

ESTADO DEL BIENESTAR Y VÍA AL SOCIALISMO. II. EL CONCEPTO.¹

Preámbulo.

Siempre he pensado que el compromiso político de la filosofía, la forma de intervención filosófica en la política, si se prefiere, la práctica política en filosofía, pasa por la “comprensión del presente”. En nuestro caso, y como parte de esa tarea, comprender el *estado* actual, su *esencia* (no entendida ésta en sentido metafísico, “esencialista”, sino como su *función real*, su *determinación real* de la estructura y vida social). Esta tarea filosófica tiene dos modos de realizarse, dos métodos. Uno es el propio de la *crítica normal*, que busca el conocimiento mediante la descripción exhaustiva y la explicación, que trata de decir lo que el estado *es*, su *ser actual* (incluida su historia, sus metamorfosis, sus mecanismos, sus servidumbres, sus efectos sociales). Este método, en cuestiones sociales, suele ir acompañado de la *valoración* subjetiva del objeto, del juicio sobre lo que *debe ser*, al *concepto empírico* que la crítica crea se añade *otro*, equivalente al *εἶδος* platónico, exterior, al que se postula tiende o debe tender, y desde el cual puede valorarse su verdad, su bondad o su belleza, siempre en función de su adecuación al concepto ideal. Pues bien, nada que decir respecto a esta práctica, a esta tarea, de la filosofía. Es *necesaria*, es *imprescindible*; incluso el *ideal* que introduce en la escena, a pesar de su exterioridad, o precisamente por ello, no carece de objetividad, en cuanto expresa a su manera tanto una forma empírica de conciencia como la imperfección en el objeto, en el estado (la escisión, la desigualdad, la dominación...), la distancia respecto a su concepto.

El otro método, que supone y se apoya en el primero, busca en el objeto, en el estado, en su *ser actual*, su otro, su sucesor, su negación; con más precisión, para evitar el desvío subjetivista, siempre al acecho:

¹ Texto presentado en el Seminario de Filosofía Política de la UB el 20 de febrero de 2017.

busca *lo que ya es y aún no existe*. Con más precisión, para evitar la caída en la ontología *acto-potencia* aristotélica, que sirve para todo, y que sigue ejerciendo su fuerza gravitatoria en nuestros discursos, diríamos que *busca en la realidad social funciones del estado futuro que ya existen*, pero con una forma de existencia subordinada al presente, implicada en funciones de efectos equívocos, que enmascaran su presencia e incluso su posibilidad futura, al tapar su rostro del futuro anticipado subsumido en el orden actual, impidiendo así que se revele con su verdadera forma de existencia (que será, he de decirlo, también subordinada, aunque la llamemos “emancipada”), conforme al concepto que anticipa

Este último es el enfoque que aquí defiende; el otro se defiende por sí solo. Argumento una perspectiva que permita descubrir en el estado capitalista actual, y en la sociedad capitalista en general, elementos (relaciones, prácticas, discursos, formas de vida) que *anuncian*, en positivo, el alborear de un nuevo orden social, y en negativo, que la formación social capitalista se agota (en un ocaso que puede ser largo, casi eterno). Ese proceso de agotamiento se manifiesta en que, en su seno (y de momento aún a su servicio), van apareciendo formas nuevas enmascaradas por su función actual; formas hoy subsumidas al orden del capital, pero que parecen postularse como bases materiales, técnicas, constitutivas de un orden socioeconómico nuevo, que llamo *socialista* en uso laxo del término. Sin duda entre estas formas nuevas se encuentran las que se postulan como “formas alternativas”, de resistencia, de combate o de conquista; pero éstas, en la medida en que surgen de las contradicciones y los efectos de dominación de la totalidad social capitalista, deben considerarse, de entrada, como formas del presente, de la lucha ideológica y política del presente, y por tanto han de quedar ellas mismas sometidas al análisis, desde los dos métodos. La negación del presente forma parte del presente; y su radicalismo y su peculiaridad es, sin duda, un síntoma importante, una vía de acceso irrenunciable; pero eso pertenece a lo que he llamado ámbito de la *crítica normal*. Lo que yo me propongo aquí y ahora es encontrar, en el magma de las instituciones existente y de los discursos alternativos, todos habitantes del presente,

aquellos elementos (políticos, lexicales, retóricos) que pertenecen al futuro al que tienden, que anuncian la *posibilidad* de una alternativa social

Lo que propongo, por tanto, es delinear un método, una posición crítica y hermenéutica, en este caso restringida al ámbito del Estado. Un método a primera vista un tanto extravagante, y nada neutral, este de hallar el futuro en el presente, lo nuevo en lo viejo. Y, sin duda, comprometido, pues, si nos pasamos de celo en la identificación, el ser del futuro se esconderá, y sólo reaparecerá disfrazado de nuestros deseos, de nuestro rechazo y nuestra negación del presente. Pero no hacerlo, no pasar a la negación de la negación, equivale a quedarnos también en la negación, y así quedarnos sin futuro, que no puede venir de otro lugar que de lo que de alguna manera ya está aquí, de lo que ya es, pues el ser pertenece al lenguaje, aunque no exista, ya que la existencia es territorio del tiempo. Correré, pues, el riesgo de sufrir el abrazo de la enfermedad intelectual endémica de nuestro tiempo, el subjetivismo, esa voluntad de dominio del ser de las cosas hecho necesario y posible por el capitalismo; es un riesgo inevitable, pues, como diría Hegel, no hemos de permitir que el miedo a la muerte no nos deje vivir. En todo caso, y contemplando la posibilidad del fracaso, os ruego me concedáis que la validez del método no se juega en esta partida; se juega sólo mi finura y destreza en aplicarlo, que reconozco finitas.

*** **

Puntualizaciones previas.

Me propongo argumentar, como ya hice en la intervención del pasado viernes (entonces como “debate de superficie”, o sobre el fenómeno, y ahora como “debate sobre el concepto”) que el Estado de Bienestar es la forma de estado que corresponde al capitalismo en el momento actual, al capitalismo en esta época de globalización y de consumo. Como esta reflexión conecta con aquella, he de hacer dos puntualizaciones previas, provocadas por la discusión que entonces tuvimos.

La primera puntualización es sobre la “nominación”; sobre el nombre, no sobre la cosa. Soy consciente de que el Estado de Bienestar es hoy poco más que un *significante flotante*, donde cada cual cuelga contenidos diferentes, según la *función* que se pretenda destacar: la de bienestar, la asistencial, la biopolítica, el cuidado de los derechos, las políticas sociales, su creciente intervención en la organización (y no sólo defensa) de la producción, su presencia directa en la producción (estado keynesiano), e incluso su papel de socio relevante en el club de propietarios de medios de producción; sin olvidar su actual forma democrática, con la representación universalizada y vaciada de sentido². Es tanta la diversidad de “conceptos” que, después de pensarlo, y ciertamente descontento con este “alias” de “Estado de Bienestar”, estuve tentado a recurrir al *post*, esa muletilla hoy habitual y bien aceptada, que sirve para todo. Estuve tentado, pues, de llamarlo *estado postliberal*; pero solo tentado. Me contuve al repensar que el *post* suele ser una tosca manera con la que usualmente ocultamos (o evidenciamos) que no tenemos claro el concepto; una manera habitual de dejar éste en la indefinición, de eludir el compromiso ontológico de dar nombre a las cosas o, lo que es lo mismo, llamar a las cosas por su nombre. En consecuencia, resistí esta vez como Job la tentación y mantuve el nombre del primer bautismo. Al fin no es tan feo y creo que puede servirnos, con la condición de que no concentramos su significado en el “bienestar”, que parece sugerir “buena vida” (no “vida buena”), y lo usemos con un campo semántico más amplio, que podría recoger buena parte de los contenidos de todos los anteriores nombres mencionados y otros posibles. Porque, al fin, de lo que se trata es del “Estado actual”, este modelo de estado que, a diferencia del “liberal” y, por contraposición con él, tanto en su concreción histórica como en su concepto, muestra una enorme y creciente presencia en la vida social, en todas sus manifestaciones, sea en la participación democrática y en el cuidado de los derechos en la *vida política*, sea en sus funciones redistributivas o directamente productivas en la *vida económica*. Y todas ellas bien pueden condensarse en torno a lo que en su día llamábamos “calidad de la ciudadanía”; el estado actual ha sumido,

² Esto a veces se olvida, como si fuera una determinación eterna.

de mala o peor gana, el *cuidado* de la vida humana, lo que Foucault llama función *biopolítica*. Y todo ello tiene que ver con el “*bienestar*”, que en este uso político del término no quiere decir que sea bueno (ni ética ni dietéticamente), ni siquiera del todo deseable; el uso descriptivo del término refiere aquí al grado de satisfacción de la subjetividad actual, que en gran medida ella misma es un efecto, una determinación, de esa forma de estado.

