el juego de una compleja pluralidad de contradicciones, de fuerzas contrapuestas, y la forma subsuntiva en cuyo escenario dirimen sus conflictos. Para el análisis, que con frecuencia exigirá aislar alguna de las contradicciones y ponerla en relación con la forma subsuntiva, habrá que tener muy en cuenta que son tres los términos presentes en la relación de subsunción: los dos “opuestos” que corresponden a la relación de contraposición y la forma subsuntiva, y disculpadme por el uso repetido de esta horrible palabrota. Lo importante es no confundir la relación de contradicción con la de subsunción. Por ejemplo, en el caso más paradigmático, el de la relación entre el *capital* y el *trabajo*, que no tiene lugar en un escenario desierto, neutral, donde ambas partes luchan por su hegemonía, sino en un escenario bien conformado y estructurado, controlado y gestionado por la forma general del capital, por el orden del capital que llega a los más remotos confines del recinto; forma general que distribuye posiciones, recursos y privilegios entre los opuestos en lucha. La contradicción siempre se mueve en un recinto cerrado y asimétrico para los términos; la subsunción se concreta materialmente en las reglas de juego y el reparto de privilegios que determinan una lucha contaminada pero abierta.

Imaginemos la contradicción en espacio libre. Aparece el conflicto entre los términos de la contradicción, cada uno luchando por sobrevivir y emanciparse de los límites y dependencia que el otro le impone o trata de imponerle. La batalla, por muy desigual que sea, siempre está indecisa, siempre es de resultado incierto; si no fuera así, si el resultado estuviera escrito, cesaría el combate, habría rendición definitiva. La oposición dialéctica exige esa indeterminación, no sólo del resultado final, sino del recorrido, del rumbo. Y esto es lo que preocupa al *Kapital*, que para su reproducción requiere controlar el destino de esa lucha, e incluso la sobrevivencia y buen estado de los contendientes. ¿Por qué no explicar la biopolítica que el capitalismo se ha visto obligado a poner en marcha en clave de subsunción?

Para entender bien este juego dialéctico hemos de tener en cuenta que, en el dominio de la contradicción, si acercamos la mirada a lo

concreto, el término “capital” es ambiguo, tiene una doble alma. Por un lado, y de forma dominante, tiene la componente, el alma, de *capital individual* privado, que lucha a muerte por su reproducción en un doble frente, el del trabajo, frente a los asalariados, buscando maximizar el plusvalor, y el del mercado, frente a los otros capitales individuales, buscando maximizar el valor de cambio en el combate en torno a la tasa de ganancia media. Pero, por otro lado, y con fuerza más suave y discontinua, contiene también el alma universal del *Kapital*, lo que conlleva que, aunque sea burdamente, intuya la necesidad de dar de comer a la gallina de los huevos de oro, de conservar al obrero como se conservan los medios de trabajo o las buenas relaciones mercantiles. Pues bien, entrando así en un aspecto esencial del acceso al concepto de subsunción, quiero establecer la tesis de que la citada alma universal no forma parte de la contradicción; dicha alma universal del capital, cuyo reflejo se deja ver ocasional, diversa y discontinuamente en el alma del capital individual, no se opone al trabajo, al menos no se opone del mismo modo que lo hace el capital individual. Incluso ocasionalmente podría manifestarse su presencia en la contradicción como un elemento que debilita la voluntad de plusvalor del capital y así se suma a la resistencia del trabajador al expolio de su trabajo. No, los reflejos del alma general del *Kapital* que se dejan ver en el capital individual y concreto no pertenecen a la contradicción, sino a la subsunción. Si aparece en la contradicción es por mediación de la subsunción, porque ésta, que no es elemento de la contradicción, tiene un efecto de control y gestión de la misma. No como árbitro, no como vigilante de las reglas de juego, sino como factor determinante que subordina los intereses de las partes enfrentadas en la contradicción al fin general del *Kapital*.

Por tanto, hay que distinguir el capital en tanto forma subsuntiva general propia del capitalismo, la forma capital, de los capitales individuales (que puede aparecer y aparece en la contradicción con diversas figuras particulares). La *forma capital*, que ejerce la subsunción, es al mismo tiempo el *signo* de la hegemonía de éste (en el modo de producción y en la formación social) y el *modo* de ejercer esa soberanía.

En rigor, tal vez deberíamos identificar la forma subsuntiva como la “forma hegemónica del capital”, pues es la forma como el capital aparece ejerciendo su hegemonía. La expresión designa, normativamente, la organización de la producción y de la formación social, ambas necesarias y posibles para la subsistencia y la reproducción del capital, que conforme a su concepto ha de ser reproducción ampliada (valorización del valor), con su existencia reducida a su valoración, conforme a su esencia. Pero dicha expresión, “forma hegemónica del capital”, también denota, objetivamente, la organización de la producción y de la formación social efectivas, por tanto ambas necesarias y posibles, resultado del juego interno de las contradicciones entre sus elementos, esferas y prácticas, a semejanza de una composición de fuerzas cuya resultante, resultado de las contraposiciones y neutralizaciones entre ellas, arrastra al sistema hacia el único lugar posible mientras exista, el de su reproducción, pues cualquier otro sería su desbarrancadero, posibilitando la aparición de otra “forma subsuntiva” nueva, con semejante funcionamiento formal.

Nótese que, en ambos registros, el normativo y el objetivo, he fijado las condiciones de “necesidad y posibilidad” como límites o determinaciones que se expresan en la forma capital. Con ello quiero enfatizar que todo resultado, todo momento del movimiento, es provisional, equilibrio inestable, en constante reelaboración. Al fin, la concreción de la forma capital no se establece en la abstracción, ni como un transcendental ni como una esencia metafísica; en su concepto la forma capital tiene fijada su función o razón de ser última, la reproducción del sistema, pero no sus determinaciones concretas, que son resultado, que dependen en cada momento del estado de ebullición de las contradicciones que encierra en su seno. Creo que una buena imagen sería la de la *resultante* en una composición de fuerzas; dicha resultante es eso, resultado de la unión o suma de las componentes, en cuyo proceso todas las componentes han sido afectadas, corregidas..., como si todas cooperaran para conseguir, o aceptaran como mal menor, el resultado final.

No sé si el símil es acertado, pero pongo aquí todo el énfasis porque creo que olvidar este rasgo de la forma capital, que no es una

determinación exterior abstracta sino una condición de posibilidad del capital, que se va redefiniendo y readaptando según los tiempos, desenfoca la dialéctica y lleva a verla como un dispositivo mecánico. Por ejemplo, actualmente la concreción de la forma capital está sometida a profundos cambios y movimientos, que suelen ser interpretados como exhibición del poder del capital -autores relevantes denominan esta época post imperialista como fase de la subsunción real, incluso global-, cuando bien mirados tal vez debieran ser identificados como repliegues, impotencia e incluso derrotas<sup>10</sup>. En definitiva, las concreciones históricas de la forma capital revelan que esta “forma” es ella también un producto de la totalidad, y en particular un producto del juego de contradicciones que subsume y gestiona.

La subsunción tiene la función inexcusable de conseguir cierta “armonización” o equilibrio entre las contradicciones, -que es equivalente a decir, en registro subjetivo, que *Herr Kapital* tiene la función inexcusable de gestionar las voluntades de los capitalistas privados desde la idea del bien común de todos ellos-, de 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, aunque sea en las alcantarillas. La condición de subsumido, se atribuya a elementos estructurales o sobreestructurales, al trabajo o al obrero, al derecho o a la conciencia, no es equivalente a quedar neutralizado, anulado, sin autonomía e incluso sin *conatus* o sin inercia; lo subsumido, -lo repetiré incansable, pues es el corazón de la tesis que argumento-, en tanto subsumido tiene entidad, diferencia ontológica y resistencia; y es en estas determinaciones donde radica que pueda tener, y de hecho tenga, efectos en la forma que lo subsume, en la forma capital. Ya sabemos que el capital “manda”, pero, como enseñara Zaratustra, qué sería del Sol sin un

---

<sup>10</sup> Menciono aquí un solo ejemplo, pues prefiero mantener la reflexión lejos del fango de la historia, al que sin duda habrá que llegar en su momento. El capital actual, como los cernícalos de ciudad, ha encontrado un hábitat apropiado en la hacienda del Estado, titular de la propiedad, que lo aloja como gestor privado de hospitales, empresas públicas, seguridad de instalaciones militares, etc. Esos cambios en la forma capital, en que éste ya no disputa la propiedad al estadio, sino que se aloja en lo público de modo parasitario, ¿es signo de su potencia o de su debilidad? Son cosas para pensar.

Zaratustra, con su águila y su serpiente, esperando su salida cada mañana... ¿A quién alumbraría? ¿Para qué su eterno retorno?

## *2. El olvido de la resistencia.*

En un primer acercamiento, la subsunción se nos aparece como una categoría útil en la representación de los procesos de desarrollo histórico; o sea, útil y apropiada para pensar el movimiento y el cambio social. En Marx, entregado a formular la teoría del capital, que por su ontología aparece como una teoría del desarrollo del capital (tanto del modo de producción capitalista como de la formación social capitalista), una de las tareas más insistentes será, precisamente, la de mostrar la aparición de los elementos del capital bajo las anteriores relaciones y formas económicas “precapitalistas” dominantes (así, el dinero en la economía mercantil simple), la prolongación de esas viejas relaciones en el capitalismo naciente ya hegemónico (por ejemplo, las formas gremiales en los orígenes del capitalismo) y, en fin, la presencia de funciones y prácticas incluidas sucesivamente bajo relaciones de producción diferentes. Estas tareas constituyen momentos aparentemente descriptivos de su producción teórica, pero en esos relatos genealógicos van surgiendo los conceptos y representaciones del mundo capitalista; elementos que se anticipan a su tiempo, que nacen antes de ser lo que están llamados a ser, en territorio enemigo, incluidos y subordinados a formas ajenas, dependientes y controlados por fuerzas exteriores, forzados a ser lo que no son, o mejor, a llevar una doble vida, sirviendo a dos fines, a dos señores, a dos amos. Y, precisamente por esa condición de “extranjeros” en su lugar de aparición, esos elementos del futuro -podríamos decir algo semejante de los restos del pasado- son siempre resistentes al orden hegemónico, fuentes de contradicción. Y esta resistencia por sí sola sería suficiente para arrastrarnos a descifrar su origen y las condiciones de su desarrollo.

2.1. Esta condición de presencia de la resistencia es, a mi entender, el fundamento de la subsunción: lo subsumido, contrariamente a como suele ser pensado, es siempre resistente; nace con la condición de subsumido y se desarrolla inexorablemente como subsumido; así se comprende que la subsunción pertenezca a la naturaleza de todo ser social, de toda relación social. La existencia social es sinónimo de existencia en la subsunción. Para que nos suene más próximo, en descripciones a las que estamos más habituados, recordemos que todo elemento social pertenece a una *estructura*, está incluido en ella, soporta sus determinaciones y sus límites, suele decirse de modo convincente; pues bien, aunque estructura y subsunción son dos categorías bien diferenciadas, una nos sirve de entrada a la otra. En cierto modo lo que trato aquí es de pensar la estructura desde la subsunción, que implica pensarla de otra manera.

Nótese que he subrayado que todos los elementos sociales, de los sujetos a los medios, de las ideologías a las instituciones, de las relaciones de cooperación a las contraposiciones y luchas, existen en el modo subsunción; a mi entender éste es el registro que permite ver y pensar esos componentes sociales con más precisión y transparencia, el registro que mejor expresa el ser de su realidad, lo que realmente son. Nótese que, incluso cuando el origen de esos elementos y relaciones tiene lugar en modos de producción o formas sociales anteriores, -para lo que aquí nos interesa, en la sociedad precapitalista-, que con el tiempo pasaron a configurar una nueva forma hegemónica, perviven en ésta perseverando en su ser en la condición de subsumidas, aunque sea bajo una forma amiga. Podemos comprender esta idea recurriendo a la imagen del trabajo asalariado que apareciera en los talleres artesanales, subsumido en la forma de aquella sociedad estamental o de *estatus*, que perseverará en su existencia tras la revolución burguesa, si bien ahora en modo subsumido; subsiste, pues, en otro modo de producción, en una nueva sociedad, aunque en ésta el *estatus* fuera sustituido por el *capital* como forma hegemónica. Es un ejemplo, pero es generalizable: en el origen el ser social se nos revela como subsumido, se deja pensar mejor



como ser subsumido; la representación desde la subsunción describe mejor su realidad, le permite exhibir sus determinaciones.

Es impensable la vida social sino como orden, ordenamiento, organización de individuos y cosas. De hecho, nos referimos habitualmente a esa realidad como “el orden social”, en expresión substantivada. El orden como forma física, ajeno a cualquier contenido ético o estético, es constituyente de la vida social, *conditio sine qua non* de la misma; sin orden no hay vida social, del mismo modo que, en los individuos vivos a partir de cierta complejidad, sin orden no hay vida; el orden también es constituyente de la vida de esos seres vivos. Habrá otras formas de vida, no sociales, otras formas de existencia más bellas, justas y preferibles; pero sin orden no son vida social. Ésta implica el orden, del tipo que sea, desde el que se constituye; el orden es constituyente del ser social.

Pues bien, dado que no puede tener una existencia previa a la vida social, no puede proceder de las entidades y relaciones constitutivas de ésta; en especial, el orden no puede proceder de las contradicciones y los conflictos que acompañan a la existencia. Al menos no puede proceder de ellos de forma directa, inmediata. Cuando los teóricos modernos del contrato social (Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau...) tuvieron que imaginar el origen de la sociedad política, el origen del orden civil, del Estado, siempre lo instalaron en el escenario del “estado de naturaleza”, frecuentemente en el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, de donde brotaba racionalmente la necesidad de paz, de orden, que llevaba a los individuos al estado civil. Y cuando, menos filósofos y más historiadores, o menos normativistas y más descriptivistas, quisieron pensar su origen real (Hume, Kant, Bentham, Hegel...), todos recurrieron a un relato en el que la historia, gestionando con habilidad la “insociable sociabilidad” natural, según Kant, aunque fuera a través de revoluciones y “océanos de sangre”, que mencionaba el joven Hegel, conseguía hacer amar el orden por encima de la libertad natural, o lograba hacer temer el orden menos que la muerte cierta asociada al desorden y el poder del más fuerte. Pues bien, a mi entender, estos relatos apuntan en la misma dirección; ambos

tipos enfatizan que la vida social es orden y que éste no nace espontáneamente de la naturaleza, si bien en ésta, de forma inmanente, se genera la solución. Esa solución es, si más no, del tipo que aquí llamo *subsunción*, una forma que nace de la propia necesidad y voluntad de ese ser social que es la especie humana, una fuerza ordenadora inmanente que hace posible la vida y la reproducción social.

La subsunción, en la teoría social, está íntimamente ligada a las luchas sociales de resistencia, al movimiento de las contradicciones, a la tendencia de los objetos y las formas, animadas o inanimadas, a perseverar en el ser. Son esas relaciones sociales de dependencia, de subordinación, de limitación y control, de contradicción, las que constituyen el magma de lo subsumido, el contenido de la subsunción. Marx las rastrea, las sigue y analiza en la aparición del capitalismo, tanto cuando éste iba generándose en embrión, subsumidos sus elementos en su otro, en las formas precapitalistas dominantes, como cuando, ya asentado y arraigado, seguía adelante invirtiendo la subordinación, imponiendo su forma a lo otro, a los restos de la producción y la formación social hasta ayer dominantes, subsumiendo el orden que lo vio nacer.

Lo que no hizo Marx, no era su momento, y hoy nos correspondería hacer, es adecuar las herramientas teóricas al momento actual de desarrollo capitalista, para pensar su realidad hoy, para que se deje ver su ser, que también se ha desarrollado desde entonces. A mi entender, la tarea que corresponde a nuestro presente pasa por asumir de entrada y provisionalmente las tesis marxianas sobre el cambio histórico y sobre el capital, aunque sólo sea porque son las mejores que encontramos en el “mercado”, por enriquecerlas en lo que esté a nuestro alcance y por continuar con el destino prometeico de empujar el saber unos pasos hacia adelante. Lo que se concretaría, aquí y ahora, en buscar la presencia, - aún oculta bajo la dominación, aún deformada en la subordinación, aún enmascarada en la subsunción, en fin, aún no existente conforme a su esencia actual- de los elementos y relaciones de la nueva sociedad, llamémosla de forma general y abstracta “socialista”, nacidos para mañana; rastrear sus formas, sus cambios, su evolución, su modo de ser

en éste su momento de prehistoria; en definitiva, ir configurando el nacimiento de una nueva sociedad en la vieja, que la bloquea, que a la vez la alimenta y la limita. Si Marx rastreó las metamorfosis del dinero, y la transición entre dos de sus figuras hegemónicas, como *medio de cambio* en la economía mercantil simple y como *capital* en el mercado capitalista, ¿no sería hoy un buen reto para nosotros rastrear la metamorfosis, por oscurecida que esté, de *lo público*, pensado en sus diversos sentidos (como forma de producción, como relaciones de propiedad o como figura del consumo), en su lento devenir hacia su destino, que postulamos *lo común*? ¿No es sugestivo, y quién sabe si importante, intentar pensar lo público como el modo de ser *en-sí* de lo común, antes de serlo *para-sí*, o sea, pensar lo público como momento de lo común subsumido en el capital, como lo común aún enajenado y fuera de sí?

Creo que sí, creo que se trata de un atractivo reto a la filosofía contemporánea; y, repito, quién sabe si importante, pues tal vez nos ayudaría a pensar de otra manera, sin duda menos sospechosa, relaciones empírica y teóricamente tan poderosas como la “propiedad estatal”, figura actualmente monstruosa, que cruje unas veces como “capitalismo de estado” y otras como “tesorero del capital”. Tal vez, pues, nos sacaría de nuestro secreto y casi inconfesable culto a la pureza del origen que, como la pureza de sangre, nos hace olvidar que hasta las cosas más sagradas proceden del fango de la historia. ¿No mostró Marx que, nada menos que los derechos del hombre, las más bellas divinidades laicas, que la humanidad imaginaba procedentes del luminoso reino de la Razón, en realidad procedían de lugares tan poco nobles ni épicos como el prosaico, sucio y sabroso mercado? Hasta los ilustres hombres de la clase burguesa, hoy especie oficialmente extinguida, guardaban con celo el secreto impuro, por aristocrático, de su pasión por un origen puro, por una genealogía consagrada. Por tanto, si la reflexión filosófica sobre la subsunción nos ayuda a liberarnos de los restos de esas conciencias naufragadas, tal que sintamos consuelo en proceder del

fango de la historia, al menos habremos ganado eso, el consuelo, y de paso algo de lucidez, en sí nunca despreciable.

2.2. En los primeros usos filosóficos, desde los orígenes del término, la subsunción definía la relación entre los particulares y el universal, entre los casos y la ley, entre las sensaciones y el concepto, etc.; se refería a la acción de reunir e incluir una pluralidad de elementos particulares en el seno de un universal. Por ejemplo, la subsunción de los contenidos de la experiencia sensible, de las intuiciones, en el concepto (Kant); o la subsunción de un conjunto de leyes, decretos o usos que pasan a englobarse en una ley más amplia, compleja y sistemática (en el mundo jurídico); o la subsunción de la complejidad de instituciones de la sociedad civil en el Estado (en la filosofía hegeliana). En el uso tradicional de la subsunción, ésta aparecía como función u operación que siempre generaba *unidad* a partir de una pluralidad de elementos; pero, y esto es muy importante, porque con frecuencia se confunde, no engendraba *identidad* entre ellos. Unidad sí, identidad no; subordinación, sí; asimilación, no. En todo caso, si en el uso histórico del concepto se desplazó o relajó su campo semántico, -y su contagio de la hegeliana no fue ajeno a ello- ahora deberíamos regenerar y reafirmar esta característica: la subsunción no es superación, no es asimilación, no es en modo alguno negación de lo subsumido, de su individualidad, de su diferencia. La subsunción como categoría básica para pensar la historia, el cambio social, ha de incluir la determinación de la resistencia de lo subsumido a la subsunción; su concepto ha de mantener vivo, activo, con su diferencia, el elemento *incluido* y sojuzgado bajo la forma subsuntiva.

Todo este ensayo gira en torno a la conveniencia de tal redefinición del concepto, por la única razón que así es más útil en nuestra tarea de pensar el cambio social. También dedicaré tiempo a argumentar que la categoría de la subsunción, así definida, es la adecuada para configurar una ontología dialéctica y, en particular, para actualizar la ontología marxiana. Parto, pues, de Marx, como he dicho, por simples razones teóricas, porque me parece el mejor punto de partida; pero también

porque, en rigor, sospecho que Marx apuntaba ya a esta idea de subsunción en los momentos en que se paró a pensar el concepto, porque la lectura nos permite ver que *apuntaba* en esta dirección, aunque no llegara al destino. Ciertamente, se quedó en el camino, no llegó a formular de manera definitiva el concepto que aquí aspiramos a construir, al menos no lo hizo con la claridad y distinción suficientes para aprehenderlo; pero nos dejó huellas que nos muestran que lo buscaba, más aún, que lo buscaba así porque su reflexión teórica lo necesitaba.

¿Por qué insistir hoy en la *resistencia* como función intrínseca a la relación de subsunción? Porque esto implica reconocer que los elementos subsumidos subsisten con su particularidad en el seno del universal; subsisten bajo nuevas relaciones y condicionamientos, con una forma de existencia contaminada, pero sin perder su especificidad y su diferencia degradadas y enmascaradas. No es éste un supuesto gratuito o estético; al contrario, es la condición teórica que permite pensar la sucesión histórica, el movimiento dialéctico de las sociedades; además y sobre todo, es la *conditio sine qua non* para pensar y esperar la emancipación de los seres humanos y los pueblos, y así mantener la esperanza. Sólo así, en tanto que el concepto de subsunción contiene la exigencia de que lo subsumido no ha sido asimilado ni superado, de que bajo la subordinación mantiene su diferencia, de que persiste su ser bajo un modo de ser impuesto..., sólo así se entiende la posibilidad, o necesidad, de la aparición de subordinaciones y dependencias diversas, de relaciones de dominio y sumisión, términos todos ellos relativos, dialécticos, que presuponen la existencia de términos contrarios, la existencia de la diferencia; y sólo así se entiende que, en tanto que se conserva esa diferencia en lo subsumido, siempre estará presente, más o menos activa o radicalizada, la resistencia, y con ella la esperanza práctica. Por ello, por la spinoziana regla ontológica de subsistencia o permanencia en el ser de los particulares subsumidos, siempre aparece cierta violencia o dominación ejercidas por el universal subjuntivo.

Resistencia y subordinación del particular al universal son, por tanto, determinaciones esenciales de la subsunción. Sorprende cómo en la

historia del concepto se ha silenciado uno de los aspectos, el de la resistencia, monopolizando el sentido la subordinación, que así aparece como dominación, como puro dominio sin resistencia, dominio absoluto, que la fuerza de la sinécdoque se encargaría de identificar con la subsunción. Ese “olvido de la resistencia” ha tenido y tiene muy serias consecuencias teóricas y políticas.

Como ya he mencionado, ha contribuido a ocultar esta resistencia, inscrita en la permanencia de lo subsumido, la perspectiva dialéctica de la , concepto hegeliano confuso que pretende ofrecer cierto reconocimiento de la persistencia de lo subsumido, pero sin concederle presencia ni existencia, en ese extraño modo de ser y no ser, en esa cándida y misteriosa “superación” sin exterminio, con permanencia sublimada. También ha contribuido a ocultar la presencia de la resistencia en la subsunción el debilitamiento general de la dialéctica en la consciencia social contemporánea, expulsada del discurso político por la inundación de la ética de la responsabilidad y del mutuo acuerdo; y, en fin, también ha contribuido a este silenciamiento de la resistencia el hecho de que la dialéctica subsistente, escasa y debilitada, haya quedado muy vacía de “negación”, como se aprecia en los relatos contemporáneos, en los que la *negación de la negación* ha sido sustituida sin pudor por la *síntesis*, como si fueran sinónimos, cuando en realidad es su sustitución, o su prostitución. Una dialéctica de la negación de la negación pone el acento en la contradicción; una dialéctica de la síntesis pone el acuerdo en la reconciliación o en la sublimación.

Creo que la subsunción, con el sentido que aquí le damos, de articulación simbiótica de resistencia y subordinación, cumple mejor la finalidad de describir el nacimiento de lo nuevo en, desde y contra lo viejo; finalidad que se perseguía con el concepto de lo *aufhoben*, afirmando la conservación de lo negado, difícil de pensar en tanto que no había propiamente negación, pues no había *annihilatio*, aniquilación pura y dura, ni tampoco conservación, pues se privaba a lo “superado” de presencia y efectividad, es decir, de existencia propia. En el concepto de subsunción que trato de describir, en cambio, lo subsumido está presente y existe,

como prueban sus tres determinaciones: la *inclusión*, que convierte lo subsumido en parte del todo, donde tiene su origen y su condición de existencia, recibiendo del mismo su modo de ser; la *subordinación*, reconoce la existencia y la exterioridad de lo subsumido respecto a la forma subsuntiva, no sólo como exterioridad del siervo respecto al amo sino de la lucha de ambos respecto a la forma que la delimita; y la *resistencia*, que explicita su ser mediante su diferencia y su autonomía relativa. La subsunción, en su concepto desarrollado, reconoce la substantividad de lo subsumido y piensa la relación sin perderse en el misterio de la identidad de los opuestos.

2.3. Marx importa la categoría de su uso en el ámbito del derecho, más que de la filosofía. Es en la esfera de lo jurídico, en el del desarrollo de la legislación, donde su uso estaba más extendido, y donde el concepto encontró su campo de aplicación apropiado, como manifiesta que fuera el lugar donde tuvo mayor y más genuina presencia a lo largo del tiempo. Una ley que sustituye a otra, sin duda la niega como totalidad, y al mismo tiempo niega su hegemonía; pero esa negación puede llevarse a cabo por diversas vías. Una de ellas es mediante su derogación: se la borra, se la aniquila y se sustituye por otra nueva. Es formalmente la vía del imaginario revolucionario, en que lo nuevo sustituye a lo viejo sin solapamientos, sin tiempo en común, sin relación histórica entre ambas, sin que la vieja se prolongue en la nueva, ni sirva para la elaboración de ésta. Aquí, en este caso, no cabe la subsunción; en rigor, aquí no hay relación alguna, a no ser la de sustitución, exterior y contingente.

Otra vía de negación es mediante su desarrollo, por corrección de algunas partes, por ampliación de algunos capítulos, etc. Aquí se trata de una negación parcial y sucesiva, en el tiempo. El resultado es siempre una nueva totalidad que subsume la ley anterior, o partes de ella, pero hay un proceso y un tiempo de convivencia de ambas, de la nueva y la vieja. Ésta, aunque sea en forma parcial, mantiene la presencia y la efectividad; ahora bien, aunque así siga determinando su objeto, ya no lo hace desde la forma anterior, desde el “espíritu” de la ley vieja, sino

limitada, condicionada y subordinada al nuevo espíritu; o sea, como elemento subsumido.

Lo esencial de la subsunción es que, además de la inclusión (de lo viejo en lo nuevo y, excepcionalmente, a la inversa) hay siempre otro efecto, el de subordinación. Las partes viejas pasan a tener un nuevo sentido en la nueva totalidad; y si aparecieran dificultades hermenéuticas, el criterio de interpretación está claramente fijado: las prescripciones viejas deben interpretarse a la luz de los nuevos principios, del nuevo espíritu de la ley nueva, de la nueva consciencia de los legisladores. Lo viejo no explícitamente derogado, no directamente negado, no aniquilado o borrado, permanece subsumido: como parte de la nueva ley y, sobre todo, con la función que la forma -el "espíritu"- de ésta le asigna. Y así suele explicitarse en el preámbulo del texto legislativo, como dirección hermenéutica. Es así porque la subordinación simplemente revela la existencia de una hegemonía en el espíritu (fragmentado por el equilibrio de fuerzas) de la ley.

Marx, como he dicho, encuentra aquí la categoría general, pero ha de adaptarla al dominio de la economía; no se trata de un uso meramente analógico, sino de la producción, a partir del concepto jurídico, de un concepto económico de la subsunción nuevo. Recurre *prima facie* a la subsunción para dar cuenta de ciertas relaciones estructurales en los procesos económicos; pero enseguida, dado el carácter histórico de su ontología, extenderá su uso al conocimiento del desarrollo histórico del capital, y acabará aplicándola a la necesidad de dar sentido a la dialéctica histórica. Desde la ontología dialéctica el movimiento se piensa como resultado de la lucha de los opuestos; pero éstos, por muy correlacionados e interdependientes que aparezcan siguen siendo opuestos, y este hecho debería llevarnos a asumir que entre ambos hay diferencia que los hace exteriores uno al otro. Por mucho que se postule la unidad y la identidad, entre ambos, en tanto que opuestos, reina la diferencia, que aquí se manifiesta en la contraposición, en la lucha. Esa lucha, esencia de la contradicción, puede pensarse en coordenadas kantianas (*contraposición trágica*, sin avance, sin progreso, sin negación



de la negación...), formato en el que sobresale su recíproca e insalvable exterioridad, o en coordenadas hegelianas (contraposición dialéctica, con desarrollo, con ese misterioso permanecer sin ser, esa increíble presencia sin existencia, el más sutil modelo de transubstanciación), formato que, postulando la superación final de la oposición y la exterioridad, empuja a creer que las mismas eran un simple momento de la identidad, que usa de la escisión para reforzarse y reproducirse en niveles superiores, en la identidad compleja de lo que ha pasado por la individuación y el fraccionamiento.

No es aquí el lugar de ajustar cuentas con la dialéctica hegeliana, o con las redescpciones de la misma que han abundado en su dependencia de la identidad o unidad de los opuestos; nos basta de momento con afirmar que los opuestos, en tanto que opuestos, o sea, en su acción de oposición, han de ser pensados como exteriores. Y que, pensados así, sobre ellos, sobre el sentido y destino de su lucha, no se puede colocar la historia, a no ser reducida al acontecimiento y la contingencia. Lo cual nos lleva pensar que la unidad de la contradicción, de los opuestos, o bien es meramente formal y analítica, la unidad de un partido de tenis en que los jugadores se mueven confrontando y coordinando sus movimientos, o bien oculta la identidad común de pertenencia a un proyecto compartido, aunque sea de mala gana, y de sumisión a una determinación que afecta a ambos; es decir, una identidad oculta, similar a la una pareja de danzarines que confrontan sus movimientos en la escena coordinados y dirigidos por el escenario, cuya escenografía con la música pone el ritmo de ambos. No sé si ambos símiles aclaran o enturbian el concepto, que en todo caso es éste: la dialéctica de los opuestos es *inmediatamente* relación *mecánica* de confrontación entre elementos opuestos exteriores; *mediatamente*, en cambio, es confrontación *dialéctica* de opuestos cuya unidad viene dada por su subordinación común a una relación que los incluye y dirige a su destino compartido. Y esta relación de opuestos exteriores unidos o identificados en una forma que los engloba y determina coordinadamente es la subsunción. Por tanto, la subsunción viene a enriquecer el concepto de dialéctica, a ofrecer la posibilidad de

que la realidad desvele mejor su ser. Por eso, creo, Marx buscaba la categoría de subsunción; su ontología la necesitada para representar y conocer mejor el ser y los modos de ser de la realidad del capital; y, a la inversa, la realidad necesitaba ese enriquecimiento de la ontología para mejor exhibir su estructura.

¿Qué ventajas nos aporta esta perspectiva? En la propuesta kantiana, las contradicciones están congeladas, no hay progreso ni esperanza, el ser siempre sometido a los mismos desgarros; en la hegeliana, sólo hay esperanza en que se acabe el mal concreto, finito, presente en los momentos del Espíritu, aunque reaparecerá en el siguiente, en cualquier otra forma de la enfermedad de la finitud, a no ser que algún galeno mago nos ofrezca el orden sagrado de esas patologías y corone el proceso con el final victorioso de la ciencia. La magia puede hacer esas cosas; pero la filosofía tiene el destino de dudar de las mismas. La filosofía, por tanto, si no quiere ser filosofía mágica, habrá de asumir que de la lucha a muerte de los contrarios no sale nada definitivo, ni siquiera una dirección fija, y menos aún una finalidad; y, mucho menos puede salir, en tanto más impensable, una finalidad que se muestre como reconciliación. De la contraposición dialéctica, como de la contradicción lógica, no sale la paz de los opuestos, ni siquiera la tregua, sino su eliminación; y de las victorias sólo nacen nuevos enemigos entregados a nuevas luchas, sin finalidad ni final. La contraposición dialéctica no conduce a ninguna parte, sólo pone el movimiento, sólo empuja hacia adelante. En consecuencia, la filosofía *qua* filosofía, sin función mágica ni misión moral, ha de asumir que la dialéctica, ella misma sin destino, sin ni siquiera dirección fija, no puede dirigir la historia, y mucho menos darle una dirección constante, fija, sostenida; sólo puede agitarla, mantenerla viva, empujarla hacia adelante, conservando el futuro intacto a base de mantenerlo incierto. Lo que nos lleva a pensar que la contradicción libre e indeterminada, sin bozal, nos aboca necesaria e irremisiblemente a la indeterminación. Por eso digo que la subsunción es una manera de determinar la dialéctica, de poner límite, sentido y finalidad en la realidad sometida a la contradicción. Si antes dije, simulando la máxima de Kant, que la subsunción sin

contradicción en su seno es vacía, ahora puedo decir que la contradicción sin presencia de la subsunción es ciega.

Insisto un poco más. La dialéctica absolutizada, como principio libre de generación y desarrollo de la realidad, es una relación de exterioridad entre sus términos. Esta exterioridad puede enmascarse pensando que la substancia es la lucha y convirtiendo así a los opuestos en productos de esa lucha. Como los opuestos lo son realmente en la lucha, suele decirse, hemos de pensar que es ésta la que genera los opuestos; dado que es su condición de existencia, es su causa. Así, mediante una sutil falacia, los opuestos pasan a ser modos de esa extraña substancia, resultado de la cosificación de la relación. La retórica, lugar donde el ser humano se siente creador, nos lleva a estos laberintos encantados.

La lucha, la contraposición, es relación y nada más que relación, por muy necesaria que sea para los modos de ser de los términos enfrentados; y substantivar una relación, tratarla como substancia sobre la que aparecen, de la que emanan los opuestos como modos propios, es una variante del fetichismo; es más razonable pensar que la lucha, fenómeno de la contradicción, es una determinación intrínseca e interna de la substancia. Y ello requiere pensar que la diferencia ya está en la substancia desde siempre, como determinación intrínseca; y si está la diferencia están los opuestos, pues eso significa la presencia de la diferencia, la inevitabilidad de la contraposición, la inexorabilidad de la presencia de los términos confrontados. Meter la diferencia en la substancia es introducir en ésta la determinación al mismo tiempo de exterioridad de sus modos y de lucha entre ellos; es introducir la negación como fuerza creadora. Lo había hecho Hegel y lo hizo Marx.

Ahora bien, en todo caso, incluso desde dicha filosofía de la acción que resulta de substantivar la confrontación y fetichizar el conflicto, la relación entre los opuestos no elimina su exterioridad; tendría que desaparecer la relación y disolverse ambos en el *en sí*, en la indiferencia del ser. Los contrarios no pueden existir fuera de la relación, a no ser, claro está, que convirtamos dicha relación dialéctica en una metafísica del tipo de la ocasionalista o de la armonía preestablecida del XVII, en que el

pensamiento *poiético* del gran demiurgo creaba el mundo en sus diversos registros, tan sincronizados que parecían bailar juntos. Podemos pensar ambos opuestos dialécticos como fruto de la lucha, pero a no ser que consideremos ésta un juego caprichoso, un simulacro, la ficción creada por un autor de polichinelas que describe el combate con final anunciado entre dos personajes a los que da vida moviendo sus hilos, habremos de admitir que la lucha requiere final incierto, desenlace indefinido, lo que implica la autonomía y la diferencia entre los combatientes. Y, como digo, si esa diferencia la gestiona la lucha -la mente oculta del autor- como si fuera un sujeto-substancia, la oposición sería un simulacro y el combate mera ficción. Lo que permite y requiere que la contraposición dialéctica sea real es que la diferencia entre los opuestos sea real; y esto es un presupuesto inexcusable de la lucha, su condición de posibilidad; más técnicamente, su transcendental. Por tanto, entre ambos actores de la contradicción se da necesariamente la exterioridad.

Esa exterioridad intrínseca a la relación dialéctica implica que el devenir de la relación carezca de destino fijo, que incluso carezca de sentido en cada instante y de destino; la contradicción, si es real, se realiza en la inmediatez. La dialéctica, al menos la dialéctica moderna, es en su esencia radicalmente antiteleológica; expresa el ser de la realidad en la medida en que lo libera de toda teleología, teórica o práctica, teológica o laica, y lo deja indeterminado, esperando el susurro del sujeto. El universo, sin jerarquías cosmológicas ni naturales definitivas, era un excelente escenario para esa lucha entre fuerzas, átomos, especies o individuos en que se manifestaba la naturaleza; por eso lo eligió la modernidad. Pero la historia, esfera humana, se resistía a esa desertización del sentido, a ese desencantamiento que tenía lugar en el mundo, y mediante dispositivos enigmáticos, con usos enmascarados y semicultos, se recurría a la misteriosa providencia, o a cualquiera de sus sucedáneos laicos, como el kantiano de la insociable sociabilidad, el hegeliano de la astucia de la Razón, el smithiano de la mano invisible, el masónico de la mano oculta, el de la fe liberal en el *laissez faire, laissez passer*, o el mandevilliano *Private Vices, Public Benefits*, que los más

irreverentes traducen moralizadores “vicios privados, virtudes públicas”, que no sólo deja a cargo del azar el beneficio y el bienestar, sino la virtud, la forma bella del alma. La abundancia de versiones de la providencia es síntoma de la voluntad o necesidad de reintroducir la providencia o el telos en la historia, ante el inevitable triunfo de un mundo newtoniano y liberal que había devenido antiteológico; la abundancia de propuestas de sentido revela, al mismo tiempo, el antiteleologismo del universo de la nueva ciencia y la inhabitabilidad del mismo por el ser humano.

La contraposición, la lucha, para ser real y no mero simulacro, ha de carecer de guión, y sobre todo de resultado prescrito; pero esta exigencia racional arrastra a complicadas situaciones prácticas, e incluso a paradojas teóricas. Desde una perspectiva dialéctica consecuente, digo, es imposible atribuir finalidad a la historia, otorgar a ésta un sentido, una misión, cargar sobre ella una ontología teórica o práctica, sea la consecución del saber, sea la realización de la virtud; y, al mismo tiempo, sostengo que sin *telos* se vuelve estéril cualquier esfuerzo por comprender el sentido del proceso social y por definir sobre el mismo una estrategia personal o política racional. No digo que sin telos no se pueda vivir, que el ser humano no resista la inmediatez; lo cierto es que somos muy adaptables, y quién sabe si llegaremos a vivir sin oxígeno como ahora vivimos sin coherencia o sin pudor. Lo que afirmo es que el hombre moderno -el postmoderno parece anunciar una evolución sustantiva de la especie y no me atrevo a poner límites a sus capacidades performativas- se resistía a una historia sin sentido, a una vida sin juicio final, sea éste el de las escatologías religiosas, sea el de la Posteridad<sup>11</sup>, al que rendían culto los ilustrados.

Marx ya constataba este destino del hombre, condenado a vivir una historia que sólo se revelaba como pasado; las contradicciones, las luchas, no permitían la previsión del resultado; la historia apenas nos deja leer las páginas que se están ya escribiendo, apenas podemos comprender dos pasos del futuro; lo nuevo no se desarrolla hasta que

---

<sup>11</sup> Ver “Diderot, la desertión del filósofo”, en B. Berruecos- J. Lavilla (ed.), *Homenaje a Antonio Alegre Gorri*. Barcelona, Ed. Mateo Triguero Rubia, 1913. Recogido en mi web: [www.jmbermudo.es](http://www.jmbermudo.es).

lo viejo se ha vaciado. Así lo relata en el “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*: “Una formación social nunca desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia”<sup>12</sup>. Y aún radicalizaba enfáticamente esta inmanencia histórica al afirmar que, incluso esos dos pasos a dar, sólo se nos revelan como necesarios cuando ya estamos en condiciones de poder afrontarlos: “Por eso la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación”<sup>13</sup>.

Pues bien, todo este rodeo por la filosofía moderna es para decir que, *stricto sensu*, la subsunción viene a aportar sentido y finalidad a la historia, para hacerla comprensible y soportable, ante el vacío dejado por la dialéctica, por la confianza en la contradicción, que al fin se reveló impotente; la subsunción viene a aportar sentido a una historia que parece habérselo negado a ella misma. Y aporta sentido sin renunciar ni oponerse al principio ontológico según el cual la dialéctica es el motor de la historia, la guerra origen común de todas las cosas, que decía Heráclito. Es decir, aporta sentido de manera muy diferente a esas formas laicas de la providencia antes mencionadas; el sentido que introduce es peculiar y, pienso, muy apropiado. Y lo es porque su función no es dirigir las contradicciones a un fin, reinventando la providencia; no es poner desde fuera sentido al todo; sino dar forma y consistencia a la sobrevivencia de totalidades particulares, a la perseveración en el ser de los modos de producción y de sociedad. Es decir, la finalidad que introduce la subsunción no es exterior, no es transcendente; no pasa por llevar a la sociedad a su perfección o superación, o a un ideal que la

---

<sup>12</sup> K. Marx, “Prólogo” a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México, S. XXI, 2008, 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 5. Ver mi comentario a estas tesis en “La socialización no es (toda) socialismo”, en N. Nilbeny (coord.), *Legitimidad y acción política*. Universitat, 58. Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018, 339-375.

transcienda. La subsunción surge inmanente del interior del sistema social sobre el cual actúa, y “actúa” sobre el mismo para que la forma dominante del ecosistema social siga dominando, para que la totalidad se reproduzca. Habremos de volver después sobre este punto.

La contradicción, conforme a su concepto, es refractaria al orden y la finalidad; la subsunción, conforme al suyo, hace del orden y del fin su función esencial. Visto así, la subsunción es la relación contrapuesta a la contradicción, que funciona como reversión del desorden y la indeterminación de ésta, poniendo límites e imponiendo una dirección. Dos relaciones opuestas por su esencia (caos/orden, indeterminación/teleologismo, entropía/reproducción), por sus respectivos conceptos, y opuestas también por su función concreta en el sistema social y en la historia del mismo; pero ambas constituyentes de la trama del cambio social y del movimiento histórico, o sea, de la dialéctica marxiana. Sin la contradicción no hay movimiento, ¿y qué es la historia sin cambio?; y sin subsunción no hay destino, ¿y para qué sirve una historia como contingencia o repetición? Por tanto, podemos establecer que, en la relación entre ambas, la subsunción hace posible, en el seno de la ontología dialéctica, la fijación de los límites y el sentido de la contradicción, manteniendo las confrontaciones que aparecen en el cambio social, las luchas entre los procesos que se disputan el ser, en magnitudes y efectos globales soportables y requeridos para la reproducción del ecosistema. La subsunción de la contradicción aporta luz y racionalidad a ésta. De ahí la primera parte de la máxima que en su momento mencioné: la dialéctica sin subsunción es ciega.

### *3. La subsunción en la filosofía (epistemología, derecho y política).*

Tanto el sustantivo “Subsumtion” (subsunción) como el verbo “subsumieren” (subsumir) son términos alemanes de origen latino; son latinismos, que de por sí sugieren una incorporación tardía y selectiva al vocabulario usual. Sus usos privilegiados proceden de los textos filosóficos y de los documentos jurídicos, indicando simultáneamente inclusión y subordinación de un particular a un universal. Con este sentido

de inclusión, y enfatizando con fuerza la subordinación o dominación, encontramos el término en Kant, quien argumentaba que el concepto subsume el contenido sensible de la experiencia forzándolo a la unidad; y también lo encontramos en Hegel, que lo usaba con el sentido de incluir-subordinar-dominar para describir la subsunción de la sociedad civil en la voluntad de soberano, expresada en la ley. Marx hereda esta tradición y, como veremos enseguida, usa el sustantivo “*Subsumtion*” con el sentido explícito de *sumisión-dominación*, para expresar la relación de subordinación y hegemonía en las relaciones y contradicciones sociales, luego extendidas al mundo de la producción. A veces usa “*Unterordnung*”, subordinación, pero en contextos donde no está presente la hegemonía<sup>14</sup>.