La segunda puntualización refiere al estatus semántico de la expresión “*el Estado de Bienestar es la forma de estado que corresponde al capitalismo en el momento actual...*”. Desde luego no es en sentido estricto una *tesis*, ni siquiera una *hipótesis*, cuya verdad empírica me propusiera aquí demostrar; tal cosa supondría, y no es el caso, asumir la posibilidad de conocer el final de la historia, de averiguar las páginas aún no escritas. Es más bien una *conjetura*, con pretensiones más prácticas que epistémicas; una conjetura que puede servir de guía y ayudarnos a posicionamientos racionales, a estrategias coherentes y eficientes. Tal vez podríamos considerarlo algo así como un *postulado práctico*, en línea con el aplicado por Kant al problema de la indecidibilidad del sentido de la historia³. El riesgo es el de interpretarlo como visión final de la historia; la consciencia metodológica debería permitirnos usarlo como mera guía para buscar el mañana postcapitalista enterrado bajo el mundo del capital, pretensión bastante humilde.

Por tanto, y cierro estas cuestiones previas, mi pretensión es argumentar el interés teórico y práctico de este postulado, pues pienso que el enfoque hermenéutico que pone en juego no sólo tiene el *efecto epistémico* de ayudarnos a desarrollar el concepto de estado de bienestar, a descubrir aspectos y funciones del estado actual que desde otras perspectivas analíticas se ocultan, diluyen o enmascaran (ya se sabe, cada perspectiva crea su espacio de luz y de sombra, y ésta no

³ Ante tal postulado caben dos posiciones: una, hacer como si fuera un camino a la libertad y la justicia, en cuyo caso tendría sentido luchar por este ideal, y nos comprometería en el mismo, y quién sabe si así lo conseguiríamos, y en todo caso habríamos vivido como seres humanos, o sea, seres que deciden cómo vivir; otra, hacer como si la historia no tuviera sentido, no se dirigiera a ninguna parte, en cuyo caso la existencia humana, sin destino ni finalidad, se reduciría a vivir en la más pura contingencia, el más absoluto nihilismo, en el sálvese quien pueda; y así ciertamente ni la historia iría a ninguna parte ni nosotros viviríamos una vida humana.

escapa a la norma); sino que también tiene un *efecto práctico*, ético y político, en tanto determina nuestra voluntad y nuestra sensibilidad en la vía de distanciarnos de la sumisión a la positividad y favorecer ese trabajo de negación, aunque sea en el orden de los conceptos, que me parece el imperativo filosófico por excelencia.

1. *De los síntomas a sospechas.*

Si tomamos la conjetura como expresión de la sospecha, en concreto, de mi sospecha de que estamos ante *la última metamorfosis del estado capitalista*, tiene una implicación inmediata: dado que el *estado* es la forma peculiar y propia del poder político en la sociedad capitalista, al pensar el Estado de Bienestar como última figura, como etapa final, se nos revelaría también como expresión política de la *etapa de transición* hacia una sociedad que llamaremos por tradición “socialista”, aunque sin prejuzgar su adecuación al concepto clásico de socialismo. De ahí el título de esta reflexión, que pone en relación el Estado de Bienestar y la vía al socialismo. Y es así porque al menos un trayecto de esta vía necesariamente ha de hacerse dentro de la sociedad capitalista, subsumida por tanto a la hegemonía del capital. Soy consciente de las resistencias del sentido común, al fin cargado de experiencia histórica, para pensar así las cosas; pero ya he argumentado en otras ocasiones que la alternativa, el recurso al esquema *nihilatio* y *creatio ex nihilo*, es literalmente impensable.

Que estemos en una transición (al socialismo o a alguna parte) no es evidente, pero afirmarlo tampoco es una extravagancia. Esta idea tiene a su favor un amplio sector de la conciencia social, que al menos hay que considerar como *síntoma*. Me refiero, por ejemplo, a la *insatisfacción* generalizada y la percepción de *crisis* del Estado de Bienestar y de la idea de estado en general. El Estado de Bienestar no gusta al neoliberalismo, que pasa por ser la ideología del gran capital, que cultiva el sueño de otro orden del capital, aunque sobreviven gracias a éste; tampoco gusta a buena parte de las “izquierdas”, que critican sus “carencias” y sus engaños, que desmitifican y denuncian justamente su subordinación de

fondo al capital y se rebelan coherentemente contra su efecto negativo en la lucha de clases. Pero así son las cosas: un estado que no gusta a nadie del todo, y que al mismo tiempo todos usan y se esfuerzan en usar más, al que todos acuden y todos buscan reforzar más..., un estado así ¿no nos induce a verlo como una fase de equilibrio inestable, como último recurso de la subsunción al capital, en fin, como una transición a otra cosa?

Cuanto más lo pienso, menos extravagante me parece la idea. Por tanto, sin abandonar la presencia de los síntomas, ahondemos un poco más en el concepto. Mis sospechas no sólo surgen de estos fenómenos, sino que responden también a profundas raíces teóricas. De forma directa y determinante están inducidas por dos tesis de Marx expuestas en el famoso “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Están como escondidas allí, al final de uno de los pasajes más compactos, potente y luminoso -y por tanto de los más citados- de la obra marxiana, donde expone de forma sintética su concepción madura del “materialismo histórico”; por eso, por seguir a este bloque teórico pétreo, tal que aparecen sumergidas en su sombra, escasamente salen en la imagen panorámica de la cita. El lector centra inexorablemente su mirada en la sobria descripción de la marcha de la historia a caballo de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en la contundente subordinación del estado, diluido en las “*sobreestructuras*”, a los compases de la hegemónica “*base*”, con su ritmo solemne e intimidador de carbón y acero de las fábricas y de riqueza y utilidad de la producción. En ese paisaje expresionista nuestras dos humildes tesis, finas pinceladas de luz indirecta, apenas se dejan ver; apagadas por el estruendo de los tambores de Calanda, quedan en la zona de silencio, como meros flecos del discurso de los que no valiera la pena dejar constancia. Pero están allí, y pertenecen a la cita; forman parte de la descripción y ponen sentido y límite al relato, aunque sea parte marginada, casi excluida, del mismo. Por eso debemos tratar de iluminarlas y prestarles voz.

1.1. (*Primera tesis*). De las *dos tesis*, la primera viene a sostener que lo nuevo nace y se alimenta en el seno de lo viejo, que unas formas sociales nuevas (ideológicas, políticas, económicas), se engendran en las viejas a las que acabarán desplazando, cuando éstas ya no den más de sí. Pero lo nuevo no aparece hasta que, por un lado, lo viejo no se haya vaciado, no haya dado todo lo que puede dar (y no antes); y, por otro lado, no aparece hasta que lo viejo, en su definitivo agotamiento, en sus esfuerzos por sobrevivir, haya ido creando en su seno el futuro y haya hecho posible el nacimiento de lo nuevo. Dice:

“Una formación social no desaparece nunca 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”⁴.

La tesis marxiana descansa en un supuesto muy exigente: una formación social cualquiera, y en particular la capitalista, no es resultado de la *invasión* desde el exterior de una forma extraña y ajena, tal vez monstruosa, sino que surge dentro de “otra”, se desarrolla en ella, pasa de subordinada a hegemónica cuando sea más adecuada para satisfacer las necesidades humanas naturales e históricas. Esta idea es importante, y nos exige pensar que el capitalismo puede ser el demonio, pero no el demonio con cuernos, cola y rabo⁵. La tesis marxiana sugiere que lo nuevo, la sociedad alternativa, no surge *ex nihilo*, en el vacío de una aniquilación revolucionaria de lo existente; por el contrario, aparece oculto en lo viejo, incubado en el vientre del enemigo, como necesidad de éste; se genera al mismo tiempo *subordinado* al capital y *resistente* al mismo; subordinado incluso cuando surge en los márgenes, como alternativa tolerada (caso de las economías “solidarias” o “uberizadas”). Tesis que nos lleva a pensar que lo nuevo, que en el contexto se refiere a los contenidos y relaciones socialistas, se engendran *sí o sí* en el capitalismo; tesis que sugiere que existen allí antes de aparecer, o, si se prefiere, *son* antes de *existir*, sin parte de lo viejo, actúan a su servicio, antes de tener

⁴ K. M. “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en *Introducción general a la Crítica de la Economía Política de 1857*. México, S. XXI, 1974, 65-69, 67.

⁵ Puede ser Satanás al final, pero en el origen era Lucifer, “portador de luz”.

presencia emancipada, forma de lo nuevo. En todo caso, son *en-sí* antes de devenir *para-nosotros*, antes de que contemos con las categorías que nos permitan pensarlos.

Esta esencia sin existencia (en rigor, esta existencia como elemento capitalista antes de su existencia como elemento socialista), este ser (el futuro) sin presencia (con forma de futuro), este ser antes de existir, que parece reenviarnos a extrañas metafísicas, es fácil de comprender desde la *ontología de la subsunción*; basta pensar esos elementos socialistas subsumidos bajo la forma capital, subordinados a la determinación de éste, y a un tiempo ofreciendo resistencia a la función impuesta. Sabemos que su *naturaleza* no es capitalista⁶, aunque su *función* sí lo sea; sabemos conforme a la tesis de Marx que son como la alternativa que la *totalidad*⁷ se reserva para cuando su orden se haya agotado. Por tanto, no nos resulta extravagante reconocer ese *modo de ser*, indescifrable e inadmisibles para una ontología positivista.

El texto de Marx citado nos dice que una forma social no desaparece mientras pueda dar respuestas a los problemas, mientras pueda reproducirse, perseverar en su ser⁸; y dice también que no aparecerán *relaciones* “superiores” nuevas mientras no se hayan desarrollado las *condiciones materiales* para su existencia. Cuando una forma social se agota, cuando se acerca a la situación de no dar para más, lo nuevo ha de estar allí, aunque enmascarado, pugnando por salir; han de estar sus condiciones materiales de posibilidad de existencia y la necesidad de una

⁶ En rigor su “naturaleza” tampoco es socialista. Llegarían a ser socialistas en tanto subsumidos en una forma-socialista.

⁷ Subrayo “totalidad”, para indicar que, en rigor, no es la totalidad capitalista la que engendra en su seno su propia negación, su otro; esa descripción es apropiada en primera aproximación. Pero en su momento hay que desarrollar el concepto y reconocer que una totalidad capitalista, una formación social capitalista, no está constituida por elementos y relaciones todos ellos con esencia capitalista, sino con función capitalista, o sea, subsumidos al capital. La totalidad es capitalista en tanto subsumida al capital, en tanto éste es hegemónico e impone su ley. Pero la totalidad subsumida, como totalidad de producción y vida social, tiende a sobrevivir cuando el capitalismo se agota, y lo conseguirá pasando a estar subsumida en una nueva forma. Incluso en la sociedad capitalista, bajo la hegemonía del capital, lo subsumido tiende a perseverar en el ser.

⁸ Spinoza, *Ética*. Parte 3ª, Prop. VI

nueva forma que, a través de la insatisfacción generalizada, pugna por salir⁹.

Pues bien, en esta perspectiva tiene su sentido nuestra sospecha de que el Estado de Bienestar sea un final de etapa¹⁰, porque evidencia síntomas de estar acercándose al límite; el Estado de Bienestar en su totalidad expresa que el capitalismo está en su ocaso, aunque el ocaso pueda ser un tiempo excesivo para la existencia humana. ¿Acaso su estado de crisis permanente (aunque sólo fuera crisis de la conciencia) no revela, al mismo tiempo, el cansancio, la vejez del capitalismo, su cada vez más difícil y convulsa reproducción? ¿No es síntoma de su envejecimiento, de su ocaso, esa paradoja cada vez más sangrante entre su *inmenso poder* para satisfacer necesidades (sean vitales e históricas, reales e imaginaria), y al mismo tiempo su no menos *infinito poder* para generar insatisfacción y nuevas necesidades? ¿No es evidente que su infinito poder de controlar la conciencia social, contando para ello con la subordinación de las ciencias sociales y la poderosa tecnología, convive con la aparición de formas ideológicas y culturales cada vez más rebeldes, indignadas e ingobernables? ¿No es obvio que el Estado de Bienestar ha dado el salto definitivo de la mera política a la biopolítica, haciéndose cargo de la vida humana en su totalidad, incluso en su dimensión biológica, dejando cada vez menos espacio exterior, indispensable al capitalismo? ¿No es obvio que hasta la relación básica, central en el capitalismo productivista nacional del XIX y buena parte del XX, la propiedad privada, ha perdido buena parte de su funcionalidad, rompiendo su nexo con la posesión efectiva, tal que el actual más que un capitalismo de los propietarios es de los gestores? Como mínimo me aceptaréis que hay muchos motivos para la sospecha.

⁹ Nos viene a decir, en grandes trazos, que la totalidad social tiene su propia vida, y tiende a desarrollarse en la historia; pero la totalidad social sólo existe bajo una forma, subsumida en una forma, que la concreta y la ayuda. La forma capital es una de ellas, pero sólo una, que instalada sobre su ser la ha llevado hacia adelante, gracias a esa simbiosis entre desarrollo de la producción de bienes de vida y desarrollo de la producción de plusvalor, del desarrollo social y de la valoración del capital. Cuando esa simbiosis se rompa y el capital no encuentre modo seguir adelante, la totalidad social habrá de cambiar de camisa, como las serpientes, para seguir adelante. La forma capital, por tanto, ha sido una fase de la humanidad, un momento de la historia.

¹⁰ Sin prejuzgar su elasticidad, sus límites.

1.2. (*Segunda tesis*). La segunda tesis no es menos provocadora y, en cierto modo, complementa la anterior, al quedar así formulada:

“De ahí que a humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir”¹¹.

A la anterior idea marxiana de que lo nuevo, antes de existir (como nuevo) vive sumergido en lo viejo, ahora añade que la sociedad avanza de esa manera, casi a ciegas, sin saber su futuro, *casi* sin saber su *pasado-mañana*, previendo si acaso el acento de su mañana más próximo, el aroma de su aurora; la sociedad presiente el advenimiento de lo nuevo cuando ya está presente, cuando se sienten sus problemas cual dolores del parto, cuando se sufre la debilidad y la impotencia para rejuvenecerse. Marx nos sugiere que el orden social -y éste es su destino- avanza cargando en su interior su potencia para renovarse, para reproducirse; pero al mismo tiempo y con la misma necesidad va generando en su seno a su otro, a su alternativa, para cuando su elasticidad se agote; de la misma manera que el trabajador renueva cada noche la fuerza de trabajo gastada durante el día y, para cuando ya no dé más de sí, ha engendrado de paso a quien le sustituirá en ese largo viaje del trabajo de la especie.

También nos dice, como si quisiera alimentar nuestra esperanza, que esa percepción alicorta del mañana va acompañada de otra determinación: los problemas sólo se nos presentan cuando ya tenemos los medios para solucionarlos o estamos en vías de producir esos medios. El futuro siempre está abierto, por escribir; es como si estuviera esperando al autor capaz de rellenar la siguiente página. Porque, recordando de nuevo a los personajes de Pirandello, los personajes creados por el “autor” (aquí la sociedad capitalista) y luego no usados en el guion, sin papel en la escena, sin trabajo, ocultos en los espacios oscuros de la imaginación de su creador, en algún momento llamarán a la puerta y buscarán un “director” y le exigirán que reconozca su *derecho a existir*, a salir a escena, a pasar de *ser sin presencia* a *ser presentes*.