Como digo, seguramente el término latino “*subsumption*” tiene su raíz en usos jurídicos, para describir que una ley se subsume en otra, una sentencia en otra. Es un uso del término que se presta muy bien a explicar el sentido que queremos darle aquí: cuando una ley queda subsumida en otra, no es derogada, no es anulada o aniquilada, queda vigente pero dentro de nuevos límites y con su función subordinada al nuevo marco normativo en el que queda sumergida. En tanto que subsumida, queda viva y activa, pero, de un lado, ha pasado a estar incluida en otra más extensa que la subsume; de otro, ha pasado a estar subordinada a la nueva, que además de incluirla ejerce la hegemonía, impone un nuevo espíritu, lo reordena todo a una renovada función, que normalmente se explicita en un nuevo “Preámbulo”. En caso de ambigüedades y contradicciones entre interpretaciones del articulado de una y otra, como ya he dicho, prevalecerá el de la nueva, hegemónica. La subsunción implica que lo subsumido ha de leerse e interpretarse desde los principios, desde la forma, de la ley subsuntiva.

Creo que es este sentido del término en su uso jurídico el que hace suyo Marx, al fin familiarizado con el vocabulario por sus estudios de derecho, y no por la vía filosófica del *aufheben*, que implica el misterio de la superación-conservación de lo subsumido, el juego de esa “negación

---

<sup>14</sup> Estas consideraciones son provisionales; debería de hacerse un estudio exhaustivo del uso que hace Marx de estos términos en los distintos contextos teóricos.



de la negación dialéctica” que uno no sabe si simplemente niega, abriendo siempre nuevo camino, o niega la negación, la deshace, restableciendo de modo misterioso lo negado. A fin de cuentas, si la acción que marca el verbo *aufheben* marcara el sentido de la dialéctica, ¿qué razones tendría Marx para recurrir al latinismo “*Subsumtion*”? ¿Qué aportaba de nuevo este concepto? Esta es una pregunta que deberíamos haber respondido al final del ensayo.

3.1. En la filosofía ilustrada francesa la subsunción es una categoría filosóficamente ausente; el uso del término, en sí mismo escaso, es siempre marginal a la reflexión filosófica. En definitiva, ni los ilustrados parisinos ni los enciclopedistas, en general poco centrados en cuestiones epistemológicas, un tanto ajenos a la filosofía del derecho y escasamente atraídos por la filosofía de la historia, tematizaron el concepto; poco o nada aportaron al uso -muy esporádico- de la categoría. No obstante, como el burgués gentilhomme de Molière, a veces hablaban prosa sin saberlo. No podía ser de otra manera, pues si hay algún modelo paradigmático de subsunción es el del “pacto social”, y entre los ilustrados hay destacados teóricos del mismo.

Todas las teorías contractualistas responden perfectamente a la matriz de la subsunción en su sentido más elaborado. Todas parten de un imaginario estado de naturaleza que se describe siempre como el reinado de la contradicción, del domino, de la indeterminación, de la lucha de todos contra todos. Todas ellas postulan la salida de ese estado desde la inmanencia, empujados por la necesidad o por la consciencia de que la libertad y el derecho natural de las partes, que está y ha de estar al servicio de su sobrevivencia, no garantiza ésta y les guía -mandevilliano juego inocente de los vicios privados generando virtudes públicas, enigma smithiano de la benevolente mano invisible, o su versión cabalística de la “hidden hand” masónica, misterio de la insociable sociabilidad kantiana, travesuras de la astucia de la razón hegeliana, en fin, cualquier sucedáneo laico de la vieja providencia divina- y empuja a someterse a unas reglas de juego pactadas. La inmanencia arrastra a esa realidad

social cargada y amenazada por las contradicciones, a subsumirse en una forma política, -que es una forma del poder político, una forma de la dominación subsunción. Las partes o términos opuestos, enemigos, de la contradicción, y sus relaciones de lucha, sus estrategias y dispositivos de sumisión y subordinación, pasan a quedar subsumidos en un nuevo orden, que establece reglas y límites para que la lucha sin reglas, “natural”, por el dominio y por la emancipación no devenga un camino trágico e inútil. El orden civil es esa forma subsuntiva surgida inmanente de la contradicción para que el derecho natural del más fuerte, como decía Hobbes, el filósofo contractualista de discurso más claro e inquietante, no resulte suicida. Un orden civil que no es inocente ni neutral -aunque tome esta apariencia en la retórica de dominio de la parte dominante, pues la contradicción persiste y se reproduce en la subsunción-, pero que puede ser aceptado -y de facto es aceptado, pues en caso contrario no habría aparecido la relación de subsunción y continuaría la de mero dominio propia de la contradicción- como un marco de confrontación más tolerable por ambas partes. Un orden civil, por tanto, que mantiene en su seno la contradicción y la lucha por la dominación, pero que a un tiempo visibiliza la presencia en su seno de la resistencia a la misma, la reivindicación de un orden de vida soportable. Un orden civil, en fin, que idealmente pretende substituir el dominio por la hegemonía como marco en que la contradicción sirva de esperanza a ambas partes.

El pacto social, el contrato social, es la forma de expresión del relato de la subsunción en la esfera política, como el “convenio colectivo” o el “estatuto de los trabajadores” podría ejemplificar formas de subsunción en la esfera de la política económica. Pero incluso en el relato de los filósofos no contractualistas, de Hume a Hegel o Bentham, podemos ver descripciones diferenciadas de la subsunción. Se parte del mismo origen (la contradicción, la lucha, la dominación) y por mediación de recorridos tal más realistas, tal vez más acorde con lo que nos revela la historia, se llega al mismo resultado, la génesis e instalación -allí puntual y *ex nihilo*, aquí progresiva y evolutiva- de un orden civil en que el dominio se ha ido

metamorfoseando en hegemonía, en que la parte sometida ha ido arrancando condiciones más soportables, incluida cierta protección en las sobreestructuras político jurídicas. Cualquiera de los dos relatos, el contractualista y el genealógico, el que presenta el control de la contradicción como instauración de una instancia normativa más o menos idealizada y el que describe ese control resultado de conquistas históricas, se ajusta a esa necesidad objetiva de explicar la realidad social desde la ontología de la subsunción. Hoy día, y cada vez más, cuanto más claramente se revela que la realidad es resultado de la praxis social, se impone más la necesidad de explicar cada movimiento o producto de esa praxis mediado por la subsunción en que está incluida. Excepto episodios, muy ocasionales y exteriores al orden histórico -aunque no sean ajenos al mismo, aunque sean efectos directos del mismo-, son efectos contingentes, frutos de la desesperación, tal vez atribuibles a las limitaciones y carencias intrínsecas a toda relación de subsunción; esos episodios ahistóricos se salen de la medición de la "lógica" de la política, que no es otra que la introducida por la subsunción. Y si esos episodios son extensos y generales, que llegan a conmover y subvertir un orden social, -situaciones no imaginables, pues la desesperación acaba abriendo una puerta en el muro-, aún sí son ahistóricos, son interrupciones de la historia, que tras la *annihilatio* habrá de reconstruir, aunque sea *ex novo*, un nuevo orden que no estará exente ni de contradicciones ni de subsunciones de las mismas en unas formas sociales que aprovechen su productividad y eviten sus efectos nada colaterales.

Para ilustrar el discurso contractualista como prototipo de la dialéctica de la subsunción haré unas breves reflexiones sobre la lucidez de Rousseau al describir esa gran subsunción de la vida natural en la vida civil, de los cuerpos y almas de los individuos en el cuerpo y alma de esa nueva *persona* que llamarían Estado, de la subsunción de la voluntad de los ciudadanos en la voluntad general...; formas de subsunción que nos ponen de relieve que usamos los conceptos -entendidos como modos del pensar- antes de tener consciencia de los mismos, incluso sin conocer sus nombres; como usamos las máquinas sin saber sus leyes y principios.

Esta reflexión rousseauiana nos servirá para poner de relieve la estrecha relación, ora de alianza, ora de oposición, entre las diversas concreciones de la subsunción en las diversas esferas e instancias sociales. Cosa nada sorprendente, pues donde hay dominación hay contradicción, y donde hay contradicción aparece esa especial forma de organizarse los elementos sociales (económico o políticos, ideológicos o culturales, jurídicos o religiosos...) para impedir que el conflicto genere la oposición amigo/enemigo, como decía Carl Schmitt, que lleva a la guerra y pone la aniquilación recíproca en el horizonte. Efectivamente, el pasaje de la obra del ginebrino que comentaré se refiere a la constitución del poder político; en el mismo hay dos procesos paralelos, sólo separables en el análisis: uno, el de la génesis de la institución del Estado, con la aparición de la subordinación política, de la subsunción en la ley y en la institución creada, que pone fin a la guerra, que mantiene los conflictos en unos límites tolerables; otro, el de la subsunción de la consciencia en el discurso ideológico de los derechos, con el culto a la igualdad ante la ley y a la salvaguarda de la propiedad. Veamos dos ejemplos de este relato de la subsunción político-jurídica que nos ofrece el pensador ginebrino en dos de sus obras más relevantes<sup>15</sup>.

El primer relato refiere a su *Discurso sobre el origen de la propiedad entre los hombres*. Trata de mostrar que la aparición de la propiedad es un primer paso en esa deriva desde el estado de naturaleza al estado civil; un proceso de degeneración del hombre y de génesis y desarrollo de la desigualdad. La propiedad privada es como el origen de todas las contradicciones y luchas sociales relevantes; potenciará la expansión de la desigualdad y tenderá a fijarla, a eternizarla, acabando con su fragilidad en el estado de naturaleza. La propiedad (inicialmente bajo la forma de *posesión* de la riqueza) está en la base de la aparición del poder político, pues en la *fase prepolítica* de la sociedad la propiedad seguirá estando insegura; y esa inseguridad provocará, según Rousseau, la instauración

---

<sup>15</sup> Cojo estos relatos de mi trabajo "La comunidad de ciudadanos", en J. M. Bermudo, *Filosofía política II. Los jalones de la libertad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, cap. X.

del poder político mediante un *contrato social*, que es la forma política paradigmática de la subsunción.

En el relato rousseauiano ese momento es descrito épicamente, tras detenerse en la dificultad que tenían quienes habían acumulado riquezas (forma prepolítica de la propiedad) por la fuerza, según el derecho natural, en mantenerlas con esa misma fuerza. Desesperado ante la fragilidad de su posesión, buscaban un modo de que no les arrebataran por la violencia lo que habían adquirido con ella. Dice Rousseau: "desprovistos de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; apto cada uno para aplastar fácilmente a un particular, pero aplastado a su vez por hordas de bandidos, solo contra todos, y sin poder a causa de sus envidias mutuas unirse con sus iguales contra unos enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: el de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como el derecho natural le era contrario"<sup>16</sup>. Descripción espléndida de esa voluntad y necesidad del *rico*, mero poseedor de riquezas, de devenir *propietario*, poseedor de riquezas política y jurídicamente reconocidas por la sociedad (de ahí que la propiedad en sentido estricto es históricamente posterior y efecto del poder político, aunque éste sea un instrumento para instituir la propiedad).

Ese perverso proyecto, que consigue que los expropiados acaben defendiendo al expropiador, que los siervos amen y protejan a su señor, es el *contrato social*. Se apoya en la persuasión de un discurso -de ahí la crítica rousseauiana al saber, a la razón- que describe la situación insostenible, de guerra de todos contra todos, de inseguridad, de miseria, de peligro de muerte para los ricos y los pobres; un discurso que convenza a todos de que esa situación de caos de las contradicciones no beneficia a nadie, no resuelve los problemas de nadie. Un discurso que

---

<sup>16</sup> J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Citamos de la edición de sus obras políticas *Escritos de combate*. Madrid, Alfaguara, 1985, 193.

enuncie una fórmula seductora: "Unámonos a fin de proteger de la opresión a los débiles, poner freno a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos normas de justicia y de paz a cuyo acatamiento se obliguen todos, sin exención de nadie, y que reparen de algún modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a unos deberes mutuos. En una palabra, en vez de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne con arreglo a unas leyes prudentes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia perdurable"<sup>17</sup>.

Demasiado seductor, para no ser creído, comenta Rousseau con ironía. El efecto de esa seducción ya es bien sabido: "Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para ver sus peligros; los más capaces de presentir los abusos eran precisamente los que contaban con aprovecharse de ellos; y aun los sabios vieron que había que decidirse a sacrificar una parte de la libertad para conservar otra, lo mismo que un herido consiente que se le corte el brazo para salvar el resto del cuerpo"<sup>18</sup>. Y con manifiesta melancolía concluye el ginebrino: "así fue, o debió de ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación, y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria"<sup>19</sup>. El carácter imaginario de su relato no le quita verosimilitud histórica ni seducción; habrá otras formas de reescribirlo, pero pocas con más fuerza moral que la rousseauniana.

El estado, la instauración del poder político, culmina el proceso. La desigualdad, que ha ido creciendo y ganando estabilidad, da un salto

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 193

<sup>18</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 194.

cualitativo con la propiedad y se consolida con el estado, donde lo que se consigue en la selva natural (el mercado, el libre cambio, el juego de las fuerzas y los poderes individuales) se defiende en la ley. Y aquella libertad, que era individualidad, independencia, autosuficiencia, desaparece en hombres educados en un modelo cultural, encerrados tras la máscara y necesitados de vender su trabajo para sobrevivir. Del tono crítico del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* parece deducirse que ya todo está perdido, que no hay alternativa, pero que la rebelión es al menos una buena purificación.

El segundo relato refiere a *Del Contrato Social*, obra paradigmática de la subsunción política. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* había llevado a una situación sin más salida conceptual que el salto revolucionario, la irrupción contra el orden social en su totalidad, puesto en la base del mal humano. En *Del Contrato Social* ofrece una salida a esa situación ya irreversible de instauración de la contradicción y la dominación entre los hombres. Parece ser fiel a su máxima: cuando se pierde la inocencia, se pierde para siempre, es irrecuperable; sólo podemos sustituirla por la virtud. Y ya sabemos, la virtud no es tan sublime como la inocencia; aunque tiene el mérito de ser una bella creación humana. La inocencia es natural, y si se pierde se va con ella un tipo de ser humano; la virtud es artificial, producida por los hombres, necesaria para vivir en sociedad, para vivir la vida sin inocencia. Nietzsche lo entendió bien, pero no se resignó; como el hombre no podía recuperar la inocencia perdida, se inventó el superhombre, que sí podría renacer con el alma de niño. Los sueños suelen ser eso, expresión de los límites humanos.

Para Rousseau la instauración del poder político en base al “contrato” era la forma de describir una existencia social con virtud, la máxima aspiración humana una vez se había condenado a vivir en sociedad. Distingue en la instauración del orden civil dos planos, dos niveles de asociación o institucionalización, que los teóricos de la política habían fijado en el debate sobre el doble pacto: el *pacto de asociación* o *social*, por el cual los hombres acuerdan vivir juntos y en colaboración,

constituyendo un pueblo; y el *pacto de subordinación* o *político*, por el que el pueblo ya constituido como unidad e identidad se dota de un poder institucional. El segundo, según el ginebrino, presupone el primero: "antes de examinar el acto en virtud del cual un pueblo elige un rey, sería oportuno examinar el acto en virtud del cual un pueblo es tal pueblo. Pues al ser este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad"<sup>20</sup>.

El pacto social tiene su momento simbólico en la instauración de la propiedad, que culmina un proceso de progresiva fijación de la apropiación privada. Ésta, como hemos visto, estaba ausente como *propiedad* en el estado de naturaleza; será una institución de los hombres al vivir en sociedad. En el estado natura apareció la *posesión* de las riquezas, particularmente apropiación de la tierra, pero en el diseño genealógico de la desigualdad Rousseau ha considerado a la apropiación privada de la sociedad prepolítica como una relación ocasional, frágil y reversible, situación que cambia radicalmente en el momento del pacto político, en que se instaura un poder capaz de vigilar y hacer cumplir de forma efectiva el acuerdo de respeto a la propiedad. Es decir, la situación cambia al aparecer el estado, el concepto de apropiación cambia, cuando pasa de *posesión* a *propiedad*.

A diferencia del segundo discurso, sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, en *Del Contrato Social* ofrece una vía de reconversión de ese mal absoluto que parecía el orden civil. Dicha vía se teje en torno a una revisión del pacto político, en una reformulación del mismo en las claves de un nuevo *contrato social* o pacto legítimo, virtuoso. En el fondo se trata de reconstruir la idea de un orden político que, aun siendo alternativa al estado de naturaleza, salve lo que se pueda del mismo. La inocencia es irrecuperable; pero en tal caso es preferible que la sustituya la virtud y no el vicio.

Las exigencias a dicho pacto deben deducirse de la ficción genealógica, de la "historia hipotética" que ha llevado a los hombres a

---

<sup>20</sup> *Del Contrato Social*, en J-J. Rousseau, *Escritos de combate*, ed. cit., 409.



preferir la vida en común a la existencia solitaria, propia de los dioses. En primer lugar, debe incluir una agregación de fuerzas, concertadas y orientadas a un móvil común, para impedir los efectos del conflicto entre fuerzas individuales desiguales, principio que comparte con los teóricos del contractualismo. En segundo lugar, y aquí reside su diferencia, en dicho pacto ningún hombre particular puede renunciar a su fuerza ni a su libertad, los dos elementos de sobrevivencia en el estado de naturaleza; tal renuncia supondría un perjuicio personal y un descuido de su sobrevivencia. Se trata, pues, de los dos requisitos del pacto: de un lado, debe constituir una agregación de fuerzas articuladas y orientadas a un objetivo común, y, de otro, debe respetar la fuerza y la libertad de cada uno de los individuos que lo signan. El problema teórico queda así diseñado: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes"<sup>21</sup>.

Rousseau advierte que las cláusulas del contrato están fuertemente determinadas por la naturaleza del acto: cualquier modificación las convertiría en algo políticamente vano y moralmente nulo. O sea, no se puede pactar cualquier cosa, no es un acuerdo en base a los deseos contingentes de los individuos. Los contenidos de este pacto, aunque no se hayan enunciado formalmente, están por encima de las voluntades empíricas de los hombres, y son siempre los mismos en cualquier lugar y tiempo. Es un pacto cuyos límites los marca la racionalidad, no las voluntades empíricas; si se prefiere, es el pacto dictado por la "voluntad general". Y su violación supone la vuelta al estado de naturaleza, es decir, la recuperación de la *libertad natural* y la pérdida de la *libertad convencional* por la que se había cambiado la primera.

El contenido del pacto se reduce, en el fondo, al siguiente: "La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"<sup>22</sup>. Así formulado podría pensarse que Rousseau defiende la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 410.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 411.

disolución del individuo en el todo social; pero tal interpretación sería parcial y tendenciosa si no se precisa el sentido de esa “enajenación total”. El ginebrino ofrece tres argumentos en apoyo de esa apuesta por la comunidad. Primera, el de la *igualdad*, pues al darse cada uno por entero todos tienen la misma condición, con lo cual nadie tendrá interés en hacerla onerosa para los demás. Segundo, el de la *paz y seguridad*, pues la unión es más perfecta si se hace sin reservas, ya que si se mantiene una esfera privada, sobre la que lo público no tiene derecho alguno, cualquier conflicto entre esa esfera privada y la esfera pública plantea un grave problema, dado que no hay un árbitro o juez común, " (...) y siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todo, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se tornaría necesariamente tiránica o vana"<sup>23</sup>. Y tercero, el de la *libertad*, ya que al darse cada cual a todos no se da a nadie, pues cada asociado tiene sobre él el mismo derecho que él tiene sobre cada asociado, con lo que "se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene". Puede cuestionarse que tal orden político consiga evadir las tentaciones totalitarias; pero sólo la mala fe permite atribuir al discurso Rousseau intenciones perversas.

La formulación del pacto anuncia un nuevo ideal de comunidad, diferenciado del liberal, y que quedará como referente permanente en la lucha política de los hombres y los pueblos por su emancipación: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo"<sup>24</sup>. Se recupera así la identidad perdida en las concepciones mercantilistas del estado, pero sin regresar al orden cerrado de las comunidades prepolíticas. El nuevo orden es voluntario y racional, no natural, creado por los hombres. El cierre que impone la voluntad general, fija y eterna, racional, ajena a los vaivenes de las voluntades empíricas, hace las veces de las leyes de Newton, que permiten en su seno la vida, la diversidad, el

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 411.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 411.

cambio, la diferencia, la individualidad. Es gratuito y malévolo atribuir a Rousseau un modelo de república que no salve al individuo.

El contrato social no es un mero y accidental contrato mercantil ampliado. No se trata de un simple pacto de cooperación externa, de intercambio: es *un pacto constituyente*, es decir, la creación de un *ente*, con un cuerpo moral y político, una persona jurídica, dotada de tantos miembros como tiene la asamblea, con un *yo común*, con una *voluntad*, con *vida propia*: "Esta persona pública que así se constituye con la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y ahora toma el de *República* o *cuerpo político*, el cual es llamado por sus miembros estado cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo y *Poder* cuando se le compara con sus semejantes"<sup>25</sup>. El pacto rousseauiano no es entre particulares: es entre lo público y lo privado. Es un pacto de cada individuo consigo mismo, mediante el cual queda vinculado a los demás. En la ficción jurídica, cada individuo se desdobra en miembro del soberano y miembro del estado: el pacto se da entre estas dos figuras de uno mismo, como miembro del soberano, del universal, y como miembro del estado, la agregación de particulares. O, si se prefiere, como *ciudadano* y como *súbdito*. En tanto que ciudadano, el pacto no supone alienación alguna; en tanto que súbdito, queda sometido a la voluntad general, al soberano, al que su otro yo pertenece.