¹¹ *Op. cit.*, 67.

Pues bien, en la línea de esta segunda tesis sobre la historia, ¿no podríamos ver el Estado de Bienestar como expresión de ese momento de transición, ese “instante” de la historia en que los nuevos personajes llaman a la puerta del ser? ¿No encontramos en el Estado de Bienestar síntomas de lo *nuevo* gestándose en lo viejo, más o menos a punto de brotar, sin aparecer del todo? ¿No es la enorme expansión de lo público la última forma capitalista de lo común? ¿No son esas -más mencionadas que usadas- nuevas formas de la política la última fase del estado el anuncio de la voluntad de transcendencia?

No sé, pero creo que no debíamos cerrar ni los oídos ni los ojos a estos movimientos. El capital resiste y resiste..., cierto, pero eso también es síntoma de su vejez: su exhibición en cuanto a su capacidad de readaptarse, metamorfosearse, reinventarse, no corresponde necesariamente a su juvenil lozanía, sino más bien a la necesidad constante de nuevas protecciones y trincheras, síntomas de que está en retroceso, de que es sensible a la cercanía de su alternativa. El capital hoy se “reinventa” hasta la infinitud, perdiendo su identidad, y en el límite se identifica con la repetición. Su reinvención constante deja vislumbrar su incapacidad de renovarse, su huida hacia adelante revela su agotamiento. Parece una manifestación de lo advertido en abstracto por Marx en la cita: no puede plantearse nuevos problemas, nuevos retos, nuevas esperanzas, porque no cuenta con la potencia para solucionarlos, porque ha agotado su vestuario; los pasos que da son como el baile de los Derviches, en que la variedad (en sí misma espléndida) sale de la más monótona repetición de movimientos.

Esta escena de lo viejo que se agota y lo nuevo que no acaba de salir, ¿no es como si el futuro estuviera esperando su ocasión, esperando pasar a la existencia?; ¿como si ya estuviera y, en cambio, esperara a que lo sacaran? Porque, nos sugiere Marx, hay que sacarlo, y para ello hay que generar los medios para producirlo: no aparecen los problemas hasta que los medios para solucionarlos no estén presentes. O en vías de hacerlo. Aunque, como suele decirse, la última noche siempre es la más pesada, y la última hora la más larga.

2. *De las sospechas a las conjeturas.*

Voy a desarrollar algunas líneas de argumentación orientadas a aportar fuerza cognitiva, o al menos verosimilitud, a las anteriores sospechas. Y aunque el propósito de pensar el Estado de Bienestar como última figura del estado capitalista parece exigir mejores y más rotundos argumentos, me conformo, por lo antes dicho, con acumular ciertos indicios y, en lo posible, atraer la atención en esa línea de análisis y de intervención práctica.

Comenzaré por apuntar tres conjeturas, relativamente autónomas y sin duda combinables. Cada una formula la entrada en crisis de un rasgo o elemento esencial al concepto de *capitalismo liberal*, que hasta ahora había monopolizado el concepto de *capitalismo*; cada una menciona la aparición de contrafácticos que no sólo fuerzan a reformular el concepto sino que insinúan o anuncian esa situación antes comentadas de que la cosa ya no da más de sí. Las describo en síntesis y paso a argumentarlas después en los apartados 3, 4 y 5 respectivamente.

a). La primera conjetura la formularé así: “*el Estado de Bienestar expresa una inversión de la dominación en la estructura capitalista, un cambio en las relaciones de hegemonía entre sus esferas*”. Aquí “expresa” significa que sus rasgos, o algunos de ellos, son síntomas (son el fenómeno) de un cambio en la esencia, en la estructura del capitalismo. Tal vez sería mejor decir que el Estado de Bienestar “anuncia” esa inversión, que no acaba de salir, que aún no ha aparecido desarrollada en escena. En todo caso, esa inversión en el seno de la totalidad capitalista habría de ser muy compleja; por razones analíticas comprensibles aquí nos centraremos sólo en algunos aspectos de *una* de esas relaciones, a saber, en el cambio de hegemonía en la relación entre las esferas política y la económica.

Pertenece al concepto de capitalismo –es común pensarlo así- la supremacía de lo económico, la tópica subordinación de las sobreestructuras a la base. Puede discutirse, y se discute ampliamente, el grado, la intensidad o la forma, pero en general el concepto de capitalismo incluye esa dominación. Está a la orden del día esa sumisión

de la política a la economía, del estado al mercado. Pues bien, si lográramos argumentar con cierta consistencia que en el Estado de Bienestar se anuncia esa inversión, que en él aparecen síntomas de la misma, ¿no estaríamos apoyando la tesis del Estado de Bienestar como última figura del estado, en tanto que el estado es la forma que toma el poder político en el capitalismo?

b). La segunda conjetura la formularé así: “*en su figura de Estado de Bienestar, el estado revela una inversión de esencia*”. Va revelando, comienza a revelar, una *nueva esencia*; aunque tal vez sería más correcto decir que va revelando su *verdadera esencia*, que en nuestra representación del mismo hasta ahora aparecería como *esencia enajenada* en su modo de ser histórico, en su *ser-instrumento*. O sea, en el discurso habitual sobre el capitalismo, repleto de sinécdoques, suele tomarse la parte por el todo: así se tomó como esencia del estado un modo de ser particular del estado, el estado liberal, *su modo de ser en el capitalismo liberal productivista*; ahora, cuando se nos va revelando otro modo de ser del mismo, en el paso de *instrumento* (de la producción, del orden, de la seguridad) a *sujeto político* o *forma política* de la sociedad capitalista, más que de *nueva esencia* deberíamos hablar de su *verdadera esencia*. Al fin, las categorías también se “desarrollan” en la historia, y si el conocimiento del hombre permite conocer mejor al mono – y no a la inversa-, el Estado de Bienestar nos permite comprender mejor el estado liberal. En cualquier caso, asistimos a una inversión en la esencia del estado, sea por metamorfosis o por génesis reveladora de lo que llevaba dentro; y, como trataremos de argumentar, en esa inversión, en la que sin duda se juega su existencia como forma política subsumida al capital, podemos leer los síntomas, el anuncio, de su fase final.

Si el estado es una forma del poder político, entiendo que su *verdadera esencia* –que en el estado capitalista aparece enajenada- sería la de *forma política* de la totalidad social, que con el capitalismo quedó fragmentada, escindida, en instancias o esferas de prácticas. Por sinécdoque, una de ellas, la producción, pasó a ser hegemónica. Ahora, al tiempo que asistimos a la *inversión de la hegemonía*, también asistimos

a la reaparición de la esfera política como forma de la totalidad: bajo la pervivencia del estado reducido a los “aparatos de estado” va reapareciendo otro modo de estado que carga sobre sus espaldas la organización y sostenimiento de la totalidad social. Y, en ese devenir, la pervivencia del *estado-instrumento* deja verse más y más como *estado-organización*, como administración, que decía Weber. Al mismo tiempo, y bajo un nuevo rostro (una nueva *esencia*, una nueva *función*), el Estado de Bienestar pugna por salir de su seno, de su otro, como su alternativa, como nueva *forma de lo político* (que a veces se nombra “una nueva manera de hacer política”¹²). Y vistas así las cosas tal vez no sería extravagante interpretar este surgimiento de la nueva forma política (forma de la *polis*) que se abre paso como síntoma de la emancipación de lo político, hasta ahora enajenado en el estado y, más concretamente, en el estado guardián, en el *estado-instrumento*¹³.