La ciudad resultante recupera la identidad, ese *yo común* autodeterminante, pero sin disolver la individualidad de los particulares. A una mirada liberal siempre le resultará sospechosa esa escisión. Y es cierto que Rousseau, quien al fin pensaba contra el fraccionamiento de la vida en los estados capitalistas, no escatimó recursos literarios para afianzar el poder absoluto, e incluso la impunidad, del soberano. Así afirmará que el soberano no se obliga consigo mismo: "es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir"<sup>26</sup>. Radicaliza su absoluta independencia y llega a decir que ni siquiera el contrato social puede ser una ley obligatoria para el

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 411-412.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 413.

soberano. Pero, obviamente, el sentido de su discurso es muy diferente según se lea en óptica liberal, desde la cual “soberano” suena siempre a lo otro y enemigo del individuo, o en óptica comunitarista, desde la cual el individuo es un ser abstracto y errante fuera de su pertenencia al universal, fuera de la identidad de una vida en común.

El único límite que Rousseau pone al soberano pertenece al escenario internacional, a la relación con otros estados. En tal relación es un "individuo" más, un particular, y está sometido a los compromisos adquiridos. No obstante, entre esos compromisos no puede darse nada que vaya contra el contenido del pacto social que lo ha creado: "Violar el acto merced al cual existe sería aniquilarse, y lo que nada es, nada produce"<sup>27</sup>. En su función interna, el poder del soberano es infinito. Pero este poder, lejos de ser una amenaza para el individuo, es el fundamento de su fuerza y su libertad. Como está formado de los particulares, no puede tener interés contrario al de éstos: "por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía para los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera lesionar a todos sus miembros, y luego veremos que no puede lesionar a ninguno en particular"<sup>28</sup>. El soberano, por serlo, "es siempre lo que debe ser". No ocurre igual con los particulares, quienes no dejan de tener su voluntad particular, diferente a la voluntad general. Fácilmente aspiran a disfrutar de los derechos de ciudadanos sin cumplir con los deberes de súbdito, fácilmente piensa que, siendo el estado un ente de razón, puede privarse de cumplir las obligaciones sin dañarlo seriamente.

Para comprender en sus justos términos la propuesta rousseauiana conviene enfatizar que, al igual que en los clásicos, el estado no es para el ginebrino un instrumento al servicio de un ideal de vida (y mucho menos de un ideal privado), sino un bien en sí; la vida buena es la vida en común, la vida política. Así se entienden algunas tesis radicales, inquietantes desde otras lecturas, como al afirmar la conveniencia de darse por entero a la patria para liberarse de las demás dependencias

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 413.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 413.

personales. Rousseau enardecido en su defensa de la colectividad defenderá el derecho del soberano a obligar a los súbditos a someterse a la voluntad general y a cumplir sus deberes como ciudadanos, lo que llama "obligar a ser libre"<sup>29</sup>. Idea en si misma inquietante, pero sin duda irritante desde la concepción extendida de los derechos como propiedades individuales sin obligación alguna de uso. Es cierto que Rousseau no elude una valoración utilitaria del pacto social; pero su mejor argumentación del mismo apunta a sus efectos morales. Por un lado, determina una elevación moral, identificada con el acceso a la racionalidad. Al sustituir "el instinto por la justicia", en un acto libre y racional, el hombre accede a la moralidad, que antes desconocía. Pierde unas ventajas, pero ganar otras: " (...) sus sentimientos se ennoblecen, y a tal punto elévase su alma entera que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen con frecuencia, haciéndole caer por debajo de lo que antes tenía, debería bendecir sin tregua el venturoso instante en que la abandonó para siempre y en que, de un animal estúpido y limitado, se transformó en ser inteligente y en hombre"<sup>30</sup>. El hombre pierde su *libertad natural* y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede conseguir. A cambio gana la *libertad civil* y la propiedad de todo cuanto posee. La libertad natural sólo está limitada por la fuerza de los otros; la libertad civil, por la voluntad general. La posesión es el efecto de la fuerza; la propiedad es un reconocimiento social, es un título positivo. Pero, además, el hombre gana la *libertad moral*: "única que hace al hombre dueño de sí mismo, pues el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad"<sup>31</sup>. La política rousseauiana se muestra así claramente al servicio de un ideal moral. Como en los clásicos, no había posibilidad de separar ética y política.

Si me he detenido aquí generosamente en la descripción de la propuesta rousseauiana es porque considero que expresa de manera

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 414.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 414-415.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 415.

ejemplar el modelo de subsunción política, la subsunción de los individuos (con sus diferencias, sus intereses, sus luchas) en el seno de una totalidad que pondrá límites y gestionará ese mundo de contradicciones. La necesidad del pacto en el discurso del ginebrino equivale a la necesidad de subsunción de las contradicciones en una forma que limite la absoluta indeterminación del movimiento que ponen en marcha y evite el riesgo cierto del caos, de la guerra de todos contra todos, o sea, del triunfo de la irracionalidad en la lucha por la vida. Incluso la peculiaridad en su discurso de hacer surgir el orden, la sumisión, desde la fuerza de los intereses, o sea, la puesta en escena de la contradicción como fuerza constituyente del orden, como gesto de su autodeterminación, nos sirve para pensar otros lugares y manifestaciones de la subsunción que nos ocupa. Hasta la debilidad del orden político, siempre expuesto a la fuerza de las luchas en su interior, a las diferencias que lo amenazan y que a un tiempo lo justifican y dan sentido, están en su origen, nos ayuda a pensar mejor el estado democrático rousseauiano, y el liberal democrático en general; nos ayuda a comprender el sentido y límites de esas contradicciones entre las categorías políticas ( público/privado, interés universal/particular, ciudadano sujeto sujetado de la ley, poder constituyente/constituido....), incluida la siempre escurridiza voluntad general, que podríamos traducir como la fuerza de inercia resultante de la vida social, de los conflictos que laten en su seno.

3.2. En la filosofía, y particularmente en la filosofía política, la perspectiva de la subsunción permite pensar mejor relaciones y problemas que siempre se nos resisten y permanecen en la indefinición, en la ambigüedad, cuando no en la mera confusión. No es fácil pensar cómo se puede pactar entre iguales la subordinación, como aparece en el relato contractualista; el conflicto universal/particular, tan complicado de plantear como de resolver, se encamina mejor al traducirlo a la perspectiva de la subsunción, donde aparece como complejo magma de conflictos particulares controlado, ordenado y determinado por lo universal. La subsunción permite pensar la ley como expresión de los

conflictos sociales, como forma subsuntiva de esa inevitable lucha, tal que los mismos cambios, expresando las relaciones variantes de poder, manifiestan la inmanencia de esta forma subsuntiva que toma por cuerpo la ley positiva.

En filosofía cuando se dice que la intuición está subsumida en el concepto se tiende a ver ambos términos como realidades exteriores, preexistentes a la relación, como entidades del mismo rango que en un momento dado se relacionan y una incluye, domina, se apropia y hace suya a la otra; como en una guerra de conquista, en que los actores preexisten a su enfrentamiento. En la relación, resultado de la lucha, el actor dominante fuerza al otro a aceptar una nueva pertenencia, una nueva identidad, a costa de escindirse en dos: una identidad común, que es su carta de pertenencia a lo universal -identidad con la nueva totalización-, y otra identidad particular, la originaria que tenía y que no desaparece mientras exista, mientras mantenga su sustantividad, como presupone y exige la subsunción. Esa identidad particular subsiste como exterior al universal, a la totalización; por tanto, subsiste como no reconocida, invisibilizada en el espacio común. De este modo, la presencia de ambas identidades hace que la representación acabe pareciendo una confrontación entre lo subsumido y la forma subsuntiva, entre el particular y el universal.

Lo cierto es que el proceso de subsunción sólo puede representarse en otra secuencia, que parta del reconocimiento de individuos diferentes, ambos presentes, irreductibles en su individualidad, confrontados, unos dominantes y otros dominados, que para permanecer en la totalización y conseguir sobrevivir en ella han de cuidar la permanencia de esa totalización, reproducir la “unidad” entre ellos (unidad de los opuestos, que se dice en la descripción de la dialéctica). Para reproducir la totalidad, contingente condición de existencia de ambos, han de compartir una identidad común, impuesta a ambos, en función de la potencia de cada uno; ello exige que cada uno se desprenda de sus particularidades y se presente en escena sólo con los distintivos de la totalidad compartida, con lo común a todos, con su contenido universalizable, o sea, sólo con las

determinaciones que pueden ser reconocidas como propias por los otros. Con atuendo oficial, vaya.

Ahora bien, esa esfera de lo común aparece como un tercer elemento, que por mutaciones que iremos viendo acaba por identificarse con el actor dominante. Por ejemplo, en la escena económica se enfrentan el capital y el trabajo, y para subsistir ambos y su relación han de buscar una forma que lo posibilite; la forma será, sin duda, una determinación para la reproducción de la escena, y en consecuencia parece inevitablemente -y ha de ser así necesariamente- que la forma está al servicio del que aparece y realmente es el elemento poderoso de la misma, en este caso el capital. Por eso se identifica y se llama por su nombre, forma capital. Pero es fácil pensar, y así se hace habitualmente, que el capitalista, el capital y la forma capital, son la misma cosa; esa representación no es correcta, es un error confundir la forma capital, cuya función es la reproducción, con el capital, militante en la producción por su valorización, y más aún con el capitalista, alma del capital concreto cuya lucha inmediata es por el máximo valor de cambio, que hace suya la adaptación de la máxima *Fiat justitia, pereat mundus* a su *Fiat veritas, pereat mundo*, y la “veritas” del capitalista, ya se sabe, es el valor de cambio, fenómeno contingente e impuro del valor.

El capital, en registro objetivo, y el capitalista, en el subjetivo, son términos de la contradicción y se enfrentan por el dominio; su determinación es el enfrentamiento inexorable, su objetivo es la lucha, sólo sobreviven en la lucha. La forma capital es término de la subsunción, sobrevive en la paz, aunque sea una paz inestable, aunque sea una paz armada, pues ni puede ni aspira a neutralizar la lucha (la lucha de clases, digámoslo ya); pero incluso sería excesivo interpretar que siempre actúa como juez y parte, parcial, previsible y sumisa, siervo de su señor particular. Puede convenir esa representación en la lucha política, como estrategia; pero no es una descripción ajustada a la realidad. En rigor, esa forma capital tiene una función propia, que sí, que es la de reproducir el capital, y eso se lleva a cabo manteniendo y valorizando los capitales privados y los capitalistas, pero el modo de cumplirla es más complejo,



más mediatizado y más ponderado de lo que exige en cada momento el capital particular afectado por la subjetividad del capitalista. La función de la forma capital es más compleja y medida, más equilibrada en su intrínseca parcialidad. Al fin, en esa función está incluida la inexcusable tarea de permitir y hacer posible que sobrevivan los dos términos opuestos de la contradicción, en este caso, el capital y el trabajo. Esta es a mi entender la dialéctica que buscaba, o debía buscar Marx, para que la realidad revelara su ser, con contradicción y con subsunción como relaciones fundamentales, con sus respectivas figuras.

Por tanto, la subsunción no es interna a la contradicción, sino a la inversa, la contiene como su cuerpo material y la determina desde el exterior a éste; y ello aunque esa forma exterior al cuerpo ha nacido de éste, la contradicción, pues, como ya enseñara Hegel, el amo para ser amo ha de mantener al siervo como siervo. El amo para reproducirse ha de “autodeterminarse”, moderar su infinita voluntad de dominio en función de la resistencia del siervo.

En la relación de subsunción hay siempre una forma que subsume unos contenidos, y en la dialéctica materialista, histórica y de la praxis marxiana, al menos tendencialmente, estos contenidos aparecen siempre como contradicciones. La forma siempre subsume elementos contrapuestos, en lucha, o sea, muchos de ellos irreductibles. Y es importante constatar que estas relaciones se oscurecen si en la epistemología el concepto, el universal concreto que proporciona a cada individuo subsumido su nuevo ser, su nuevo carnet de identidad, consigue volver invisible su particularidad, su historia, su condición social o sexual, su pobreza. Pues la subsunción no surge porque el concepto universal y los particulares, como seres preexistentes, entren en contradicción; surge para reducir a unidad una pluralidad de seres ya existentes, relacionados, enfrentados y que se cuestionan sus respectivas existencias; para reducir a orden un conjunto de contradicciones. Ante esa necesidad aparece, se crea, el concepto que permite pensar las determinaciones que lo posibiliten. Es decir, el concepto es la forma de unir e identificar una pluralidad de individuos, de crear un “Leviathan” o una “voluntad general”,

decían a su modo Hobbes y Rousseau en sus respectivas teorías de la política. Se parte siempre de una pluralidad de diferentes, una pluralidad de contraposiciones, que la forma subsuntiva (el concepto, la ley, el valor) consigue coordinar, apaciguar, pacificar; consigue que vivan juntas, aunque cada una viva esa su nueva vida como renuncia a sus particularidades, a aquello que le individualiza (como en el “pacto de renuncia” hobbesiano); como renuncia a su vida originaria del estado de naturaleza.

Esta perspectiva nos presenta la secuencia de la subsunción como una relación de inclusión determinada, o sea, inclusión de elementos previamente opuestos, inclusión de contradicciones; y nos la presenta, a la vez, como una operación de unificación, de pacificación, de coordinación, y como resultado inmanente de la hobbesiana “*bellum omnium contra omnes*”, al modo como la insociable sociabilidad de Kant conduce a los hombres a subsumirse en un poder político “ciego” a sus particularidades. ¿Quiero esto decir que el capital y el trabajo existían previamente? No, quiere decir que antes, previamente a la subsunción bajo la forma capital, existían los medios de producción, la propiedad de los mimos, la fuerza de trabajo, el mercado, etc., pero subsumidos en otra forma, bajo otras relaciones, que determinaban sus respectivas esencias: lo que aparece con la forma capital no es el trabajo, sino el trabajo capitalista, no es el producto-mercancía, sino la mercancía capitalista, figura del capital, no son los medios de trabajos, sino el capital fijo, etc. etc.. La forma subsuntiva no aparece de la nada, se impone a lo viejo y hace que esto funcione; su aparición es efectos de transformaciones en el interior de la estructura social y determina ésta radical, ontológicamente, metamorfoseando cada elemento en un nuevo modo de ser.

La subsunción se nos presenta así como forma de gestión de las contradicciones; subsunción y contradicción se nos revelan como dispositivos bien diferenciados e incluso contrapuestos: la contradicción opera en el ser de lo particular, donde las partes pugnan por sobrevivir; la subsunción opera en el ser de las totalidades, sean estas simples o muy complejas, sea la sociedad capitalista, el modo de producción o

cualquiera de sus lugares abstraído para el análisis, con la función específica de hacer posible que la totalidad -nunca los elementos- persista, de salvaguardar el ecosistema las relaciones<sup>32</sup>. En la producción, lugar donde Marx plantea la reflexión, la contradicción nace y se alimenta de la lucha por el plusvalor, por el reparto del valor; lucha ciega, en la inmediatez, de desenlace siempre incierto, como el “estado de naturaleza” descrito por Hobbes y Rousseau; la subsunción aparece como forma de garantizar el futuro, al servicio de la reproducción de la totalidad. La contradicción expresa el momento de reinado de la dominación; la subsunción el momento de la hegemonía.

Nada lo revela mejor que aquel pasaje áureo en el que Rousseau nos describe el pacto que hace de puente entre el estado de naturaleza y el estado civil, que podríamos identificar a la ausencia y la presencia de la subsunción en su forma más general. El origen, el punto de partida, es el reinado de la contradicción, de las luchas, del miedo a perder la vida en un estado de naturaleza hobbesiano, de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), en que el hombre es lobo para el hombre (*homo homini lupus*); por tanto, lo que quedará subsumido bajo la forma pacificadora es la guerra, son las contraposiciones. En el relato rousseauiano ese momento es descrito épicamente, tras detenerse en la dificultad que tenían quienes habían acumulado riquezas por la fuerza, según el derecho natural, en mantenerlas con esa misma fuerza. Desesperados ante la fragilidad de su posesión, buscaban un modo de que no les arrebataran por la violencia lo que habían adquirido con ella. Y así aparece, en el relato imaginario pero verosímil del discurso del poder, la conciencia ideológica que congele la lucha y eternice la injusta

---

<sup>32</sup> Recordemos aquella bella imagen de la *República* en que, acabado el diseño general de la ciudad perfecta, autosuficiente, en la que cada cual está en su sitio y haciendo lo que sabe, puede y debe hacer, Sócrates introduce en la conversación el tema del eros, del que los gobernantes no se verán libres a pesar de su selecta educación. Sócrates ha de recurrir a la política, para que instaure dos leyes, una que les prohíba tocar oro, poseer riqueza, y otra que les impone la comunidad de mujeres e hijos, para que no pueden distinguir entre tuyo y mío. La ley lograría lo que la educación no garantiza: neutralizar las dos formas del eros, la ambición de riquezas y la parcialidad. Entonces Adimanto interrumpe y dice que así los gobernantes no serían felices...; y Sócrates le contesta: “No pienses, varón singular, que hemos de pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo (...). No me obligues a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes de guardianes” (*República*, 420 d-421 b).

expropiación: "desprovistos de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; apto cada uno para aplastar fácilmente a un particular, pero aplastado a su vez por hordas de bandidos, solo contra todo, y sin poder a causa de sus envidias mutuas unirse con sus iguales contra unos enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: el de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como el derecho natural le era contrario"<sup>33</sup>.

Ese perverso proyecto, que consigue que los expropiados acaben defendiendo al expropiador, que los siervos amen y protejan a su señor, que los muchos se sometan a los pocos, como le gustaba decir a Rousseau, es la instauración del contrato social; ese discurso es la forma ideológica que hará posible la paz y la convivencia a cambio de la injusticia soportable. Se apoya en la persuasión de un discurso -de ahí la crítica rousseauiana al saber y a la razón en su premiado primer discurso sobre las ciencias, las artes y las costumbres- que describe la situación insostenible, de guerra de todos contra todos, de inseguridad, de miseria, de peligro de muerte para los ricos y los pobres, para los de arriba y los de abajo; una almibarada reflexión que convence de que esa situación no beneficia a nadie, no resuelve los problemas de nadie; una ladina argumentación que propone con sutileza una fórmula seductora: "Unámonos a fin de proteger de la opresión a los débiles, poner freno a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos normas de justicia y de paz a cuyo acatamiento se obliguen todos, sin exención de nadie, y que reparen de algún modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a unos deberes mutuos. En una palabra, en vez de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne

---

<sup>33</sup> J.-J. Rousseau, "Discurso de la desigualdad entre los hombres", en Escritos de combate. Madrid, Alfaguara, 1979, 193.

con arreglo a unas leyes prudentes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia perdurable"<sup>34</sup>.

Demasiado seductor para no ser creído, comenta Rousseau con ironía; como nos enseñara Kafka, ni Ulises, el gran engañador, el de los mis recursos técnicos, pudo resistir el encanto del canto de las sirenas. Fingió oírlas y simuló resistir su belleza, pero ni las vio ni las oyó, pues las sirenas no aparecieron; se rieron de Ulises, engañaron al gran burlador; las sirenas sólo se aparecen y se dejan ver ante quienes tienen el corazón limpio de tretas y astucias y se entregan desnudos a la verdad, el bien y la belleza sin máscaras ni estrategias; las sirenas sólo se revelan a quienes, condenados a elegir entre la opresión y la justicia, buscan ésta sin prevenciones, sin asegurarse la retirada. Como sigue narrando el ginebrino, el efecto del discurso de aquella razón, que ocultaba con guirnaldas de flores las cadenas de hierro que ella misma teje entre los hombres, tuvo los efectos bien sabidos, los que había de tener: "Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para ver sus peligros; los más capaces de presentir los abusos eran precisamente los que contaban con aprovecharse de ellos; y aun los sabios vieron que había que decidirse a sacrificar una parte de la libertad para conservar otra, lo mismo que un herido consiente que se le corte el brazo para salvar el resto del cuerpo"<sup>35</sup>. Y con manifiesta melancolía concluye: "así fue, o debió de ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación, y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria". Así fue o debió de ser; ¿qué más da cómo fuera si al final fue? El carácter imaginario de su

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 193-4.

relato no le quita verosimilitud ni seducción; habrá otras formas de reescribirlo, pero pocas con mayor fuerza moral que la rousseauiana. En todo caso, es una bella descripción de la entrada en escena de la subsunción de la conciencia bajo una forma ideológica, que de forma genérica entroniza los derechos subjetivos de los individuos. ¿Cómo oponerse a ellos, si nos ofrecen la paz y la vida, si nos protegen contra los otros? ¿Cómo resistir su seducción si esconden que todo su sentido proviene de ese perverso supuesto de ver a los otros como nuestros enemigos ante quienes protegernos? ¿Cómo buscar su *modificación*, su redefinición, cuando, efectivamente, nuestra sociedad se ha erigido sobre la base de pacificar la relación entre poseedores y poseídos enfrentados por naturaleza? Al fin, esa subsunción de la conciencia, y su efecto en la subordinación en las otras esferas, se ha mostrado capaz de salvar la vida; aunque a Rousseau le parecía que el precio pagado en libertad e igualdad era excesivamente alto, que el hombre compró su vida con su condición de súbdito, o sea, que perdió su naturaleza humana. Ya se sabe, la subsunción logra la permanencia en el ser a cambio de “devenir otro”, de dejar las particularidades fuera del lecho de Procusto de lo universal. Y a veces con estas particularidades se pierde la esencia.

3.3. A diferencia de la francesa, la filosofía alemana del XVIII, de fuerte impregnación jurista, usó la subsunción de manera intensa y consciente; y usó la categoría en un sentido genuino, como relación de inclusión peculiar y canónica entre lo universal y lo particular. Nótese que así rompen con un rasgo esencial del concepto jurídico; en éste, los dos términos de la relación no se reconocen como particular-universal; son dos particulares, uno incluido en el otro. Lo subsumido es particular, y tiene su propia forma técnica; pero la forma hegemónica es también particular; de hecho, es forma determinante de lo subsumido. Y, en línea spinoziana, porque toda determinación es una negación, por eso mismo es una particularización.