En fin, esta segunda conjetura se concreta en que el Estado de Bienestar se presenta, se va presentando, como una totalidad incluyente, cada vez más dominante, que sostiene y organiza otras instancias, en particular la económica. De *instrumento* va pasando a *sujeto económico*, a *sujeto social*, que los residuos de ideología liberal interpretan como totalitarismo, y que en realidad expresa las profundas transformaciones producidas tanto en la esfera económica como en la política. Y con esa canonización del estado como nuevo sujeto, que sigue y seguirá cumpliendo su función de reproducción del capital, se comprende que las nuevas *resistencias* en la sociedad aparezcan como intervención en ese

¹² Síntoma a la vez de las nuevas necesidades que se están generando y de la forma subjetivista de resolverlas, al poner el acento en la voluntad de los sujetos y no mirar las posibilidades que ofrece el objeto: no tener en cuenta las “condiciones materiales”, a las que se refería Marx, puestas por la objetividad.

¹³ Nótese que esta conjetura contacta con un uso habitual pero subsidiario del término “estado”. Cuando la ciencia pone su mirada en el estado lo enfoca como *instrumento*: lo mide, lo pesa, lo anatomiza, hace inventario de sus funciones y sus carencias.... Pero, de forma genérica, casi literaria, se usa “estado” para designar la totalidad social, donde se incluye la política, la economía, la cultura, la historia... Así se habla de la “formación de los estados”, a veces de los “estado-nación”. En esta perspectiva el estado deviene sustantivo, su esencia es la totalidad de la vida social; es la forma de esa vida social. Sin duda esa idea es la que estaba presente en el pensamiento de Hegel, en su el concepto de “estado racional” como forma de la vida ética, de existencia objetiva de la razón universal, de existencia del espíritu objetivo; la *verdad* de ese espíritu. Idea precipitadamente desechada por los liberales, que impusieron el estado-instrumento; y de la que se contagiaron Marx, en los límites y matices que hemos de revisar.

proceso: de las nuevas maneras de hacer política, todo lo inconcretas que a veces sean, a la necesidad de crear nuevos léxicos y nuevos sujetos políticos, en paralelo y a veces coincidentes con esos cambios en el Estado de Bienestar¹⁴. La incompreensión de este proceso puede llevar a salidas subjetivistas, a negaciones del estado inexorable y definitivamente identificado con su función de instrumento de dominación; sin dejar de interpretar que las mutaciones del estado son siempre para la reproducción del sistema, no estaría de más que intentáramos pensar si las mismas no lo convierten en una máquina cada vez más idónea para su función en un nuevo orden de subsunción y para la fundación de ese nuevo orden. Al fin, aunque la producción científica (y la jurídica, y la literaria) tenga alma e ideología, la ciencia, la jurisprudencia o la literatura pueden ser usadas para la dominación o para la emancipación; han de poder serlo, pues no es pensable una nueva sociedad en que estén ausentes, ni en que líderes revolucionarios hagan de “minervas”. ¿O es que nos podemos permitir el lujo de ser tan ingenuos o fanáticos como para olvidar que todas las reformas que nos ilustra la historia llevan, o bien la *marca del pacto*, que siempre incluye una “traición” a los principios, o bien la *marca de la revolución*, siempre acompañada de dolor y sangre estériles?

c). La tercera conjetura la formularé así: *“el Estado de Bienestar expresa también una profunda inversión en las formas de conciencia, revela la crisis de las formas de conciencia protagonistas de la historia del capitalismo”*. Me refiero tanto a las orgánicas como a las críticas y revolucionarias, tanto al liberalismo como el socialismo y el anarquismo o el leninismo.

Anuncia el *final del liberalismo*, aunque se reinvente y renazca en mil variantes, neo-republicanas, neo-conservadoras o neoliberales. La burguesía soñó y luchó como clase con conciencia por un estado guardián, por un *“chien de garde”* que decía Paul Nizan, que protegiera la casa desde el exterior, creyendo ingenuamente que el enemigo estaba

¹⁴ Aunque sea polémico, he de reconocer que los nuevos “sujetos políticos” que se autoconstruyen, que “es fan i desfan”, como las sardanas, forman parte de ese proceso de expansión del estado a lo político.

fuera. Aunque la burguesía haya desaparecido como clase dominante, aún arrastramos sus marcas culturales en nuestra conciencia y nuestras leyes: la policía ha de vigilar la calle, sin entrar en nuestras casas. Pero cuando las casas se hunden o incendian se abren las puertas a los bomberos, desde el vestíbulo a la cocina y la alcoba. Así el capital, para apagar sus fuegos, fue dando entrada al Estado en sus negocios. Y hoy es su socio principal; y mañana tal vez su patrón.

También el socialismo se perdió y difuminó en el Estado de Bienestar. Aunque soñó el Estado de Bienestar como momento, como paso estratégico, como *trinchera*, el cansancio del camino, la incerteza del destino y las dificultades de pantanos y montañas sembraron las dudas; el goce de las conquistas de las libertades, de los derechos, del *bien-estar*, suavizaba las prisas. Y en espera de la primavera, por aquello que decía Marx de que el ser del hombre (y de las clases, y de las naciones, añadiríamos) es una determinación de sus condiciones materiales de existencia, el socialismo dejó de mirar al horizonte; quiso alcanzarlo desde la resistencia y las trincheras, y para ello tuvo que acercarlo, reducir su mirada al interior, y así acabó viendo en el paisaje próximo del Estado de Bienestar un hábitat muy habitable, la antesala de la sociedad soñada¹⁵. Como el Estado de Bienestar tenía aún carencias, la posibilidad de mejorarlo aumentaba las esperanzas y neutralizaba la mala conciencia: se seguía en la lucha por el socialismo. Poco después ese socialismo buscado cabía en el marco del Estado de Bienestar idealizado; y de ahí a aceptar que, en el fondo, se había llegado al destino, apenas faltaba que la conciencia se embruteciera un poco con gotas de ignorancia y cinismo, cuyas fuentes están muy activas en el Estado de Bienestar. Y el socialismo quedó enredados en la “jaula de hierro” construida como protección; como tantos ideales, se realizó negándose a sí mismo, en este caso como socialdemocracia, con la que “nominalmente” ya estaba identificado.

¹⁵ Jorge Wagensberg, científico, historiador de la ciencia, físico, profesor de “Procesos irreversibles”, escribía el otro día un artículo maravilloso sobre cómo alcanzar el horizonte. ¿Sabéis cómo? Enterrándose hasta los ojos, para que el horizonte se acerque y se acerque hasta situarse donde estamos. Eso son las trincheras. (“¿Está muy lejos el horizonte?”, en *El Periódico. Opinión*. Viernes, 18 de noviembre de 2016).

Sólo dos apuntes sobre una tercera forma de conciencia, también protagonista, donde a efectos analíticos junto a la conciencia comunista, leninista o anarquista, variantes de la conciencia revolucionaria, que el Estado de Bienestar también logró neutralizar, aunque de forma peculiar. La *negación* que cargaba su voluntad se fue debilitando, al constatar su esterilidad, dado que el momento final de la vía al socialismo exige poner en escena la positividad, exige ver los problemas de mañana y generar los instrumentos para solucionarlos, como nos sugieren las tesis de Marx comentadas. Bien dotado para el rechazo, esa conciencia seguía pensando la revolución como se ven forzados a pensarla los individuos y pueblos desesperados, los que nada tienen que perder, en el esquema *nihilatio/creatio-ex-nihilo*. La necesidad de negar el presente hace olvidar, primero, que ese presente resistirá mientras tenga reservas para satisfacer necesidades (y el capitalismo tenía muchas y aún le quedan); segundo, que es allí, en el seno mismo del capitalismo, en su objetividad y su subjetividad, donde se está engendrando lo nuevo que hay que ayudar a dar a luz. No debemos olvidar que los hombres y los pueblos se van haciendo en el camino, que la caverna ha de iluminarse desde dentro, que la luz no ha de venir de fuera, de *profetas poéticos* o *políticos poiéticos*. El error está, como me decía un joven cubano nieto de un cortador de caña, en pensar que el socialismo que soñaron, que necesitaban, los abuelos es el mismo que sueñan y necesitan los nietos. Y si cambia el objetivo es razonable pensar que cambien los métodos, los instrumentos y la estrategia de construcción.

En cualquier caso, la profunda crisis de estas grandes ideologías, y de otras menos relevantes, ¿no anuncian un final de etapa? Las nuevas formas de conciencia, que a muchos nos resultan ininteligibles, ¿no anuncian lo desconocido? Incluso su inconsistencia y su desconcierto ¿no es síntoma de que el futuro no es ya, ni puede ser, lo que era?

De las tres conjeturas, profundizaré un poco en las dos primeras; esta tercera, más polémica, y hoy no es el momento, la dejaremos para una sesión ordinaria del Seminario de Filosofía Política, donde podamos pelearnos con más espontaneidad.

3. *La inversión de la dominación.*

Comencemos por la “inversión de la dominación”. Trataré, pues, de aportar argumentos para reforzar su verosimilitud. No es fácil, pues supone ir contra corriente, contra la potente y densa corriente historiográfica, totalmente hegemónica, que identifica el capitalismo con el dominio de la economía; y es más complicado porque, efectivamente, esa identificación ha sido, y en gran medida aún es, un *factum* del capitalismo, una realidad innegable. Por tanto, la pregunta concreta que debemos hacernos será: *¿es empírica y sobre todo conceptualmente verosímil pensar el Estado de Bienestar, sin duda una forma de estado capitalista, como momento en que la política pasa a ser hegemónica, pasando al puesto de mando y subordinando a la economía? ¿No parece que tal representación es una impostura, ya que la esencia del capitalismo es la valorización, o sea, la subordinación de la totalidad social a la reproducción del capital?*

Reconozco que es una tesis audaz. Pero decidir si es o no una impostura requiere previamente revisar la solvencia de algunos conceptos con los que se ha construido la representación dominante.

3.1. *(El estado y el valor)*. Dejo de lado la acumulación de contrafácticos que evidencien la fuerza de la determinación política de la economía a lo largo de la historia del capitalismo, y analizaré el concepto. Éste queda así definido: *“la esencia del capitalismo es la valorización”*. Yo estoy de acuerdo con esta formulación abstracta, pero en el contexto teórico en que se enuncia incluye una falacia, ya que no explicita el *uso*, el significado concreto, del término *“valorización”*. Al dar por sentado que la *“valorización del capital”*, en definitiva, la acumulación del *valor*, es una determinación meramente económica, una relación nacida, desarrollada y gestionada en la esfera económica, se enmascara el problema, se oculta la cuestión de la dominancia, se cierra en falso. Si no fuera así, si pudiéramos aportar razones para mostrar la presencia en el *valor* de determinaciones políticas poderosas, quitaríamos a la economía el privilegio absoluto sobre la valorización y, por esta vía, abriríamos una

puerta para plantear *la posibilidad de fundar la valorización en el estado*. Exploremos esta posibilidad.

La jerarquía de instancias, *base/sobreestructuras*, tónica en la representación de la sociedad capitalista, tiene su fundamento real, pero no está exenta de carencias lógicas y ontológicas. La subordinación de la política a la economía, del estado al mercado, tiene sólidas raíces, pero tiene también sus zonas oscuras. Para desvelar algunas de estas carencias repasaré el propio concepto marxiano.

1º). Marx puso siempre, como condición absoluta de posibilidad del capitalismo, la previa desposesión de los trabajadores de sus medios de producción. Sin esta condición no hay trabajo asalariado, y sin relación salarial no hay capitalismo. Ahora bien, la “desposesión” no es un hecho económico, o al menos no sólo económico; la desposesión es jurídica, implica el reconocimiento por los otros¹⁶. Por tanto, en el origen del capitalismo (aunque sea un origen “exterior”, algo así como el paisaje), en la constitución de sus condiciones de posibilidad, aparece el poder político¹⁷.

2º) Otra condición de posibilidad del capitalismo, en este caso interior, constituyente (en realidad su primer momento lógico), es el *contrato de trabajo*, la forma jurídica del *salario*, que expresa el momento constituyente del encuentro de esas dos figuras de sujetos mercantiles que se necesitan: uno para vender su fuerza de trabajo, la única mercancía que tiene, y otro para comprarla, pues la necesita para reproducirse, para seguir siendo lo que es. Sin contrato de trabajo no hay producción capitalista. Y el contrato, cosa manifiesta, es una institución político-jurídica.

¹⁶ Rousseau lo tenía muy claro, la propiedad no aparecía en el acto de apropiación, de violencia, sino en la aceptación por los otros de esa posesión: "El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *“Esto es mío”*, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando esa estaca o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: "¡Guardaos de escuchar a ese impostor; ¡estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!". (J-J- Rousseau, "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Segunda Parte", en *Escritos de combate*. Madrid, Alfaguara, 180).

¹⁷ Podríamos también argumentarlo desde la teoría de la “acumulación originaria” del capital.

3º) Lo sabemos, no hay capitalismo sin *plusvalor*. Pues bien, como un corolario del anterior, en el contrato de trabajo se fijan las horas de trabajo. Y en esa jornada, en la fijación del *tiempo de trabajo*, queda sancionada la posibilidad del plustrabajo, del tiempo de trabajo excedente, no necesario, que genera el plusvalor. Digo la posibilidad, pues allí no se fija su magnitud, ni siquiera su realidad; ni se establece la garantía; ésta viene dada por la productividad, por las condiciones técnicas, y corresponde al capitalista asegurarse de ello. Pero *la posibilidad del plusvalor nace de la fijación de la jornada de trabajo en el contrato*; si se fijara que la jornada fuera e igual magnitud que el tiempo de trabajo necesario para general el valor con el que se paga el trabajo, el salario, no habría capitalismo. Y esa fijación es un acto jurídico.

4º) Marx se cansó de advertir que el *valor* no era una cosa, sino una relación social. Esto es archisabido, pues se ha usado para la crítica al fetichismo, que consiste en naturalizar lo que es social; pero se ha puesto menos énfasis en señalar la participación del estado en la formación del valor. Ciertamente, en su concepto técnico como “tiempo de plustrabajo”, o “tiempo de trabajo no necesario”, cuya producción de valor se acumula al capital, parece que es algo meramente económico, que se genera en la esfera productiva. Y es *cierto*. Marx, incluso, se esforzó en mostrar que era en un lugar particular de esta esfera, en la fábrica, contra quienes veían la mano del mercado en la constitución del mismo. Y tenía razón, sin duda. Ahora bien, la productividad es una variable dependiente, función de otras varias; por ejemplo, depende de las materias primas y los medios de trabajo con que se cuenta, que muchas veces depende de los contratos internacionales en los que los estados son figuras esenciales. Y depende de las infraestructuras, que cada vez más corren por cuenta del estado. Y de la fuerza de trabajo (de su salud, de su cualificación...), y de elementos enigmáticos como “intelecto universal”, obra de la totalidad social. Todas ellas son condiciones de posibilidad de la producción del valor, y en todas interviene el estado.

Basta aquí con esto, aunque deberemos seguir con el inventario. Creo que estas cuatro puntualizaciones ponen de relieve la presencia del

estado -presencia cada vez más extensa e intensamente- en la constitución y funcionamiento de la producción capitalista, incluso en su alma, el valor. Y en la medida en que estas determinaciones se acentúen, tiene todo su sentido sospechar que estamos en una vía de inversión de la dominación, de inversión de la hegemonía de la economía sobre la política. No sirve aquí el argumento, subjetivista, de recurrir a las necesidades del hombre, y en consecuencia enaltecer la relevancia de la economía que cubre las “necesidades”. Estas necesidades son cada vez más históricas, más inducidas; y, por otro lado, en su satisfacción interviene cada vez más intensamente el estado¹⁸. En realidad, buena parte del dominio de la economía es un efecto de representación: efecto del enfoque genealógico y del individualismo metodológico¹⁹.