Kant usa “subsunción” en la *Crítica de la Razón Pura* para describir la relación entre lo múltiple particular y las categorías universalizadoras del

entendimiento<sup>36</sup>. Recurre a la subsunción nada menos que para dar entrada al tema del “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”. Inicia el texto con la siguiente descripción: “En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser homogénea con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: «un objeto está contenido en un concepto». Así, el concepto empírico de un plato guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de círculo, ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo”<sup>37</sup>

Es importante la exigencia de homogeneidad entre la representación del objeto subsumido y el concepto en que se subsume; exigencia que afecta a los conceptos empírico, pero no a los conceptos puros del entendimiento, refractarios a toda contaminación sensible. “Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna”<sup>38</sup>, nos dice. De aquí el problema, de gran relevancia en la epistemología de la filosofía crítica, de subsumir las intuiciones en los conceptos puros, o sea, el problema de aplicar las categorías a los fenómenos, “ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno”. Problema, como digo, central en el proyecto de Kant, que sabe lo que está en juego, y que conscientemente, ante esta dificultad, ve la necesidad de una “doctrina trascendental del Juicio”, doctrina que tiene por objetivo nada más y nada menos que mostrar la posibilidad de esa relación de inclusión subsuntiva, es decir, la

---

<sup>36</sup> Kant recurre a la subsunción en el Libro segundo de la *Analítica Transcendental*, concretamente, en la “Doctrina trascendental del juicio (o analítica de los precios)”. Allí, en el Capítulo I, dedicado al “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, inicia el texto con la siguiente descripción: “En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser homogénea con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: «un objeto está contenido en un concepto». Así, el concepto empírico de un plato guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de círculo, ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo” (I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, 1978).

<sup>37</sup> *Ibid.*, 182 [A137, B176].

<sup>38</sup> *Ibid.*, 182 [A137, B176].

posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento.

Esta exigencia es propia del conocimiento filosófico, pues no existe tal dificultad en aquellas otras ciencias “en las que los conceptos mediante los cuales se piensa el objeto en su generalidad no sean tan distintos ni heterogéneos respecto de aquellos que representan ese objeto en concreto, tal como es dado”<sup>39</sup>. Es la absoluta heterogeneidad entre el fenómeno y el concepto puro lo que dificulta la subsunción; y, por tanto, es esa heterogeneidad la que exige un “tercer término” que, por un lado, sea homogéneo con la categoría y, por otro, con el fenómeno, y así posibilite la aplicación de la primera al segundo. En coherencia, dice Kant, “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser intelectual, por un lado, y sensible, por otro. Tal representación es el esquema trascendental”<sup>40</sup>.

No me corresponde aquí desarrollar este problema, aunque intuyo que podríamos sacar elementos interesantes para desarrollar la categoría marxiana de subsunción, especialmente en su aplicación a relaciones entre instancias heterogéneas, como al hablar de la subsunción de la política en la economía, o a la inversa, o de la conciencia o el derecho en el capital. Nos ofrecería, sin duda, perspectivas de análisis sugerentes y fecundas; pero, insisto, no es aquí el lugar de abordarlas. De todos modos, no me resisto a parafrasear un texto de Kant que a mi entender revela la importancia de esa heterogeneidad entre los términos que exige la mediación para hacer posible la subsunción. Kant sitúa la reflexión en un plano general del pensamiento, pero sería fácilmente traducible a un universo más concreto, como el de la teoría social o económica. El pasaje mencionado<sup>41</sup> es continuación de una densa reflexión en que Kant ha dejado establecido los límites de la analítica trascendental: “la analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 182-3 [A138, B177].

<sup>40</sup> *Ibid.*, 182-3 [A138, B177].

<sup>41</sup> Pertenece a la Doctrina trascendental del juicio (o Analítica de los principios), concretamente en el Capítulo III que trata de “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos. *Edic. cit.* 259 [A236, B295] y ss.



hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia”<sup>42</sup>. Es decir, Kant previene contra, y pone límites a, la arrogancia de la ontología en su pretensión de “suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general”, e invita a renunciar a tal hybris y consolarse con algo más humilde, con una modesta analítica trascendental. En definitiva, nos viene a decir, una cosa es reconocer al entendimiento la autoría de la forma y otra muy distinta la de otorgarle el origen de los contenidos.

Y tras esta fijación de límites, viene el pasaje que quiero comentar: “El pensar es el acto de referir un objeto a una intuición dada. Si esa clase de intuición no es dada, entonces el objeto es meramente trascendental, y el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el trascendental, a saber, como unidad del pensamiento de una variedad en general. Consiguientemente, ningún objeto es determinado mediante una categoría pura en la que se prescindiera de toda condición de la intuición sensible, que es la única posible para nosotros. Lo que se expresa mediante esa categoría es simplemente el pensamiento de un objeto en general según modos diferentes”<sup>43</sup>. Pasaje que nos quiere decir que pensar es una actividad consistente en “referir” un objeto a una intuición dada; si imaginamos que el objeto y la intuición, en su diferencia, aparecen en tensión, como contradicción, visualizaremos sin dificultad que pensar es un acto de subsunción de la contradicción, de los dos términos, en una forma. Si la intuición no nos es dada, el objeto es trascendental; y el concepto, la forma de la subsunción con que ambos términos son pensados, también será trascendental. En este caso el concepto, que siempre es una forma o modo del pensar, sólo expresa la unidad de una variedad en general. Y siempre será así, pues “ningún objeto es determinado mediante una categoría pura en la que se

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 266 [A246, B303].

<sup>43</sup> *Ibid.*, 266 [A247, B304].

prescinda de toda condición de la intuición sensible”; es el límite del sujeto humano, de su pensar, necesario y posible sólo cuando hay intuiciones en juego.

Y añade Kant: “Ahora bien, el uso de un concepto conlleva otra función del Juicio mediante la cual un objeto es subsumido bajo ese concepto. Es decir, conlleva, al menos, la condición formal requerida para que pueda dárseos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto. Así, pues, el uso meramente trascendental de las categorías no es, en realidad, un uso, ni posee objeto alguno determinado o siquiera determinable por su forma. De ello se sigue que tampoco basta la categoría pura para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo de la experiencia posible no puede haber principio sintético a priori alguno”<sup>44</sup>. Pasaje que merece mejor análisis, pero del cual podemos extraer un par de ideas de interés para vuestro objetivo. Una, que en el juego de intuiciones (el objeto y las intuiciones en el concepto, y aquellas y éste en el juicio) no deben olvidarse las mediaciones; el juicio impone al concepto la forma que hace posible la intuición; es decir, no determina de forma inmediata la intuición, sino que actúa por mediación del juicio; idea que nos debería servir para resolver algunas confusiones en torno a la marxiana subsunción formal, como en su momento veremos. Otra, la tesis kantiana de que, en ausencia del esquema, de la mediación, desaparece la subsunción, debería servirnos para tratar otra de las carencias de la propuesta marxiana, la referida a la relación entre la contradicción y la subsunción. La contradicción es una relación de dominio directo y ciego, sin más finalidad que la dominación, en base a la determinación de perseverar en el ser; la subsunción, como el juicio, subsume la contradicción en su función de reproducción de la totalidad. Si faltara la contradicción (por desaparición de la resistencia, como en el supuesto de una asimilación absoluta de lo subsumido, o por revolución que invierte o sustituye el

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 266-267 [A247-8, B304].

dominio por otro), la subsunción habría desaparecido. Son sólo dos apuntes para justificar la idea antes expuesta de que de la reflexión kantiana sobre la subsunción y su papel en el esquematismo transcendental podríamos extraer ideas interesantes para desarrollar la categoría de subsunción. Debemos sin duda retomar este análisis en otra ocasión, pero de momento renunciamos a ese camino, de coordenadas más complejas que el nuestro.

Cierro, pues, estas referencias al recurso kantiano a la subsunción recordando que no sólo nos habla de subsunción para referirse a la inclusión de las intuiciones en los conceptos y de éstos en el juicio, sino también de la inclusión de los juicios en la razón. Como es sabido, para el filósofo de Königsberg, ni los juicios ni la razón se aplican a los objetos reales; ambas facultades, de juzgar y razonar, se aplican a los contenidos del entendimiento (conceptos y juicios) para aportar unidad y sistematicidad. En ambos casos se trata de la unidad de lo particular subsumido en lo universal: los conceptos incluidos en un juicio y los juicios incluidos (derivables) en un principio. No es extraño que, para Kant, el entendimiento sea en rigor una “facultad legislativa”, de dar reglas, o sea, de subsumir hechos bajo reglas; y que la razón sea la facultad de reducir las reglas a principios. En su perspectiva, pensar es ordenar, poner orden, y el orden se basa en la unidad y la jerarquía forjadas por las reglas. Toda la actividad humana viene a ser para él una acción legislativa, entendida ésta como reducción de la diversidad a unidad, en definitiva, como subsunción de las particularidades en lo universal. Y con ello está bastante en línea con la filosofía en general, que siempre ha tendido considerar el pensamiento, y en especial el pensamiento científico, como la imposición del concepto a la multiplicidad empírica, de los principios a las ideas y de las leyes a los casos; o sea, como un gesto de dominio de lo real reducido a la unidad, única manera de crear sentido.

Recordemos que ya Hegel se rebelaba contra este uso de Kant, que ponía el universal abstracto como verdad de los particulares; entendía el pensador de Stuttgart, y no le faltaba razón, que si de este modo se

pretendía conocer las cosas, o sea, lo absoluto -y ¿qué es el conocimiento sino conocimiento de lo absoluto?, preguntaba retóricamente-, era un camino errado, ya que sólo se lograba oscurecer la cosa que se pretendía conocer. Hegel ponía en escena la sospecha, tan extendida hoy, de que la abstracción falsifica el conocimiento, aunque ella misma sea necesaria en el proceso de producción del saber; poner la verdad de lo particular en su universal abstracto, venía decirnos Hegel, implica separar lo singular y externo y quedarse con una cáscara vacía, que sólo la ignorancia permite tomar por verdad de lo primero. Si en la subsunción de la cosa individual en el concepto, o de un concepto en otro más universal, tomamos éste por verdad de lo subsumido, sólo asistimos a la vieja figura de la usurpación por el poderoso del sentido y del alma del subordinado, viene a decir la crítica contemporánea. Pero esta ha sido la tendencia histórica dominante en la filosofía, defensora del privilegio del universal, que se presentaba como fundamento y verdad de lo particular subsumido. Si lo particular, considerado aisladamente, presenta su distinción, su individualidad -Leibniz decía en el sofisticado debate sobre los indiscernibles que “el ser o bien es uno o no se”-, en cuanto se piense subsumido en un universal pierde su sustancialidad y aparece como parte o modo de éste. Por eso la subsunción, que en abstracto aparece como sumisión de la particularidad a la universalidad, siempre ha sido pensada como dominación, como control y violencia sobre lo particular; y nunca, o pocas veces, esta relación se ha visto desde el otro lado, desde lo particular, que en su determinación ontológica a perseverar en el ser siempre se presentaba, aunque subordinado, como resistente.

3.4. El referente inmediato de la teoría marxiana de la subsunción será Hegel. Ya he indicado que el maestro de Stuttgart tematiza la subsunción en su *Filosofía del Derecho*; también en su lógica, donde dedica mucha atención al problema de la subsunción, que centra toda su reflexión sobre el silogismo, pero su influencia en Marx previene de su uso de la categoría en el derecho. La entiende de forma tópica, como la relación de inclusión propia de un particular en un universal; pero el concepto

adquiere nuevos matices en este terreno del saber, presentándose como sumisión de la sociedad civil, reino de la particularidad, a la universalidad del Estado, expresada por mediación de la decisión del soberano; o sea, la categoría de subsunción se usa para describir la relación de la vida política con las leyes e intereses de las instituciones civiles, y muy particularmente la relación de éstas con la ley general, la voluntad del soberano.

En Hegel esta idea de la relación de subsunción tiene un rasgo muy relevante, en tanto que la necesidad de la misma parece contradecir y negar principios ontológicos sagrados de su filosofía. Efectivamente, el escenario de la subsunción en este caso es político-jurídico, y queda definido por la relación entre las leyes (e intereses) de las instituciones locales (particulares) y las leyes (e intereses) generales emanadas del soberano (de la voluntad general). Y en la escena se parte del reconocimiento de la resistencia, que se manifiesta como efecto del desajuste entre unas y otras, y entre las instituciones (locales o generales) y los sujetos sociales y políticos. Se intuye en el fondo el conflicto y la oposición, que Hegel simboliza en la tensión entre las instituciones políticas locales y el Estado. La posición del filósofo, leal a la tradición conceptual y al sentido de la racionalidad de su tiempo, es transparente: Hegel defiende como conveniente, como racional, la subsunción de las normas e intereses particulares a la ley e interés del Estado. Nótese que es la posición que aún hoy, de forma general, suele defenderse como norma oficial: superioridad del interés general, del interés de lo universal. Es comprensible, pues la forma Estado sigue siendo un aspecto importante de la forma capital, o sea, esencial en la reproducción de éste, por su función pacificadora (paz interior e incluso exterior) en los conflictos, circunscribiendo éstos al marco del derecho, o por su función distributiva, que corrige la desigualdad en los límites suficientes para hacer soportable la injusticia.

Que alguien postule como base del ordenamiento político la subsunción, la subordinación y sumisión de las instituciones civiles locales al Estado puede ser discutido, porque es en sí discutible, pero expresa

una posición razonable dentro de la lucha política; ahora bien, que asuma esa posición Hegel, con toda su filosofía de fondo, genera cierta perplejidad. La defensa de ese orden de determinación significa la necesidad de hacer valer, de imponer, una norma; pero he saqué que cualquier gesto normativista parece cuestionar la ontología hegeliana, ser exterior y ajeno a la misma. Reconocer que se necesitan *normas*, que al fin serán trascendentes o transcendentales, para hacer efectiva esa subsunción equivale a reconocer que la determinación ontológica no es suficiente, que hemos de recurrir a la coacción exterior. Es algo similar a la decepción de Platón, que después de confiar al sistema educativo la producción y cualificación de seres humanos necesarios para la sostenibilidad de la ciudad, y dibujado el proyecto educativo “en idea” para tal función, consiguiendo la distribución eficiente y la cualificación adecuada en todos los niveles, resulta que ha de reconocer la impotencia del mismo precisamente en el sector social más exigente, el de los gobernantes; aquí la educación se revelaba incapaz de vencer y controlar al “eros”. Debió ser terrible para Platón haber de reconocer que los gobernantes, por muy bien fabricados que estuvieran, -y lo estaban a la perfección, como corresponde a la simulación en la idea-, siempre podrían sucumbir a las dos pasiones erótica antipolíticas por excelencia, la pasión de la *riqueza* y la pasión del *nosotros*; y, forzado a desmitificar el mito de la educación que tan bien había construido, tuvo que buscar auxilio en la determinación exterior, en la coacción, en la ley que prohibiera a los gobernantes “tocar oro” y “tener mujer e hijos propios”. Platón hubo de reconocer, aunque se hundiera su edificio, que la conformación de los ciudadanos, y de los gobernantes en particular, en la educación, por muy severa y exigente que fuera su forma y por selectiva y diferenciada en cuanto a su contenido, no podía eludir el *factum* de la resistencia, que él reconocía como *eros*. Un *factum* poderoso, eterno, controlable en lo relativo pero invencible en lo absoluto.

A Hegel, el menos platónico de los filósofos, le ocurrió algo similar. Había diseñado una ontología según la cual el fin intrínseco, inmanente, de las instituciones civiles que conformaban la sociedad civil, es el

Estado, tal que el sentido de la existencia de las primeras consistía en ser un momento del devenir del Estado; y, desde tal tipo de ontología, el desajuste, la contraposición, la resistencia en su relación es impensable. Ahora bien, la experiencia mostraba a diario lo contrario, que el conflicto estaba activo; y por eso recurría Hegel a predicar la subsunción de lo particular en la universalidad del Estado, y tal relación implicaba la necesidad de subordinación de lo particular a lo universal, lo cual legitimaba la coacción exterior. Es decir, el mero hecho de recurrir a la subsunción parece implicar el reconocimiento de que la decisión del soberano es exterior y contrapuesta al ser inmediato de la sociedad civil, y, por tanto, que la ley del estado ya no es un universal concreto inmanente en las instituciones particulares, que aportara a las instituciones el sentido de su existencia, algo así como su alma. El recurso a la subsunción -en cuanto introducía la diferencia, y por tanto la resistencia, la oposición, entre las instituciones y el Estado- expresaba el fracaso de la ontología de la inmanencia hegeliana; pero, además, ese recurso a la subsunción para garantizar la unidad y el orden en la reproducción de la totalidad mostraba que la hegemonía del universal se ejerce y manifiesta como violencia o coerción sobre las partes subsumidas.

Por otro lado, y descubierta la *diferencia* que cuestiona el desarrollo inmanente, recurrir a la subsunción para explicar la relación entre Estado y sociedad civil suponía también que el desarrollo de la sociedad civil, subsumida pero resistente, con su diferencia, con su unidad y destino propios, con esencia diferenciada...; el desarrollo de la sociedad civil, digo, no pasa por el despliegue de la esencia de esta sociedad civil, sino que pasa por la negación de la misma, al instrumentalizarla y subordinarla a la realización de la esencia del Estado. En definitiva, que lo subsumido, en tanto subsumido, carece de esencia propia efectiva, silenciada bajo la dominación del Estado. La subsunción, de este modo, muestra su verdadera forma, que sería la imposición por la fuerza, desde el exterior, de un universal abstracto, al que han de subordinarse los particulares (las instituciones civiles), por mediación de los poderes, ejecutivo, legislativo,

judicial y policial), del Estado. Hegel así lo explicita: “Esta tarea de subsumir [bajo la decisión del monarca] se halla comprendida en el Poder Ejecutivo, que abarca además los poderes judiciales y de orden público; éstos se refieren directamente a lo particular, es decir a la sociedad burguesa, y hacen valer en los fines de ella el interés general”<sup>45</sup>.

En este enfoque, en este tratamiento de la subsunción, Hegel está usando el concepto de modo habitual y tópico, según el esquema inclusión-subordinación de lo particular a lo universal. Por tanto, aunque no insista en este aspecto, pone de relieve que la dominación siempre está implícita en la subsunción, que la subordinación siempre está presente, siempre padecida por lo subsumido. Y si hay dominación, aunque la crítica no se centre en ello enfáticamente, es porque hay resistencia, y ésta simplemente anuncia la diferencia ontológica en el seno de la relación de subsunción. El problema teórico en Hegel, pues, aparece como dificultad de conciliar su ontología general, centrada en la determinación inmanente a la totalidad, con ésta otra ontología propia de la perspectiva de la subsunción, y que en especial exige la diferencia, la distinción de esencia, entre el contenido y la forma de la subsunción, entre lo subsumido y lo subsumiente.

Nótese bien, insisto, pues es muy importante, la distinción entre esta ontología que Hegel nos está enunciando y su ontología política general; son dos ontologías contrapuestas, imposibles de conciliar dialécticamente. En su ontología política general, desde ella, la relación entre Estado y sociedad civil se deja ver como proceso inmanente, sin distinción de esencia entre lo particular y lo universal; en ella el universal, el Estado, ya lo lleva la sociedad civil en sus entrañas, enquistado en su esencia; mejor aún, el Estado lo encarna la sociedad civil como su auténtica esencia, siendo su modo de ser un simple momento del ser del Estado, de su devenir Estado. En esa representación, la aparición y desarrollo del Estado es el destino que rige el despliegue de la sociedad civil, que es como el cuerpo sobre el que la forma Estado se va actualizando, desarrollando, llegando a ser. En esta representación el

---

<sup>45</sup> Hegel, *Filosofía del Derecho*, §287.



poder del Estado es el propio poder de la sociedad civil, como momento del mismo; y la hegemonía de lo universal no puede verse como dominación sobre lo particular, sino como realización de este particular, cuya esencia, como momento y cuerpo de lo universal, consiste en conseguir que éste llegue a su destino, realice su concepto.

Desde esta ontología política general, a mi entender, no se puede hablar de subsunción; ésta requiere, instituye, otra ontología, otra manera de representar la realidad, otra manera de manifestarse esta; otro modo de ser. Por tanto, cada una de estas ontologías exige ser definida con referentes propios. La ontología política general hegeliana, y intentamos enunciarla desde la subsunción, nos llevaría a hacer un uso sin duda extraño de este concepto, pues exige pensar un modelo de “subsunción sin dominación”, que, ciertamente, parece una *contradictio in adiecto*. En resumen, el maestro de Stuttgart enuncia y defiende la subsunción de la sociedad civil en el Estado y describe que la primera nace y se desarrolla por mediación de su sumisión a la forma estado, siendo el dominio de éste la determinación exterior de su existencia. Así formula Hegel un concepto de subsunción al uso, aplicado a la teoría social; un concepto que implica una ontología que, *prima facie*, parece contradictoria con la ontología que funda todo su sistema. Y esto implica un problema teórico muy relevante, que no pasó desapercibido a la crítica marxiana. Por esta vía, como veremos enseguida, se introduce Marx a la problemática de la subsunción, al uso de la misma en la filosofía hegeliana del derecho, que serviría de túnel para tomar contacto con la economía, territorio donde efectuará el abordaje definitivo. Pero antes de iniciar el análisis de la posición marxiana profundicemos la lectura del texto hegeliano que le servirá de guía.

3.5. Ya en el §287 de la *Filosofía del Derecho* nos dice Hegel que las resoluciones del soberano actúan como principio de los “fines comunes”<sup>46</sup>. No, no dice que determinen los “fines individuales”, que

---

<sup>46</sup> “De la decisión se distingue el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del soberano; en general, el desarrollo y la vigencia de lo ya decidido, de las leyes, de las disposiciones legales,

actúen como principios, suyos; dice que el soberano determina los “fine comunes”; esta clarificación es relevante, pues no plantea la relación entre el *universal* y el *particular individual*, sino entre el *universal* (aquí el Estado) y unos particulares a su modo universales, los que Hegel llamaba *universales concretos* (las instituciones de la sociedad civil). Por tanto, aquí, en el universo de determinación del soberano, los sujetos no son los individuos, son las instituciones. En consecuencia, la subsunción se da entre éstas y el Estado, entre los fines comunes de colectivos locales particulares y el fin universal de la nación. Y esta relación es, ciertamente, de subsunción, pues sólo tiene sentido en un supuesto ontológico de diferencia y resistencia. En la decisión del soberano quedan subsumidos los diversos poderes (ejecutivo, legislativo, judicial y de policía u orden público), todos ellos particularidades de la sociedad civil, todos subordinados al bien de ésta y, por su mediación, al bien general. Pero el camino de la determinación no es lineal, continuo, fluido, tal que el bien de lo particular sea tal si y sólo si es bien para el universal, y a la inversa. Si así fuera no habría subsunción; una subsunción sin resistencia es una pseudo-subsunción; si se prefiere, un momento de la categoría que no expresa su pleno desarrollo.

En el §288 nos describe abiertamente la relación entre el Estado y la Sociedad Civil, aquél como reino de lo universal en-sí y para-sí<sup>47</sup> y ésta como dominio de lo particular, exterior a lo universal. Nos dice que los intereses comunes, generales son introducidos en la sociedad civil desde fuera de ella, desde el Estado; pero también que los intereses particulares activos en la sociedad civil “tienen su administración en las corporaciones de la comunidad y de los demás oficios y clases, y en sus magistrados, prebostes, administradores, etcétera”<sup>48</sup>. Y esto es muy importante, pues nos permite ver cómo las ontologías aparecen y tienen sus efectos en la práctica política. Veámoslo.

---

de las instituciones existentes para los fines comunes, etcétera. Esta tarea de la asunción en general contiene en sí al poder gubernativo, en el cual están comprendidos el poder judicial y policial, que más directamente tienen relación con la particularidad de la Sociedad Civil y mantienen en estos fines el interés general” (*Ibid.*, §287).

<sup>47</sup> Así lo define en el §256

<sup>48</sup> *Ibid.*, §251

Hegel es consciente de que los asuntos gestionados y vigilados por las diversas corporaciones civiles tienen una doble determinación: de una parte, la determinación particular, el carácter privado de la propiedad y de los intereses de estas esferas particulares; de otra parte, la determinación universal, la subordinación de este ámbito de la sociedad civil a “los intereses elevados del Estado”. Por la primera, por su particularidad, la autoridad de los magistrados que las gobiernen ha de depender de “la confianza de sus camaradas de clase y de los ciudadanos”, cuyos fines, necesidades e intereses representa y defiende; por la segunda, por su universalidad, dichos magistrados han de representar los intereses universales, comunes a todas las corporaciones particulares y a la totalidad de la nación. Ese *doble servicio*, a los particulares y a lo universal, que requiere una *doble legitimación*, la confianza y aprobación de los conciudadanos y la coherencia con la razón de Estado y, si queremos, con la razón universal de la humanidad, hace que, en la provisión de estos puestos, funciones y cargos institucionales se recurra “a una mezcla en la elección común de estos intereses habientes y de una máxima ratificación y determinación”.

En nuestros días, cosa obvia, ese problema sigue abierto y la herida no parece cicatrizar nunca: de un lado, reconocemos en concreto en nuestras democracias el derecho de la particularidad (de los partidos a las instituciones locales), y vemos lógico que defiendan sus programas e intereses particulares; pero, al mismo tiempo, les exigimos en abstracto que guíen sus prácticas y sus consciencias por el bien común, por los intereses generales. Incluso, en nuestra situación histórica particular y concreta, en los estados incluidos, subsumidos, en la Unión Europea, reaparece la contraposición: estados que en su esencia representan lo universal (lo común a los individuos en su interior) devienen en el exterior (como socios particulares del club UE) defensores de particularidades que, en defensa de su particularidad, se enfrentan a otros estados y a la forma supraestatal que los subsume. Si pensamos estas circunstancias, estos fenómenos, tendremos una buena vía para comprender la

importancia del concepto de subsunción con que nos representemos esa realidad.

En el párrafo siguiente de la *Filosofía del Derecho*, el §289, nos lleva al centro de la cuestión; y lo hace nada más y nada menos que planteándonos el “misterio del patriotismo de los ciudadanos” y descifrándolo en clave de identificación entre lo particular y lo universal, entre los intereses de la sociedad civil y del Estado. Es tan esclarecedor que no me resisto a recoger el pasaje en su integridad, aunque sea en nota a pie de página, para facilitar su lectura de corrido<sup>49</sup>, y así tener presente la argumentación en el análisis.

Destaca en el mismo la descripción de la sociedad civil como esfera de diversos tipos de conflictos: de los conflictos de los individuos privados entre sí, los que se dan “entre lo individual y lo particular común”, y, en fin, los conflictos de todos ellos, los individuales y los comunes, contra el Estado universal, contra “los más elevados puntos de vista y mandatos del Estado. En una estructura federal, una nueva subsunción ahora bajo la forma federal, habríamos de multiplicar esos conflictos en todo tipo de combinaciones. En esa lucha hobbesiana de todos contra todos, está presente la “insociable sociabilidad”, que diría Kant; su aparición viene de

---

<sup>49</sup> “El sostener el interés general del Estado y la legalidad en esos derechos particulares y reconducir éstos hacia aquél, requiere preocupación de parte de los delegados del poder gubernativo, de los empleados ejecutivos del Estado y de los más altos empleados influyentes (como constituidos colegiadamente), los cuales coinciden en las supremas culminaciones que conciernen al monarca. Siendo en general la Sociedad Civil el campo de lucha de los intereses privados individuales contrapuestos, se sigue también que sea aquélla la sede de los conflictos entre lo individual y lo particular común, así como además de lo individual y lo común contra los más elevados puntos de vista y mandatos del Estado. El espíritu corporativo, que surge en el derecho de las esferas particulares, se transforma en sí mismo también en el espíritu del Estado; porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares. Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos, los cuales conocen al Estado como su sustancia, ya que mantiene sus esferas particulares, el derecho y la autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu corporativo, puesto que directamente contiene el enraizamiento de lo particular en lo universal, radica, por lo tanto, la profundidad y la fuerza que el Estado tiene en el sentimiento. La administración de los asuntos de la corporación por medio de sus propios prebostes, puesto que ciertamente ellos conocen y tienen ante sí sus peculiares intereses y negocios, será frecuentemente inepta, ya que conocen más imperfectamente las más lejanas condiciones y los puntos de vista generales: a lo que, además, contribuyen otras circunstancias, por ejemplo: el estrecho contacto privado y la igualdad de los prebostes con los que deben ser sus subordinados, sus múltiples dependencias, etc. Esta esfera propia puede, empero ser considerada como ensamblada al momento de la libertad formal, en la cual el conocer particular, el resolver y el cumplir, así como las pequeñas pasiones y presunciones, tienen un campo para moverse; y tanto más cuanto es menor el valor intrínseco del asunto, que de esa manera es arruinado o cuidado menos bien, con dificultad; aunque penoso, tiene importancia para lo universal del Estado, y tanto mayor, cuanto más el cuidado fatigoso o insensato de tal negocio de poca monta está en relación directa con la satisfacción y la opinión en sí, que resultan de ello” (Hegel, *FD*, §289)

la mano del “espíritu corporativo”, cuya mediación entre lo particular y lo universal es decisiva y genuina. El espíritu corporativo, al fin una figura del Espíritu, es *particular* en su esencia, pero tan antiindividual como antiuniversal; no procede de las zonas nobles de la razón o del derecho, sino de los terrenos fangosos de la lucha por la vida donde se enfrentan y concilian intereses. Los seres humanos, enfrentados entre sí y con los otros en sus egoísmos, constatan que es mejor jerarquizar la enemistad, crear la unidad de lo común *ad intra* para dominar la contraposición *ad extra*. El espíritu corporativo se manifiesta en el derecho corporativo, en la protección del *nosotros*, ese universal concreto cuya concreción se olvida tanto, tal que acaba pensándose como cerrado y definitivo, para siempre, cuando en realidad en sus formas más nobles, más libremente elegidas, suele ser abierto y reversible, agitado por el tiempo; los *nosotros cerrados*, densos y fuertes, en el fondo son determinaciones que se sufren, que se padecen; son “pasiones”, diría Spinoza; son cargas que se arrastran y que, a pesar de su calor y de su eficiente función de defensa, base de su esencia, expresan la debilidad humana, la escasez de emancipación. Sí, pensamos el *nosotros* como cerrado y definitivo, y también como final del trayecto, como finalidad que da sentido a la existencia; triste final del individuo ese que está basado en la pertenencia, en un modo de ser privado de cualquier otro modo de ser, clausurado en su identidad, que se constituye como autodeterminación por vía negativa, por rechazo de la exterioridad, de los otros, sin conciencia de que así se reproduce el aislamiento y el ensimismamiento.

Hegel dice con finura que, en ese viaje a lo universal, en el cual los *nosotros*, las diversas formas de las corporaciones, son momentos y no final de etapa, lo común “surge en el derecho de las esferas particulares”; ontológicamente optimista gracias a su dialéctica con reconciliación final, considera que esos universales concretos son escalones de la ardua pero esplendorosa subida a lo universal, pasos en el ascenso de los individuos hacia el espíritu universal, hacia un *nosotros* universal. El espíritu objetivo, a través de su figura particular y particularista de espíritu corporativo, “se transforma en sí mismo también en el espíritu del Estado”. Y esa

transformación no es gratuita, no es contingente, no es un fin o un destino exterior puesto desde el exterior; ni tampoco es una iluminación del espíritu que al fin descubre la eminencia de la universalidad. Se trata, simplemente, de que el espíritu corporativo, buscando su particularidad, tratando de perseverar en su ser, constata que la mejor forma de satisfacer su egoísmo es haciendo suyos los fines universales, identificando su destino con el de los otros y el de la totalidad. Es el fundamento del pacto social, que con diferentes descripciones definieron Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, por poner modelos bien diferenciados. Hegel lo dice así de simple: “porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares”. Y añade, “Este es el misterio del patriotismo de los ciudadanos, los cuales conocen al Estado como su substancia, ya que mantiene sus esferas particulares, el derecho y la autoridad, así como su prosperidad”. El Estado es substancia cuando las instituciones y corporaciones, los universales concretos, son vistos como forma donde la vida individual es posible, como única forma de ser posible la vida individual; el patriotismo así aparece como defensa de uno mismo, defensa del Estado como una manera de ser individuo. Este Hegel tiene poco que ver con el liberalismo al uso.

No es extraño que Hegel concediera a las corporaciones un papel extraordinario, de mediación necesaria, en el avance del espíritu hacia la universalidad; en ellas los hombres aprenden a ser *nosotros*, aprenden a ser colectivos y comunitarios. Es en las corporaciones del mundo del trabajo donde el interés del obrero deviene gremial, corporativo, sindical, común y, en el límite, conciencia de clase, que dirá Marx. Y es en las corporaciones civiles donde los individuos devienen seres culturales, comparten universales concretos, que, aunque particularistas y enfrentados, son la mediación y el lugar de tránsito a su destino final, el acceso a la humanidad, su universal específico. De ahí la belleza de la idea hegeliana que afirma que “la cultura es el camino a lo universal”; que no designa sólo, aunque también, el camino del espíritu al conocimiento de lo universal, sino el camino que nos universaliza, que nos hace compartir valores, conocimientos, experiencias comunes, sufrimientos

compartidos, en definitiva, que nos constituye como seres movidos por determinaciones sociales compartidas, que hasta Platón, poco sospechosos de prehegeliano, llamaba “comunidad de alegrías y penas” al referirse a la ciudad. En definitiva, el Estado avanza por mediación de las corporaciones, donde lo particular y lo universal están enraizado en sus dos extremos; es el lugar en que se juega el Estado, donde éste encuentra y contacta con “la profundidad y la fuerza” del sentimiento.

Pero los medios (instituciones, corporaciones, cultura, formas diversas de los universales concretos) no sólo son medios; en sí son momentos de la substancia, figuras de la particularidad que cultiva lo común, pero se resiste a lo universal. Los universales concretos tienen siempre el inquietante rostro jánico, a un tiempo *mediaciones* hacia la bella universalidad y *modos de ser* que ignoran su carácter transitorio, de meros momentos de la idea, y propugnan por su propia sobrevivencia, por cristalizar como ser específico, diferenciado y enfrentado a los demás y al destino común de todos. Las corporaciones son lugares de lucha del espíritu. Por eso nos advierte Hegel de la importancia de los “prebostes”, de los dirigentes de las corporaciones, de los altos funcionarios, de las magistraturas; de ellos depende en gran manera que el Espíritu avance hacia la universalidad o se estanque en la particularidad corporativa o estamental.

Anotemos la lección: el fin no está decidido, el futuro no está escrito. Optimismo filosófico, pues, aunque Hegel sea pesimista respecto a la vida política, la de su tiempo, porque el *eros* platónico es aquí *hybris* de la particularidad : “La administración de los asuntos de la corporación por medio de sus propios prebostes, puesto que ciertamente ellos conocen y tienen ante sí sus peculiares intereses y negocios, será frecuentemente inepta, ya que conocen más imperfectamente las más lejanas condiciones y los puntos de vista generales: a lo que, además, contribuyen otras circunstancias, por ejemplo: el estrecho contacto privado y la igualdad de los prebostes con los que deben ser sus subordinados, sus múltiples

dependencias, etc.”<sup>50</sup>. Ya veis, los problemas de siempre, los mismos problemas de siempre, que Hegel representa como resistencia de la particularidad para aceptar disolverse y formar parte de la marcha hacia la universalidad; formulación que puede parecer abstracta, pero que desgraciadamente es descriptiva, terriblemente descriptiva del ayer y del hoy.

En todo caso, en su filosofía sólo cabe un pesimismo fenoménico, de coyuntura; en la perspectiva histórica los momentos aparecen como lo que son, momentos de tránsito; y la sociedad civil como lo que es, figura histórica incompleta del Estado. Podríamos pensar que es ahí, en el fenómeno donde se dan las diferencias y contradicciones, no así en la esencia; pero esta dualidad rígida casa mal con su ontología, y falsearíamos a Hegel, para quien el fenómeno, ciertamente, es fenómeno, pero fenómeno de una esencia, manifestación de ésta; el fenómeno no es mera apariencia de ser, sino que es aparición del ser; por tanto, es ser, ser sin condiciones, realidad que se deja mostrar en ese espejo encantado tejido con los conceptos. El fenómeno es ser, sí, y en rigor *ser absoluto* en su condición de momento de lo absoluto; el fenómeno es el aparecer de la esencia, aunque no aparezca *qua* esencia. Por eso el fenómeno es la vía de acceso del conocimiento a la esencia; por eso el fenómeno es conocimiento, y conocimiento de lo absoluto, pues sólo lo absoluto puede ser conocido. ¿Qué si no? ¿No se juegan en el mismo acto el ser y el pensar?

En cualquier caso, y regresando a nuestro problema, la vida civil ha de ser gobernada desde abajo; y la vida civil, aunque siempre es concreta, tanto para conocerla como para gobernarla “debe ser repartida en sus ramificaciones abstractas, las cuales son tratadas como centros diferentes por las autoridades peculiares”<sup>51</sup>. Debe ser pensada y gobernada en su

---

<sup>50</sup> Hegel, *FD*, §289

<sup>51</sup> “En la tarea del gobierno existe, igualmente, la división del trabajo (§198). La organización de las autoridades tiene la función normal, pero difícil, de que la vida civil sea gobernada concretamente desde abajo, en donde ella es concreta; pero esta tarea debe ser repartida en sus ramificaciones abstractas, las cuales son tratadas como centros diferentes por las autoridades peculiares, cuya actividad desde abajo, como en el sumo poder gubernativo, converge de nuevo en una ojeada concreta” (§290).



día a día y conforme a su particularidad, pero también debe pensarse y gobernarse conforme a la universalidad. Y, de este modo, Hegel nos deja planteado el problema que verá Marx: si la vida de la particularidad, de la sociedad civil, subsiste en el estado, que es su substancia, ¿cómo puede aparecer en su seno la diferencia de fines entre la substancia y los modos? Si la relación universal-particular es absolutamente inmanente, ¿cómo puede aparecer la diferencia y exterioridad? En el fondo estas son las cuestiones que ponen en marcha la reflexión de Marx.

#### *4. La subsunción en el Marx filósofo.*

Como en tantas cosas, al rastrear el uso marxiano de la subsunción hemos de remontarnos a Hegel, que siempre nos aparece en sus orígenes; aunque, como he dicho, a veces los orígenes ya incluyan los obstáculos a salvar. Por eso he expuesto en el apartado anterior la posición de Hegel sobre la subsunción, a la que recurre ni más ni menos que para pensar el problema más importante de la teoría política, el del Estado como universalidad y su relación de subsunción con la sociedad civil en tanto reino de la particularidad; y lo he centrado consciente e intencionalmente en los textos y pasajes que comenta Marx, para así tener el presente el contexto de su reflexión.

Quiero señalar de entrada que, a mi entender y por atractiva que sea, no puede hablarse de que haya una contraposición clara tipo Hegel *versus* Marx en este debate sobre la subsunción política; hay diferencias, claro está, pero en esencia sus respectivos usos de la categoría son bastante parecidos y compatibles. O sea, Marx, el “joven” Marx, el Marx “filósofo”, no va mucho más allá de Hegel en el desarrollo de la categoría, aunque percibimos algunos progresos; lo que sí se aprecia intensamente es una mayor incomodidad con su uso, un imperante querer ir más allá del concepto hegeliano. Su crítica no incluye una alternativa convincente en positivo al concepto de subsunción y a su uso, pero de su denuncia de un doble sentido del término en el texto hegeliano, de su identificación de una contradicción entre ambos sentidos, y especialmente de su rechazo a la jerarquía que a su entender Hegel había establecido entre ellos, se

puede extraer que apunta más allá, que quiere ir más allá, que su reflexión le está exigiendo ya un concepto más desarrollado; y, hasta cierto punto, se puede prefigurar la dirección a la que apunta.

A fuer de ser precisos, he de decir que aquí esa tendencia no es obvia, no es transparente, pero sin duda está apuntada, o al menos insinuada, y en todo caso hay síntomas que empujan a sospechar la presencia de esa búsqueda. En todo caso, cuando posteriormente Marx aplique la subsunción a los objetos económicos, donde los desarrollos de la categoría serán más manifiestos, encontraremos *a posteriori* la luz que aquí escasea y que nos permite releer con más claridad esta crítica a la posición hegeliana y encontrar que allí estaba la preocupación que sospechábamos, pero se nos escondía.

Podemos decir que el primer encuentro de Marx con la categoría de subsunción se da aquí, en esta obra que dejó inacabada e inédita, su *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Marx aporta escasa teorización sobre la categoría, a pesar de afrontar el problema de manera muy crítica frente al uso hegeliano de la misma; se limita a poner de relieve el uso confuso y contradictorio que, según él, hace Hegel de la subsunción, y a instrumentar la crítica a las insuficiencias y a los efectos derivados; y esa impostación basta para que, como digo, queden esbozados, aunque sea en hueco, o en negativo, los derroteros por donde irá su posterior reflexión.

Obviamente, si estas observaciones críticas son especialmente interesantes se debe al lugar donde Hegel ha planteado el problema, un lugar teórico realmente estratégico: el de la relación entre la sociedad civil y el estado<sup>52</sup>. Lugar relevante y estratégico, donde se decide la posibilidad de pensar realmente la esencia del Estado universal hegeliano, en el que Marx ya vislumbra el Estado de los derechos del capitalismo; lugar teórico de importancia equivalente a la elegida por Marx al echar mano de la subsunción en el dominio de la economía, como veremos, nada menos que para cerrar el concepto de capital. En rigor Hegel ha puesto en

---

<sup>52</sup> Hegel, *FD*, §§ 287-290.

escena la subsunción política en su forma general, que no es otra que la *forma estado*, y Marx hará lo propio con la forma de subsunción en el espacio económico, la *forma capital*. Y no me parece una extravagancia pensar que del mismo modo que Hegel necesita la subsunción, y echa mano del concepto, en la teoría política para pensar el Estado, por semejantes motivos Marx hace lo mismo en la teoría económica para pensar el Capital; pues si apasionante es pensar la relación entre el Estado y la sociedad civil e interesante la conveniencia de pensarla como subsunción, le iguala y le supera en interés y apasionamiento pensar la relación entre proceso de valorización y proceso de trabajo, y, en especial, pensarla como subsunción, ya que en el capitalismo, mientras el capital sea dominante, hasta la forma estado ha de estar subordinada a la forma capital. Por eso, porque este paralelismo puede ser sugerente, he querido señalarlo antes, anticipadamente, describiendo la posición hegeliana con Marx aún en la distancia; pero ahora, en el origen de la historia, para poder plantear con cierto rigor la posición crítica de Marx ante Hegel, conviene tener presente la posición de éste que acabo de exponer apenas unas páginas más arriba.

4.1. Marx comienza su revisión de la teoría hegeliana de la subsunción con una crítica tópica y de corte empirista, pues viene a reprochar a Hegel que aplique una categoría filosófica a procesos sociales objetivos y quiera someter éstos al dominio del concepto. Estas carencias o efectos perversos del concepto ya eran bien conocidos, especialmente por Kant y a partir de él, pero la respuesta de los filósofos alemanes, menos atados al empirismo, aunque sólo fuera por las amarras del criticismo, era rotunda, y venían a decir a los empiristas antimetafísicos, simplificando la posición de éstos: “muy bien, adelante valientes, piensen ustedes sin conceptos”. Del mismo modo que el miedo a los riesgos de la vida nos impide vivir, como solía advertir Hegel, el miedo a los efectos del concepto (dogmatismo, abstracción, idealismo) nos impide pensar. En cualquier caso, esta crítica tópica, filoempirista, que perdura en nuestros

días, no es nada original; está ahí, y hemos de afrontarla, pero no debiera deslumbrarnos y distraernos, no es la crítica principal.

En paralelo Marx pone en escena otra vía crítica, más profunda y sugerente, que en lugar de apuntar al método o la epistemología apunta directamente a la ontología. Recordemos que está reflexionando sobre los comentarios de Hegel respecto a la posición de Montesquieu, y que de entrada elogia al maestro de Stuttgart por haber sido quien mejor había visto la dependencia de las leyes, incluidas las del derecho privado, respecto a la idiosincrasia de cada estado<sup>53</sup>. Es decir, el centro de la reflexión es la relación de dependencia, subordinación y adecuación entre la sociedad civil (que en el marco jurídico político se expresa en el derecho privado) y el estado. Y Marx aprecia aquí, insisto, en el tratamiento de esta cuestión esencial de la relación de dependencia entre la sociedad civil y el estado, ciertas debilidades de la filosofía hegeliana. En el tratamiento que hace Hegel del problema encuentra Marx, como ya mencioné, una doble relación de subsunción, entendida como doble relación de subordinación entre sociedad civil y estado; doble relación, entiende, que además no está bien diferenciada, que aparece un tanto confusa, e incluso contradictoria, y que, en consecuencia, impide una alternativa consistente a la propuesta planteada; impide pensar con claridad y coherencia la relación política constituyente, con más precisión, la relación de subsunción política como constituyente del estado.