4. *Sobredeterminación y subsunción.*

Dentro del marxismo de nuestro tiempo quien ha abordado este problema de la hegemonía en la estructura social con más originalidad ha sido Althusser, en trabajos como *Contradicción y sobredeterminación*²⁰. En este texto, cuyo subtítulo “notas para una investigación” es significativo, asume la nada fácil misión de rescatar la dialéctica de Marx de la economicista versión oficial. Ese rostro economicista sería efecto del método de los marxistas, empeñados en presentar el marxismo como “inversión materialista de Hegel”. No entraré en los detalles²¹, pero me

¹⁸ Recordemos en presente debate sobre la Rosa, esa mujer asesinada por la “pobreza energética”. De entrada, la cuestión se plantea en términos de necesidades y de satisfacción por vía económica de las mismas. Pero enseguida vemos que hoy ya no es así: la carga del delito recae en la administración pública. Esto nadie lo duda ya, tanto menos por cuanto la institución pública ya lo ha asumido, habiendo promulgado los protocolos pertinentes. Lo que está en cuestión es si esa regulación es clara y suficiente, si se ha cumplido por la empresa suministradora de la energía o si ha habido fallos en el proceso: pero lo relevante es que la vida de esa persona era responsabilidad de lo político. Y esto, que hoy nos parece trivial, es un cambio extraordinario respecto al discurso liberal.

¹⁹ Un método genealógico antropologizado, en tanto explique la aparición de las instancias sociales desde las *necesidades de los individuos*, reforzará la apariencia de dominio de la economía en la constitución del orden social; un enfoque topográfico de la totalidad social, donde se dibuja el mapa de las instancias y sus relaciones, también embellece lo económico.

²⁰ En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 71-106

²¹ La ruptura con Hegel no consiste en “poner la dialéctica sobre sus pies”, ni en rescatar la *dialéctica*, el “núcleo racional”, del *sistema*, “envoltura mistificadora”. Estas versiones, según Althusser, son superficiales y no nos permiten acercarnos al concepto marxiano

parece que Althusser tiene razón; y me parece especialmente acertada la invitación a buscar la “dialéctica” marxiana, su ontología, en *El Capital*, donde se halla en “estado práctico”, ya que como es sabido no nos ofreció el concepto tematizado²². No lo tematizó, pero lo usó, especialmente en su obra económica; de ahí que sea *El Capital* el lugar apropiado para buscarlo, rastrearlo y extraerlo, es decir, darle *forma teórica*.

Yo comparto esa idea de buscar el concepto marxiano de estado en *El Capital*²³; y sería mejor hacerlo al mismo tiempo que buscamos la forma teórica de la subsunción, que también está allí en *estado práctico*²⁴. Al mismo tiempo, sería muy oportuno buscar allí la relación entre ambos conceptos. En definitiva, partiendo de Althusser, pero sin quedarnos donde él se quedó por no dar entrada en su ontología a la subsunción, tal vez podríamos avanzar en el esclarecimiento de estos problemas.

Althusser piensa la totalidad como una estructura con dominancia económica, pero redefine esta dominación con el recurso al misterio de “la última instancia”, que permita dar entrada a la relativa autonomía de las sobreestructuras y, sobre todo y además, que esa autonomía incluya la capacidad de éstas para tener *eficacia práctica*, cosa que se concreta en capacidad de *sobredeterminación* de la producción. Coincido con él en que Marx usa en sus textos un concepto de estructura social complejo; y creo con él que ese concepto está usado, en estado práctico, en el texto privilegiado de *El Capital*. Pero tengo mis dudas de la eficacia de su tarea arqueológica mientras se apoye en el modelo de “*estructura con dominancia*”. Decir *en abstracto* que toda estructura concreta compleja de instancias diversas contiene “dominancia”, puede ser correcto, pero no deja de ser trivial, pues no pasa de decir que tiene *unidad*, que tiene *orden y jerarquía*, y que por tanto una esfera es *dominante*; si no fuera así no habría estructura, sería un mero conjunto reino de la indiferencia o el caos. Pero, *en concreto*, conforme al uso habitual, cuando decimos que la

²² Excepto ocasionalmente, de forma esporádica, y siempre contagiado por la “inversión”.

²³ Dado que Marx nunca escribió el libro sobre el Estado, que tantas veces prometió, y dado que tuvo que usar su concepto, aunque fuera sin suficiente transparencia, ha de estar presente allí, en “estado práctico”.

²⁴ Su *momento teórico* fue efímero, parcial e inacabado, ya que estaba en el *Capítulo VI* que, como es sabido, quedó inédito.

formación social capitalista es una estructura “con dominancia” estamos entendiendo –e invitando a entender- que la instancia dominante es *fija*, y siempre se sobreentiende que ese dominio pertenece a la esfera *económica* por su propia naturaleza²⁵. Y es a partir de aquí, dados estos implícitos, que surgen los problemas y que, para solucionarlos, comienzan los discursos de la “sobredeterminación” y de la “última instancia”, que apuntan en la buena dirección pero que sólo hacen eso, apuntar bien, sin suficiente transparencia y sin hacer diana.

Yo entiendo que buena parte de estos problemas se resuelven o disuelven si en lugar de operar con el modelo de “*contradicción (o estructura) con dominancia*” lo hacemos con el de “*contradicción (o estructura) con subsunción*”, que a mi entender es el que suele estar operando en *El Capital*, y que ha ejercido escaso atractivo entre los exploradores de este texto. Sin reconstruir aquí el estado actual de esta teoría, que requeriría más y mejores desarrollos, podemos afirmar que cuenta con la ventaja de evitar pensar la relación directa, inmediata, entre los elementos (aquí las esferas o instancias) como “unidad de opuestos”, en línea con el enfoque clásico de la dialéctica, para pensar dicha relación *mediada* por la *forma* de la totalidad. En la dialéctica al uso, al pensar la relación entre política y economía, entre estado y producción, es imposible no asumir el compromiso de señalar la dirección de dominación, de identificar la parte hegemónica y la subordinada de las dos. Y así, o nos instalamos en la superficie y describimos los fenómenos, acumulando experiencias y observaciones en una u otra dirección, cosa que no nos lleva a ninguna conclusión definitiva; o fijamos arbitraria y dogmáticamente la hegemonía de una de ellas, eventualmente la economía, cosa que nos lleva al dogmatismo o la mera ilusión; o, si hay tercera vía, caemos en la melancolía de la incertidumbre universal. El concepto, restringido a la relación dialéctica pensada como exterioridad, no nos permite más.

²⁵ Claro está, aquí su “naturaleza” es un dogma impuesto por el sentido común, pero no conforme a un concepto racional.

La trampa está en que, inapelablemente, en cuanto las estructuras son pensadas como entidades sustantivas, como realidades *ónticas* y no *ontológicas*, la relación entre ellas aparece como de *oposición exterior*, una tratando de forzar o dominar a la otra, de someterla y subordinarla; indefectiblemente en ese juego una estructura se revela como *base* y otra como instrumento a su servicio, como estructura subordinada a la base; una como esencia y la otra como su fenómeno. Y como, desde esta perspectiva hermenéutica, la totalidad es resultado de la relación entre las dos (o las x) esferas, se asumirá que la forma de aquella será la puesta por la esfera dominante, que impone su forma a las otras y por esta vía a la totalidad. O sea, la hegemonía de la forma capital se piensa como hegemonía de la esfera del capital, o sea, de la producción capitalista; así se oscurece, y ni siquiera se sospecha, que la forma global de la totalidad no la impone directamente el capital; no se percibe que la forma capital no la impone inmediatamente el capital; por decirlo de forma rotunda, se *ignora que la forma capital no la pone el capital*. Afirmación que puede resultar provocadora, pero que responde a la realidad empírica y al concepto: la forma de la totalidad es la forma capital, y ésta se impone a toda la estructura y a sus partes o esferas, a las que subsume, a las que subordina a la reproducción de la totalidad como condición sine qua non de la vida del capital. Sí, la forma capital tiende a la reproducción de éste, al fin dominante en el seno de la estructura, donde pugna con éxito por ejercer la dominación; pero la manera de cumplir esa función al servicio del capital pasa por la subsunción de éste, por su subordinación a la totalidad, única manera de conseguir el equilibrio inaceptable mediante el que logra su sobrevivencia. La forma capital, pues, se impone a todas y a cada una de las esferas subsumidas, sea el estado, el derecho, la ideología, la cultura o la producción; y a todos sus elementos, sea el trabajador o el capitalista, la fuerza de trabajo o el capital fijo, la mercancía o el consumo, la máquina o la ciencia.