Por un lado, dice Marx, Hegel establece una relación “intrínseca”, immanente; una relación ontológica de identidad, tipo esencia-fenómeno, entre el estado y la sociedad civil. En base a ella, Hegel subsume (subordina) el derecho privado y las instituciones de la sociedad civil en el estado, que aquéllas tienen como fin immanente, pues es su condición absoluta de existencia. Es decir, el ser de la familia, o el de la sociedad civil, el de las diversas corporaciones y poderes, en la medida en que estas instituciones sólo realizan su esencia en el estado, aspiran a él conforme a su concepto; no pueden no aspirar al estado porque tienen a éste como fin intrínseco, immanente, y no ya por mera prescripción jurídica

---

<sup>53</sup> Marx, *CCFDH*, §260.

formal o deber moral. Por tanto, la función de estas instituciones civiles está naturalmente subordinada a la realización del estado, del que dependen en su esencia y en su existencia; tienen al estado como condición de posibilidad de ser y de existir de forma plenamente desarrollada; en el fondo mantienen con el estado una relación tipo substancia-modos. Conservar el estado es su manera de subsistir, sacrificarse por el estado es su modo de luchar por su propia existencia; en definitiva, hacer posible el estado, sacrificándose al mismo, es su forma propia de hacerse posibles a sí mismas, de reproducir su modo de ser.

Entre el estado y las instituciones civiles hay una relación de subsunción ontológica, semejante a la que se da en la epistemología entre los conceptos; en Hegel, y es lo que advierte Marx, las instituciones civiles forman parte del estado, del mismo modo como un órgano corporal constituye el cuerpo del ser vivo; incluso la sociedad civil, la vida *fuera* de estas instituciones, en el fondo expresan un momento del desarrollo del estado, el momento que Hegel llama del “Estado exterior”, momento de la escisión de la vida en política y privada, que se corresponde con el capitalismo, pero también con la consciencia moral kantiana, expresión del desgarramiento entre deber y deseo. Estas escisiones se superarán en la reconciliación del momento final, en el estado racional, universal, que corresponde a una conciencia ética sin desgarramiento de las contradicciones.

Pero, volvamos a Marx, que encuentra en Hegel dos figuras de la subsunción. Junto a esa relación de subsunción inmanente, de identidad ontológica, derivada de que las instituciones locales llevan en su interior el Estado como su telos, como su verdad, Hegel también establece entre sociedad civil y estado otro tipo de vínculo, en este caso un vínculo exterior, de subordinación, lo que llama “necesidad externa”. Según esta segunda relación, la existencia de las “leyes” e “intereses” de la familia, las corporaciones y la sociedad, en tanto su existencia es distinta pero dependiente del estado, -dependencia exterior, física, de sobrevivencia- tienen que subordinarse a éste, y ceder en caso de conflicto, ante las

“leyes” e “intereses” del Estado<sup>54</sup>, como lo particular a lo universal. En consecuencia, esta relación externa, basada en la indigencia ontológica de las figuras de lo particular, en su necesidad de lo universal para la subsistencia, impone otra vía de subordinación, determina otra forma de subsunción de la sociedad civil en el estado, que provisionalmente y a efectos analíticos llamaremos *subsunción transcendente*, o con transcendencia, con exterioridad, fuera de la inmanencia.

Para ayudar a clarificar el planteamiento del problema de la doble subsunción, y dado que la misma bien pudiera ser una ilusión por indigencia de la categoría -es decir, la posibilidad de que una vez desarrollado y afirmado el concepto de subsunción una de las dos relaciones pudiera quedar desahuciada, no reconocida como relación de subsunción-, a efectos analíticos nos retrotraeremos a la distinción entre dos tipos de relaciones de inclusión, según que el universal y el particular tengan la misma esencia (la esencia del universal), relación inmanente, o que entre ambos haya diferencia de esencia, manteniéndose exteriores. Es decir, distinguimos entre *inclusión con inmanencia* entre los términos e *inclusión con exterioridad* entre ellos. Si quisiéramos establecer la distinción equivalente en el campo fenoménico, tendríamos que hablar de una *inclusión orgánica*, propia de la relación entre el cuerpo y sus órganos, e *inclusión mecánica*, relación convencionalmente instrumental. Por encima de los nombres y de los modelos, lo que hemos de cuidar son los conceptos: en el primer tipo de inclusión entre lo universal y lo particular no es posible pensar la resistencia ni la contraposición, a no ser como anomalía o disfuncionalidad fenoménica, y por tanto como accidental y contingente; en el segundo tipo, en cambio, la resistencia no sólo es posible, sino constante y necesaria; también la contradicción es potencialmente constante, aunque pueda no estar activada.

Puedo anticipar, para ampliar la perspectiva del análisis, que la inclusión con inmanencia u orgánica no deberíamos considerarla una relación de subsunción, reservando esta denominación al segundo tipo, la inclusión con exterioridad, con transcendencia, mecánica o instrumental.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, §69.

De este modo ganaremos claridad en el análisis y, sobre todo, salvaremos el principio práctico que ha de estar presente en la elaboración de una categoría, a saber, que represente bien la realidad, que recoja su contenido. Y para representar la relación entre el estado y la sociedad civil, entre lo general y lo particular en este dominio de la realidad, no basta con hablar de dominación o subordinación, hay que reflejar las cosas desde la otra orilla; y desde esta otra orilla, lo que se ve es el otro lado del espejo, las espaldas de la subordinación y la dominación, o sea, la resistencia y la rebelión de lo subsumido, la lucha contra la determinación impuesta, el movimiento de las contraposiciones, su rechazo contra la sumisión. La categoría de subsunción ha de contener también el envés del dominio y la hegemonía, o sea, la subversión y la alternativa, real o potencial.

Si reservamos el concepto de subsunción para este tipo de inclusión con exterioridad o transcendencia, y la consideramos la inclusión propiamente subsuntiva, la otra, la que Hegel identifica a la ontología de la inmanencia, quedaría fuera de la subsunción. En ella no se resalta, ni aparece, la diferencia, sino la identidad esencial de fines y la absoluta conjunción de funciones entre lo universal y lo particular; todo lo contrario a la idea de subsunción que vengo defendiendo, según la cual la inclusión ha de ser pensada manteniendo la diferencia y la exterioridad de los términos, entre la forma y lo subsumido, y por tanto reconociendo la presencia de la resistencia a la determinación y la eventual transformación de dicha resistencia en contraposición. En consecuencia, las dos formas de subsunción que Marx ve en estos textos de Hegel podrían valorarse, desde esta distinción que acabo de establecer, como dos formas de inclusión, respectivamente inmanente y subsuntiva; la primera inclusión señalada por Marx no sería subsunción para nosotros, por carecer de diferencia y de resistencia; la segunda forma de subsunción, en cambio, sería para nosotros la subsunción genuina, que lleva en su seno las contradicciones que a su manera gestiona.

Quiero resaltar que la segunda relación de inclusión que Marx señala en Hegel, la propiamente subsuntiva, se basa en la posibilidad de que las

instituciones civiles y el estado, en una situación dada, tengan necesidades y fines diferentes. Y esto es lo complicado de pensar en el marco hegeliano, nos dice, pues el filósofo de Stuttgart defiende que la sociedad civil lleva en su interior el estado como fin, como determinación final. Pues ello nos lleva a la pregunta de ¿cómo y en qué condiciones se rompe ese vínculo ontológico identitario y aparece la posibilidad de que los intereses de la sociedad civil y del estado entren en conflicto?

Veámoslo recapitulando con calma. Hegel, a criterio de Marx, criterio a mi entender correcto, pone en juego una doble vía de subsunción, que yo prefiero llamar, por lo antes dicho, doble vía de inclusión; una doble vía en una misma relación, entre la sociedad civil y el estado. Por un lado, una subsunción inmanente, equivalente a la del cuerpo sobre sus órganos, en la que el fin del estado y de la sociedad civil y sus instituciones se identifican, pues ambas se juegan en la misma partida. En ella no es posible la distancia entre el elemento subsuntivo, más universal, y el elemento subsumido, más particular; tampoco hay diferencia ontológica substantiva o de esencia; en consecuencia, no puede haber contradicción entre ellos. Si ocasional y empíricamente apareciera la diferencia entre ambos, sólo expresaría que uno u otro término, o los dos, aún no son conforme a su concepto, que aún están en tránsito en el movimiento conflictivo de la historia; y si dicha diferencia o resistencia deviniera contraposición, debería leerse como una perversión funcional contingente. Por eso prefiero considerar esta relación como *inclusión inmanente*, y restringir el carácter de subsunción, de *inclusión subsuntiva*, al segundo tipo de inclusión, cuando entre el elemento incluido y el subordinado no hay identidad, sino que la relación incluye una diferencia ontológica de esencia, que garantiza la resistencia y, en el horizonte, la contradicción.

Pero, por otro lado -y aquí surge el problema al decir de Marx- Hegel parte de la primera relación de inclusión, la subsunción inmanente, sin presencia de la diferencia, y en ella misma da entrada a la segunda relación de inclusión, al segundo tipo de subsunción, haciendo aparecer en la primera la diferencia. Con este segundo tipo aparece la posibilidad, negada en el primero, de una distancia ontológica entre ambos términos,



o sea, aparece, como realidad o posibilidad, la diferencia y la contradicción entre ambos; y, en consecuencia, se nos revela la exterioridad entre ellos propia de la relación dialéctica. Con esta irrupción el vínculo ontológico identitario se disuelve; el estado y la sociedad civil parecen tener ahora cada uno su propio fin, aunque ocasionalmente coincidan, o aunque la subordinación imponga a su modo y medida la coincidencia. Pero su diferencia de esencias contiene finalidades diferentes, y para ello generan sus reglas, sus leyes, sus estrategias... que pueden entrar en conflicto.

Tenemos, pues, dos problemas. Uno, el de la *primera inclusión* de la sociedad civil en el Estado: inclusión que, dentro de una ontología de la inmanencia y desde el supuesto de la identidad de esencias, no puede ser pensada como subsunción; habrá inclusión, habrá subordinación, y ésta podrá llegar a ser absoluta, asfixiante, pero no será subsunción conforme al concepto que de ella hemos establecido. Otro problema es el de la *doble inclusión* entre dos términos, que implica la alteración de las esencias de los mismos, ya que en una relación se les supone identidad substancial y generación inmanente y en la otra se reconoce su diferencia y su exterioridad, aunque ésta quede enmascarada por la subordinación. De las dos, una, viene a decir Marx; las dos no caben en la misma ontología.

Pero las cosas no acaban aquí. En realidad, y por lo hasta ahora visto, nos acaba de aparecer un tercer problema, que apenas habíamos detectado. Me refiero al que introduce Hegel al decir, refiriéndose a la segunda "subsunción", que cuando aparece el conflicto -porque aquí sí que aparece-, las leyes e intereses de la sociedad civil y sus instituciones, es decir, su ser y su modo de existir, deben subordinarse, plegarse, a los del estado, como lo particular a lo universal. Y la gran cuestión problemática radica en este deber, en el fundamento de esa jerarquía, en definitiva, en la exigencia de subordinación que se revela como totalmente exterior y contingente. ¿Por qué la sumisión? ¿Cómo podemos pensar que la determinación ontológica, por vía de la inmanencia, no haya logrado el ajuste de fines entre el universal y el particular? ¿Por qué esta

sumisión y no la otra? ¿Cómo justificar que el orden de sumisión sea de la sociedad civil al Estado y no a la inversa si se ha hecho patente que la primera no lleva en su ser como determinación inmanente el Estado? Y ¿cómo esa sumisión? ¿Cómo conseguir desde la transcendencia la unificación de fines que no ha logrado mantener la fuerza de la inmanencia? Dada esa situación de desajuste, de contraposición entre ambos términos, ¿cómo compensar la impotencia interna, inmanente, del universal, con una prescripción coercitiva exterior que facilite aquello que ya no le pertenece, precisamente por exterior? Una cosa es reconocer que, *de facto*, por determinaciones ontológicas o por combinación de fuerzas fenoménicas, esa identidad de fines venga dada; y otra muy diferente, cuando no es así, y manifiestamente a veces no es así, fijar y justificar con coherencia de qué principio extraer la norma moral del “deber” ¿No equivale a restaurar en la segunda subsunción, por la pura violencia, la identidad de esencia entre sociedad civil y estado, cuyo fundamento se ha difuminado? ¿No se trata de volver a rescatar, desde la segunda figura, la primera, cuya impotencia para mantener la inmanencia y la identidad se reveló precisamente en la aparición de la diferencia, y con ella la contraposición, deviniendo segunda figura? ¿Por qué rescatar por la fuerza y desde el exterior un vínculo inmanente que se ha revelado, por su impotencia para mantenerse, no necesario, no ontológico, en definitiva, ilusorio? ¿Cómo justificar el regreso de la segunda a la primera figura, siendo aquella el efecto de la carencia de ésta? En fon, si esto es así, ¿cómo regresar a la ontología de la identidad desde la exterioridad, una exterioridad aparecida por la impotencia -y en ontología la potencia es perfección- de la identidad? Como se ve, excesivas preguntas a responder, excesivamente densas y complejas como para no sentir la tentación de desertar o, al menos, de dejarse mecer en la sospecha.

4.2. Lo cierto es que la lectura crítica que hace Marx de Hegel nos apunta hacia donde se dirigirá él mismo en su reflexión sobre la subsunción; o, en todo caso, así me lo parece y ello me lleva a reforzar mi compromiso de encontrar trazos del futuro en su presente forcejeo con

Hegel. No nos lo revela aquí, en este texto de la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde se mantiene en la crítica al maestro; en modo alguno podría hacerlo, pues no disponía del concepto, ni posiblemente se lo había propuesto. Pero siempre se dejan huellas del origen y el destino, incluso antes de iniciar el camino; algo siempre queda apuntado, aunque sea de forma indiciaria y de modo confuso. En esta perspectiva, con esta esperanza, me atrevo a postular que ciertos restos son signos del desarrollo futuro de la categoría de la subsunción. Comentaré algunos que encuentro en los párrafos de su crítica a Hegel que he seleccionado, aunque no excluyo otros, que podríamos extraer de un análisis más detenido de toda su obra.

En primer lugar, creo que, en esta crítica a Hegel, al subrayar su confusión o contradicción entre las dos formas de la subsunción, ya está operando una perspectiva nueva, abierta por Marx en sus escritos anteriores, y especialmente en *La cuestión judía*, sobre la relación entre sociedad civil y estado. La nueva perspectiva consiste en invertir la relación de inclusión, y por tanto de subsunción. En concreto, se trata de acabar con las representaciones mistificadas, efectos de la enajenación de la conciencia, que invierten en las representaciones de la realidad el orden y sentido de las determinaciones. En ese tiempo, él ya tenía la intuición, y estaba buscando el concepto, de que la sociedad civil no era el término incluido y subordinado, el término subsumido, y el estado el universal, la forma subsuntiva, sino al contrario: el estado, con su máscara de universalidad, era un simple instrumento al servicio de la particularidad, cuyo reino era la sociedad civil. Lo había dejado claro en los textos juveniles anteriores sobre la emancipación política y humana: el estado no puede emanciparse de la hegemonía de la particularidad; se libera de la sumisión religiosa instituyendo la libertad religiosa, el derecho a elegir religión, y entregándose a su defensa; se emancipa de la subordinación a la propiedad, instaurando la propiedad privada como derecho de los particulares, y subordinando cuerpo y alma a su reproducción. Su emancipación es ilusoria, cambio de vestuario, otra forma del mismo servicio: defensor de la religión y de la propiedad como

derechos sagrados del individuo. Esa es la emancipación que requiere y dicta la nueva sociedad civil capitalista; por consiguiente, la emancipación del estado era ficticia y dictada por la sociedad civil. El lugar de mando había que buscarlo fuera: anteayer, fuera de la religión; ayer, fuera de la filosofía; hoy, fuera del estado; mañana en la sociedad civil; y pasado mañana en el corazón de ésta, en la producción. ¿Y al día siguiente? En el sancta sanctorum de ésta, en la reproducción, en todos sus lugares, pero cada vez más afuera.

Creo, pues, que apuntaba hacia esa inversión, una revolución en la consciencia, en el orden del saber. El lugar hegemónico que ocupaba el universal ahora pasaba a ocuparlo la particularidad, que instalaba allí su reino; y, a la inversa, el estado universal ayer substancia y fin de la sociedad civil hoy se revelaba instrumento fiel y sumiso de la particularidad. La doble vida, que describe en *La cuestión judía*, la celeste ilusoria, común, universal, en el estado, y la terrena real, individual, particular, en la sociedad civil; una conforme a la esencia, pero vacía de sentido, y otra inesencial, vacía de comunidad. Por tanto, el tópico tradicional juego de la subsunción, universal-particular, no encaja; a no ser que lo universal sea una máscara de la sociedad civil, que necesita ocultar su esencia. Pero, en cualquier caso, el poder había cambiado de alojamiento; la nueva sociedad civil se le manifestaba a Marx como señora del estado. Si más no, el juego universal-particular se había revelado como un juego, en que lo universal y común, debilitado, era manejado por lo particular como posesión suya. La historia no podía ya presentarse como orden de la razón; era necesario buscarle una nueva lógica. Por eso digo que en esta crítica a Hegel aparecen muchas huellas del futuro.

Para Marx ya quedaba claro que el puesto de mando no estaba en el estado, sino en la sociedad civil. Una sociedad civil, ciertamente, desacralizada, no reducida al orden institucional, y menos aún a las normas y leyes que regían su funcionamiento, sino pensada básicamente como esfera de la economía y del trabajo; una sociedad ya desvestida de la túnica de universalidad con la cual cubrir sus desnudeces para exhibir

orgullosa el reinado de las particularidades. La particularidad, incluso la individualidad, puede exhibirse, tiene rango; la filosofía tardará siglos aún para elevar al trono a la “diferencia”, pero los dados estaban echados. En la intuición marxiana, esta nueva forma de sociedad civil era el elemento dominante, que imponía su finalidad, y que instrumentalizaba para tal destino al Estado y a las diversas corporaciones, todas ellas vistas como sobreestructuras; todas ellas instrumentales, exteriores y contrapuestas entre sí, mostrándose con fines unitarios, al servicio de la sociedad civil que seguía detentando la corona de lo universal, del bien común; y cuya eficiencia instrumental de su aparente subordinación pasaba por presentarse como espíritu universal en el dominio público (*esencia sin existencia*) ocultando que su dominio era lo privado (*existencia sin esencia*), en vocabulario jovenmarxiano.

No es aquí el lugar para entrar en el nuevo concepto de sociedad civil que estaba elaborando Marx y mediante el cual se iría separando de Hegel; un concepto nuevo, desplazado de la política -de hecho, Marx a partir de ahora hablaría poco y cada vez menos de la “sociedad civil”- hacia la esfera de la producción. Pero, en estos pasajes de su crítica a la relación que Hegel establecía entre sociedad civil y estado, podemos constatar que no le gustaba la jerarquía hegeliana, el orden de la subsunción, que otorgaba la hegemonía y sustantividad al estado en menoscabo de la sociedad; y de esta constatación podemos extraer, como síntoma o indicio, que ya apunta, aunque de forma abstracta y carente de mejor concepto, a invertir la relación. En definitiva, intuye que es el estado el elemento subsumido, subordinado e instrumentalizado, para conseguir los fines de la sociedad civil, reino de la particularidad y de la individualidad, que no aspira a la universalidad, sino a la reproducción de la particularidad, aunque de forma estratégica tenga que enmascarar su determinación tras su culto al estado, que sólo se pone por encima del bien y del mal -esa es su ficticia emancipación- para ejercer de guardián de las figuras particulares de ese mal; guardián de la libertad de los seres humanos para elegir sus dioses y sus demonios, o guardián de los derechos del individuo como límites y protección frente a los otros.

Guardián, por tanto, de una existencia aislada, fragmentada, contrapuesta, sin comunidad y, para Marx, sin esencia.

Si esta era la preocupación que Marx tenía en su cabeza en el momento de ajustar cuentas con la filosofía del estado hegeliana, se comprende que pusiera su punto de mira en la ontología y en su incompatibilidad con la doble subsunción. Y se comprende, en particular, su insistencia en la imposibilidad de explicar desde la misma la aparición de la diferencia de fines entre el estado universal y las corporaciones locales o particulares de la sociedad civil y, en definitiva, la aparición de la contradicción entre las instancias. Es curioso al respecto que Marx no explicita aquí la presencia de la resistencia, la necesidad de considerarla como intrínseca a la subsunción, como contenido de su concepto; pero, en todo caso, sin nombrarla, entiendo que está aludiendo a ella. Y es así porque, al poner el punto de mira en la diferencia entre ambas figuras de la subsunción, la identitaria-inmanentista y la diferenciada-exterior, la distinción entre ambas propuestas hermenéuticas y su contraposición quedan establecidas, precisamente, porque en la primera no hay ni puede haber diferencia substantiva y en la segunda ésta aparece *necesariamente*. Y aparece, precisamente, como *resistencia* de las corporaciones civiles particulares y de lo común entre ellas frente a lo universal del estado; es la resistencia de lo subsumido a la subsunción en el universal.

Marx no le critica a Hegel que relate y describa la primera; tampoco, es cierto, que dé entrada a la segunda, pues en Hegel la pluralidad de relatos sucesivos es una exigencia de la pluralidad de los modos de ser y aparecer de la realidad, que en ellos encuentra el cuerpo (lenguaje) adecuado, una exigencia del devenir histórico del ser de lo real; lo que le critica es que recurra a los dos, siendo incompatibles por responder a dos ontologías contrapuestas. La pluralidad de modos de ser, que justifica la diversidad de narraciones, no legitima los modos de ser contrarios: la lógica dialéctica no es la lógica cuántica, no hace suya la “superposición”. Pero el hecho de que, en este caso, no opte por dar primacía a la primera, la que considera realmente coherente con la ontología hegeliana, y por

rechazar la segunda, incoherente con ella, me parece un indicio de que busca alejarse de la ontología hegeliana (y en esa huida ya no cabría conservar la primera figura de la subsunción) y buscar otra donde sí pudiera estar alojada la segunda figura; buscar una ontología que reconociera y exigiera cierta diferencia y exterioridad entre los términos, un cambio en la lógica del universal-particular y cierta resistencia a la dominación del subsumido. Creo, en definitiva, que no es arbitrario pensar que Marx ya buscaba pasar de la *subsunción con identidad* a la *subsunción con resistencia*. Todo ello, lo reconozco, de forma indiciaria, un tanto confusa, sin transparencia de la consciencia; pero son restos e indicios del futuro que el caminante deja a su paso, y que el historiador ha de tener en cuenta.

Sin necesidad, ni posibilidad actual, de adentrarnos en la selva conceptual hegeliana, quisiera resaltar que esta segunda figura de la subsunción, sin fusión ontológica, está más cerca de la categoría que Marx busca o acabará por buscar, y que elaborará cuando lo necesite. Esa categoría a la que aludo no sólo debe incluir la presencia de la resistencia en las relaciones de la estructura social, sino que debe pensarse a sí misma como generadora de resistencias. Dicho con otras palabras, tal vez más fáciles de entender: la subsunción marxiana, como elemento de la realidad social, no puede estar exenta de la determinación dialéctica, ha de llevar en su seno la contradicción y ella misma ha de generar en algún momento resistencias y contraposiciones frente a otras formas subsuntivas que buscan la hegemonía social.

Pues bien, en esa dirección apunta su comentario crítico a la obra hegeliana, interesado en revelar la contradicción presente en esa distinción entre dos formas de subsunción en el palacio de la política. Marx manifiesta su sorpresa ante el texto hegeliano que, tras fijar el vínculo ontológico inmanente, intrínseco, que debería ser suficiente y definitivo para fijar la determinación y el movimiento social, propone otro, como un nuevo cinturón de seguridad, duplicando así la dependencia de la sociedad civil respecto al estado. ¿Qué necesidad tenía Hegel de esta duplicación, que en sí misma ya devalúa y cuestiona la fuerza del vínculo

ontológico immanentista? Con la primera basta, parece decir Marx; y, si no convence, se la niega y se pone la otra. Pero las dos no caben juntas en una ontología.

Por otro lado, asumiendo retóricamente las dos, a la hora de establecer su relación, su jerarquía, sus efectos recíprocos, la solución parecía cantada; Marx parece pensar que todos los argumentos están a favor de la primera figura, pues su mera existencia hace innecesaria y prescindible la segunda. Por eso se sorprende de que contemple las dos; y se sorprende más aún cuando Hegel se plantea el pseudoproblema de fijar el orden hegemónico entre ambas; y aún más, mucho más, cuando en esa jerarquía pone la segunda figura en el puesto de mando. Contra el sentido común, pero sobre todo contra la lógica hegeliana, Hegel subsume, así lo entiende Marx, la primera figura en la segunda; es decir, somete el *vínculo de necesidad interna* a la protección y cuidado del *vínculo de necesidad externa*, tal que la primera figura de la subsunción queda sumergida en la segunda. Por eso, tras su extrañeza ante la doble subsunción que hace Hegel, nos dice:

“Pero, a la vez, subsume esta dependencia -la ontológica, la de necesidad interna- bajo la relación de necesidad externa y le opone como su reverso la otra relación, en que el Estado es el fin inmanente de la familia y la sociedad burguesa”<sup>55</sup>.

O sea, le sorprende lo contradictorio de las dos “subsunciones”, de las dos representaciones que ofrecen, pues tras afirmar que el estado es el fin inmanente de la sociedad civil, no tiene sentido postular su diferencia y recurrir a una instancia externa para que ésta cumpla su fin, como si se tratara de un fin exterior. Y, además, le sorprende que Hegel haga depender el cumplimiento del fin inmanente de una ayuda exterior, o sea, de la contingencia de que dicho fin sea asumido por las instituciones como exterior a ellas, que ven su bondad o conveniencia y amen al estado. De ahí que llame la atención sobre un hecho realmente disonante con la filosofía de Hegel, a saber, que, tras distinguir ambas subsunciones, ponga la que se basa en la necesidad interna, más coherente con la ontología hegeliana, subsumida bajo la otra, bajo la

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, §68.



necesidad externa, que considera menos propia del hegelianismo. Y este hecho, esta consciencia marxiana de la contradicción hegeliana, es muy importante, pues Marx tiende a interpretarlo no como mera incoherencia del filósofo, cosa humanamente importante pero filosóficamente irrelevante, sino como una grave incoherencia de su sistema, en el sentido de que su ontología general no resiste el orden de la realidad, no puede representar la realidad, no es adecuada al objeto. Y esa conclusión empuja en la dirección a que antes aludíamos, a saber, hacia la puesta en crisis del reino de lo universal, que imponía la lógica de la inmanencia.

La subordinación de la sociedad civil al Estado, en clave de inmanencia, implica que la importancia de aquella es secundaria, ya que “su existencia depende de la del Estado”; todas las particularidades tienen su universal que les da el ser y el fin: el ser, pues les hace ser lo que son en cada momento; y el fin, ya que pone el sentido a su existencia. Por lo tanto, viene a exigir Marx en nombre de la coherencia, “la voluntad y las leyes del Estado son una necesidad para la *voluntad* y las *leyes* privadas”<sup>56</sup>; una necesidad interna, que no viene del exterior, que se genera en su propio movimiento de perseveración en el ser. Pero, claro está, si se acentúa la inmanencia, en el límite se comprende que decir que el estado es el fin de la sociedad civil, que las leyes de aquél son las de ésta, equivale a decir que el estado es el concepto, la idea de sí, de la sociedad civil; que el estado es la sociedad civil autoconsciente, *en-sí* y *para-sí*. Y esta es propiamente la idea hegeliana, conforme a la cual la sociedad civil aparece como un momento del desarrollo del estado (el momento del “Estado exterior”, que corresponde a su fase liberal); pero sería igualmente concorde con la idea hegeliana una descripción de la relación en que el estado apareciera como la sociedad civil desarrollada, en su forma definitiva; en este segundo relato, el estado, en su concepto y en sus determinaciones, no sería un fin transcendente que sirve de faro y autoridad al desarrollo de la sociedad civil, sino que se habría ido desarrollando como forma de la sociedad civil autodeterminándose, como ideal o concepto de sí misma. Ambos relatos caben en la ontología

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, §69.

hegeliana, pero en ninguno de ellos puede pensarse la contradicción entre sociedad civil y estado; sólo pueden aparecer escisiones contingentes entre los ritmos de la idea y del ser. Por tanto, seguramente Marx ya constataba que esa relación ha de ser repensada en un nuevo vocabulario, que aún no posee, pero que ya intuye donde ha de buscarlo, en la ciencia económica de su tiempo. Y, en la medida en que se afiance en esta perspectiva, avanzará en el desplazamiento de la substantividad y hegemonía hacia el lado de la sociedad, pensando el estado como su instrumento; un instrumento de una particularidad que ha de presentarse en escena enmascarada de universalidad; sin duda un instrumento de clase.

4.3. Quiero resaltar que, según Hegel, no sólo los intereses de la sociedad civil, sino también sus leyes, sus determinaciones esenciales, “dependen” del estado, y están “subordinadas” al estado. Marx marcará distancias con esta posición, sospechando ya que Hegel, en su sacralización del orden de los conceptos, acaba sacrificando la realidad. Aunque en el fenómeno aparezca así, que la sociedad civil burguesa nace y se desarrolla sostenida en el estado, como si éste fuera su substancia, es posible otro relato en que ese estado sea un mero sirviente de la sociedad, como el heroico general cuyas victorias sostienen la nación es un simple servidor del rey.

Como dice Marx, en su interpretación crítica a Hegel, y como éste reconoce y defiende, “el Estado se comporta como un poder superior frente a esas leyes e intereses” de las instituciones civiles; la relación, pues, es de subordinación y dependencia. Hegel dice: así ha de ser. Pero Marx señala que una cosa es la constatación ontológica expresada en un “así es”, y otra muy distinta el deseo o deber que se expresa en el “así ha de ser”, que manifiestamente supone que “así no es”, o no siempre es así. En el primer caso, se enuncia el ser de la realidad, la existencia inmanente del vínculo; en el segundo, se proclama una máxima normativa, necesariamente exterior, cuyo sentido exige que la identidad de fines entre el estado y la sociedad civil sea problemática.

Sólo así, en la ruptura de la inmanencia, en la exterioridad del vínculo, se puede pensar que las leyes e intereses de la familia, las corporaciones y la sociedad civil no son idénticas a las leyes e intereses del estado; y esa diferencia introduce la distancia ontológica y la resistencia, y, en el horizonte, la contradicción. Si leyes e intereses respectivos no son idénticos, los del estado no se generan de forma inmanente en la sociedad civil, no expresan fines de la sociedad civil, sino otros distintos y exteriores. Por tanto, los intereses y leyes del estado, en su exterioridad y superioridad, subsumen, en sentido fuerte, a los intereses y leyes de la sociedad civil; o sea, los determinan, los limitan y subordinan, los ponen bajo su dependencia. Y, como ya he dicho, sólo así hay subsunción, pensada como inclusión con subordinación, dominación y resistencia; la inmanencia aparece como refractaria a la subsunción. Nos dice Marx:

“Precisamente porque “subordinación” y “dependencia” son relaciones externas, que coartan y se oponen a la independencia, la relación de la “familia” y la “sociedad burguesa” con el Estado consiste en una “necesidad externa”, una necesidad dirigida contra su íntima esencia”<sup>57</sup>.

Es normal que así sea en Hegel, es coherente con su ontología. Como la sociedad civil y la familia son ámbitos especiales, cuyo telos, su modo de ser verdadero, autónomo, total y acabado, consiste en servir de presupuesto al estado, “la relación de la familia y la sociedad burguesa con el estado consiste en una necesidad externa, una necesidad dirigida contra su íntima esencia”<sup>58</sup>. Y la necesidad externa implica limitación de su independencia, implica subordinación y dependencia.

“Subordinación y dependencia son expresiones para una identidad externa, impuesta, aparente; con razón emplea Hegel el término lógico necesidad extrínseca. Hegel se ha valido de subordinación y dependencia para seguir desarrollando un aspecto de esa discordante identidad, el de la enajenación dentro de la unidad”<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, §69. Marx tiene razón. Basta leer los párrafos 287-290 de la Filosofía del Derecho de Hegel para comprobar que, fijara la exterioridad, la recuperación de la identidad queda como simple proyecto basado en el sentimiento.

<sup>58</sup> *Ibid.*, §69.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 69. Es curiosa la nota que Marx pone, inspirada en Feuerbach: “Según Feuerbach... la filosofía de Hegel ha enajenado de sí mismo al hombre; y es que todo su sistema se basa en tales actos de abstracción. Ciertamente que vuelve a identificar lo que separa; pero sólo de una forma a su vez separable, indirecta. A la filosofía hegeliana le falta unidad directa, certeza directa, verdad directa”. El problema está ahí, en que la dialéctica arrastra siempre la sombra de la exterioridad.

Nótese cómo reaparece aquí la diferencia ya subrayada entre las dos figuras de la subsunción. La primera, la de fusión ontológica, en rigor no presupone dependencia y subordinación, y menos aún resistencia y contraposición; la identidad de fines lleva a la identidad de esencias. La familia, las corporaciones, la sociedad civil y el Estado son aspectos de una misma realidad, que se juegan la existencia y el modo de existencia en la misma partida. Como decía Hegel, recordémoslo, en esa perspectiva el “verdadero patriotismo” es el acto heroico de salvación de la familia y del propio individuo. En cambio, en la segunda figura, fijada la diferencia ontológica, la lucha por la existencia, por perseverar en el ser, hace que inevitablemente la relación sea instrumental, y aparezca la dependencia y subordinación, junto a la resistencia y la contraposición. Ésta, quiero de nuevo insistir, es la subsunción que se adapta -ahora en hueco y después en positivo- al enfoque de Marx; de hecho, la única posible en una ontología que haya roto con la hegeliana<sup>60</sup>.

Es importante el primer enunciado de la cita anterior: “Subordinación y dependencia son expresiones para una identidad externa, impuesta, aparente”. Bien mirado, subordinación y dependencia son las tópicas determinaciones dialécticas; por tanto, la dialéctica no genera identidad, o mejor, sólo genera una sospechosa identidad, la “identidad externa”, es decir, sólo unidad impuesta, sólo unidad e identidad aparentes. Se trata de una extraña y “discordante identidad”, dice Marx, la de la sociedad civil, que arrastra en su seno la “enajenación” y el enfrentamiento entre lo civil y lo político.

Ahora bien, si subordinación y dependencia imponen la exterioridad de la identidad, no es menos cierto que Hegel pone el estado como fin inmanente de la sociedad civil, cuando dice “la fuerza del Estado consiste en la identidad de su fin último general con el interés particular de los individuos; y éstos sólo tienen deberes frente al Estado en cuanto tienen a

---

<sup>60</sup> Un problema que aquí se nos escapa: seguramente esta es la figura de subsunción más útil para explicar la historia, o sea, la vida de las sociedades, que siempre se da en ese escenario de la historia. La otra, la que se da al final de la historia, cuando se consigue la identidad de esencias, la de la fusión ontológica, en realidad no es subsunción, es el final de la subsunción. Historia, dialéctica y subsunción van así de la mano, son coextensivas.

la vez derechos”. Marx ve aquí una antinomia que Hegel plantea y no resuelve. La plantea así:

“Por una parte necesidad externa, por la otra parte fin inmanente. La unión del fin último general del Estado con el interés particular de los individuos consistirá en la identidad entre los deberes y los derechos de éstos frente al Estado (por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla)”<sup>61</sup>.

Marx ve excesivas imprecisiones y confusiones en el tratamiento hegeliano del problema; sin duda porque ya está con la vista en otra parte, preparando la deserción, que pasará por dos desplazamientos importantes: uno, como ya he dicho, por invertir la hegemonía en la relación estado-sociedad; el otro, como vengo insistiendo, por pensar el vínculo de la subordinación-dominación en relación con la resistencia, y no sólo con las necesidades de la reproducción.

Hay un momento del texto que me parece especialmente apropiado resaltar en cuanto Marx nos deja ver la vía de solución que apenas intuye. Comentando la idea hegeliana según la cual la república sería “un régimen superado”, nos ofrece las siguientes reflexiones, que tienen valor incluso sacadas del contexto de crítica antihegeliana, y que en esencia vienen a decir que lo importante en las relaciones sociales es el tipo de subsunción que rige la realidad. Esta idea eleva el concepto de subsunción hasta constituirlo en clave teórica del cambio social, y en definitiva de la historia de los pueblos y sus modos de vida. Lo importante es la forma abstracta de la tesis: sea leída en el sentido de que las relaciones sociales se expresan en modos de subsunción, o bien se entienda en el sentido de que los modos de subsunción determinan las relaciones sociales; pero, en su concreción, en el caso que toma como ilustración empírica de la tesis, es también en sí misma poderosamente atractiva, pues plantea la relación entre democracia y monarquía; para ser más precisos, entre el principio democrático y el principio monárquico.

La idea marxiana al respecto es muy clara: no es lo mismo que la monarquía esté subsumida en la democracia o que la democracia lo esté en la monarquía. El primer caso corresponde al orden de la razón, según

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, §70.

el cual lo particular ha de estar subsumido en lo universal, y no a la inversa; el segundo caso, en cambio, supone una inversión de ese orden racional, en que el todo se somete a la parte. Y nos lo describe así, con belleza literaria, como revela el siguiente brillante pasaje:

“La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia. Sólo si la monarquía es inconsecuente consigo misma puede ser democracia; en la democracia el factor monárquico no es una inconsecuencia. La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí. En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del *demos* total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo; la Constitución entera tiene que acomodarse a ese punto invariable. La democracia es el género constitucional, la monarquía una especie, y además mala. La democracia es contenido y forma; la monarquía, que se presenta como una forma, falsea el contenido<sup>62</sup>.”

Textos como estos nos hacen añorar ese mundo en el que los hombres tuvieran las ideas claras. No hace falta que fuera un paraíso, con maná a la carta; basta con saber pensar según el orden de las razones. Encuentro tan diáfano y bello el texto, que dejo al lector su reflexión, para no empañarlo.

Tras estas reflexiones teóricas baja a lo concreto y nos dice que en la monarquía “el pueblo se haya subsumido” bajo una de sus formas de existencia, la constitucional; en la democracia, en cambio, ocurre a la inversa, es la constitución misma la que aparece como una “autodeterminación del pueblo”. Nos dice: “En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo”<sup>63</sup>. Y añade:

“La democracia es el enigma descifrado de todas las Constituciones. Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, y esto en una forma subjetiva, real y no sólo objetiva, de suyo; la Constitución es sentada como obra del pueblo. La Constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre. También de la monarquía constitucional se podría decir en cierto modo lo mismo; pero la democracia se distingue aquí específicamente,

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, §§98-99.

<sup>63</sup> *Ibid.*, §99.

porque en ella la Constitución nunca es más que un factor de la existencia de un pueblo: la Constitución política no forma por sí sola el Estado”<sup>64</sup>.

Y después:

“Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución. La relación de la democracia con todas las otras formas del Estado es semejante en cierto modo a la del cristianismo con todas las otras religiones. El cristianismo es la religión *χατ' ἐξοχήν* [sobre todo, esencial], la esencia de la religión, el hombre deificado como una religión especial. Del mismo modo la democracia es la esencia de toda Constitución, el hombre socializado como una Constitución especial. La relación de la democracia con los otros regímenes es la del género con sus especies, sólo que aquí el género mismo aparece como existencia y, por tanto, frente a las especies que no corresponden a la esencia, como especie particular. Todas las otras formas de Estado son el Antiguo Testamento de la democracia. [En la democracia] el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la existencia del hombre; en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la existencia de la ley. Tal es el distintivo esencial de la democracia”<sup>65</sup>.

Dejaré de lado la tentación (fuerte) de entrar a comentar las brillantes y actuales ideas sobre la relación entre la democracia (esencia de todas las constituciones) y la constitución (siempre particular y concreta), como antes entre la democracia y la monarquía. Aquí he traído a escena estos textos para reflexionar la tesis abstracta antes enunciada sobre la relación de la subsunción con las demás relaciones sociales. En este sentido, Marx insiste en criticar a Hegel el poco rigor con que usa la categoría “subsunción”, ya que la reduce a expresión del mero sometimiento de lo particular a lo universal, como se ve en los momentos más definitivos de su teoría: “La única característica filosófica -nos dice Marx- que da Hegel del Poder Ejecutivo es la subsunción de lo singular y particular bajo lo universal, etc.”<sup>66</sup>. Marx ya intuye que el concepto ha de ser desarrollado, ha de expresar más, es necesario adecuar el concepto. Reducir lo particular a lo universal es tópico, insuficiente y con efectos perversos.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, §99.

<sup>65</sup> *Ibid.*, §§99-100.

<sup>66</sup> *Ibid.*, §287.

“Hegel se conforma con esto”, señala; pero él no. Y ¿por qué Hegel se conforma con este uso? Porque para el maestro de Stuttgart lo relevante es que las categorías se realicen; la subsunción, por tanto, ha de ser realizada, ha de verse realizada. Y para ello, dice Marx, basta encontrar un estado empírico que lo ejemplifique, que sirva de muestra, sin preocuparse de la esencia que la categoría ha de aprehender, sin plantearse la adecuación del concepto al mundo que ha de representar. Marx dice con ironía, y con razón, que de este modo, con este criterio, “hasta la matemática aplicada es una subsunción”. Y le critica

“Hegel no se pregunta si ésta es la forma racional, adecuada, de subsunción. Se queda con una categoría y se conforma con encontrar una existencia que le corresponda. Hegel le da a su Lógica un cuerpo político; lo que no da es la lógica del cuerpo político”<sup>67</sup>.

¿No nos ocurre hoy algo parecido al respecto? ¿No nos contentamos con encontrar ejemplos que ilustren la presencia, la realización de la subsunción? Creo que sí, que esta es la tendencia actual, a buscar en el orden capitalista la presencia determinante de la subsunción, a través de sus contenidos clásicos (subordinación, sumisión, dominio, enajenación...) y otros modernos asociados, extendiendo el control y dirección al alma, a la consciencia, al pensamiento, a lo simbólico, al inconsciente y a cualquier otro lugar donde habite lo humano. Y en la pasión por identificar y narrar las mil formas de subsunción de lo sagrado y lo profano, al fin pasión de juzgar al mal absoluto, en sus rostros (el dinero, la técnica, la post-verdad, la diseminación del sentido...) o en su esencia y majestad (el capital), nos vamos olvidando, hasta ignorar que es nuestro compromiso filosófico con los otros, de que nuestra tarea es la de reelaborar los conceptos para que trabajen mejor en el conocimiento del mundo.

Esta es la una de las grandes cuestiones de nuestra época, una de las inevitables decisiones que hemos de hacer, para no dejar que otros lo hagan por nosotros: si nos conformamos con usar la subsunción (y aquí la subsunción actúa como representante universal de las categorías) para

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, §122.



describir y juzgar estados positivos de la realidad, para buscar e identificar los lugares de presencia del mal en el mundo, o si la usamos para representar la realidad y describir su lógica. En el primer caso, obviamente, no se necesitan conceptos, bastan los signos para identificar los demonios; en el segundo, en cambio, es ineludible elaborar el concepto que permita conocer la realidad, que permita que la realidad los aproveche y use para mostrar su modo de ser. Por decirlo desde otra vertiente, hemos de decidir si consideramos que la “subsunción” expresa una mera descripción de un momento del ser (el mal intrínseco al capitalismo, acentuado en su fase actual, su fase subsuntiva), o si se trata de una categoría que aspira a expresar el nacimiento, desarrollo y forma acabada, de este modo de producción, y de otros, y así poder comprender, poco o mucho, lo que esté a nuestro alcance de su futuro inmediato. Como nuestra decisión ya está tomada, en la Parte 2ª de este ensayo intentaremos hacer el recorrido de la mano de Marx por sus obras económicas, con voluntad de hacer visible el concepto que perseguía y, en la prudente medida de nuestras posibilidades, adecuarlo al presente.

J. M. Bermudo (2019)