Por consiguiente. si pensamos las esferas sociales como construcciones ontológicas, resultados de la inevitable abstracción analítica, sin importarnos su origen ni su destino, ligadas entre sí como los

elementos de un ecosistema, que se relacionan –posibilitan y obstaculizan su subsistencia- por mediación de los otros; si las pensamos así, de igual a igual, pero ambas (o todas ellas) componentes de la totalidad, ambas *subordinadas* al mantenimiento de la totalidad (en el doble sentido, de que contribuyen y dependen del mismo) por estar bajo una forma que las subyuga a ambas; si las pensamos, además, metafóricamente, celosas de su independencia, celosas de su propia racionalidad, que las convierte en resistentes a toda sumisión al exterior, a las otras instancia y en particular a la totalidad; y si, por último, las pensamos en relación no directa, sino mediada por la *forma* de la totalidad, en que colaboran o se obstaculizan entre sí, en que se alían o se enfrentan, mediadas por esa *forma*...; si las pensamos así, digo, estamos elaborando una representación de la estructura global como subsunción de diversas esferas bajo la hegemonía de una forma. Una forma que no es la de la producción, aunque el hábito y la experiencia histórica nos dificulten entenderlo; es la *forma de la totalidad*,

Claro está, en una formación capitalista, la forma de la totalidad es la *forma-capital*²⁶. Pero, contra el imaginario al uso, la *forma-capital* no es sólo la forma de una instancia particular, no es la forma de la producción, la forma de la esfera económica exportada a las demás esferas; es también la forma de la esfera política, y de la ideología dominante, es la misma forma de la totalidad que se expresa en toda su partes. Hemos de romper la inercia de pensar como *forma* del estado su forma técnica (democracia, dictadura, fascismo y cosas así); esas figuras son formas del poder político, como lo son del poder económico la vieja manufactura, la gran maquinaria industrial, la tecnología informática.... Estas formas técnicas no nos revelan la “esencia” de esas esferas, su función efectiva en la totalidad social; sin acaso, manifiestan los procedimientos y

²⁶ Si me permitís otra metáfora, la relación entre las instancias sociales es semejante la que mantenían los señores feudales entre sí, siendo la *forma monárquica* la que subsume la totalidad. Pero esa forma monárquica no está representada en los estandartes y enseñas del rey, al fin mero *primus inter pares*; sino que el propio estatus real, su función, su fuerza, es un efecto global, de la totalidad, expresado en esa forma monárquica. No sé si la metáfora ha servido para aclarar el concepto; tal vez sería mejor haber recurrido al de soberanía, como forma de la totalidad, y la división de poderes....

dispositivos de su función²⁷. Se trata de formas técnicas de producir (bienes materiales, medios de vida, o cuerpos jurídicos, o programas asistenciales); formas técnicas que, muchas de ellas, *sobrevivirán* a su ocasional subordinación al capital, sobrevivirán a su subsunción en la forma-capital, que les asigna una función añadida a la de la mera producción técnica (cuasi natural), a saber, la de reproducir el capital. Muchas de esas formas técnicas, de esos aparatos, pasarían a estar subsumidos bajo otra forma social, que a su función natural les asignaría otra, determinada por la nueva totalidad.

Este cambio ontológico es necesario; es necesario pensar con categorías actuales, categorías que ahora ya nos son asequibles por mostrarse en su máxima universalidad. Este cambio es necesario para pensar la realidad actual, pero sobre todo para pensar la realidad que está apareciendo. Los obstáculos para que un nuevo vocabulario pueda abrirse paso son triviales, son muchos e importantes, especialmente por la inercia epistemológica, que como toda inercia es jánica; pero no tenemos opción, como no la tienen los trabajadores o los ingenieros de hoy a la hora de enfrentarse a las nuevas tecnologías: los medios de producción nos son siempre dados, y es a partir de ellos que podemos afrontar nuestra *praxis*.

Quiero enfatizar, en esta dirección de revisar nuestra ontología, en primer lugar, que esta perspectiva exige acabar con toda cosificación y con toda función propia o natural de las cosas. Por ejemplo, una ley que regule los convenios colectivos es un producto político-jurídico cuyos efectos inmediatos, técnicos, se darán en la contratación, en las condiciones de trabajo, en los salarios, en fin, en lo que llamamos relaciones jurídicas laborales. Pero, de forma mediata, en ese mismo proceso de producción de leyes laborales se está contribuyendo a hacer posible la valorización del capital. No es posible decidir entre ambas funciones, la “técnica” o “jurídica” de regular las relaciones laborales, necesaria siempre y en cualquier parte, y la “económica” de reproducir el

²⁷ Recordad el discurso de los tecnócratas, siempre silenciando o enmascarando la función política de la ciencia, de la técnica, siempre escudados en la máquina (los protocolos, los procedimientos, etc.).

capital; ambas funciones sólo podrían separarse fuera de la hegemonía de la forma capital, supuesto descartado de la reflexión por contrafáctico. Por eso el estado capitalista –sea cual sea su figura técnica- es una forma del capital, expresa un modo de presencia del capital; por consiguiente, este ha de ser el significado de la descripción “estar subsumido en la *forma-capital*”.

Quiero enfatizar, en segundo lugar, que con este modelo de la subsunción podemos acabar con la acaparación monopolista por parte de la producción de la forma-capital. Desde la perspectiva de la “estructura con dominancia”, al arrogarse la economía la forma capital como forma propia, y dado que aparece en las demás instancias, se crea la ilusión de que ha sido exportada desde la producción, que ha sido impuesta por la economía a las otras esferas, que así todas muestran sumisión a la producción. En cambio, desde la perspectiva de la estructura con subsunción se nos permite –se nos exige- pensar la equivalencia de las distintas esferas, sea cual sea su importancia subjetiva; no sólo se nos permite pensar su “autonomía relativa”, que parece una mera tolerancia de su existencia, una licencia o franquicia funcional, sino que otorga a la misma un verdadero estatus de *independencia ontológica*. Y, en el mundo del ser –otra cosa es en la ilusión- la existencia, el *ex-sistere*, el estar ahí, el ser-en-el-mundo, es siempre un estar con los otros y lo otro, un estar limitado, determinado, combinado y negado por lo otro.

Esta perspectiva de la subsunción, quiero subrayarlo una vez más, no invalida la tesis de la hegemonía o dominio en última instancia de la producción sobre las sobreestructuras, pero la contextualiza y delimita con dos determinaciones. Por un lado, precisamos su tiempo de vigencia, de validez, desplazando su reinado a la etapa liberal del capitalismo, hasta el desarrollo del estado de bienestar. O sea, sólo cuestionamos la universalidad de dicha tesis: cuando la formuló el marxismo clásico era la verdad de aquel momento del capitalismo, pero no del de nuestro tiempo. Por otro lado, aunque podamos encontrar argumentos para pensar que esa primacía de la producción se ha mantenido y se mantendrá en el capitalismo, aunque llegáramos a poder argumentar que esa primacía es

inherente al concepto de formación social capitalista, aun así, esa primacía no pertenece al *ser* de la producción, al fin una esfera universal, sino a la *forma-capital* en que ésta también está subsumida. Y es así en la misma medida en que la subordinación del estado a la producción no es directa e inmediata, sino puesta por la forma-capital por mediación de la totalidad: al organizar ésta, asigna a cada instancia funciones específicas y móviles. Por jugar con el léxico de Althusser, si hay sobredeterminación, ésta no consiste en los *efectos de eficacia* de las diversas sobreestructuras, y de las relaciones entre ellas, sobre la producción, sobre la contradicción principal capital/trabajo; y, por tanto, no es una especie de vector que modera el *efecto de la determinación en última instancia* de la base sobre las sobreestructuras. Si hay sobredeterminación, que no la niego, la idea de la misma más bien parece identificarse con ese *efecto de la forma-capital* sobre la totalidad que hace de ésta una formación social capitalista, es decir, globalmente dirigida a la valorización²⁸.

5. *El desplazamiento de la esencia: del estado-instrumento al estado sujeto y forma-social.*

Pasemos a la segunda conjetura, referente a la renovación o recuperación por el estado de la “esencia perdida” de lo político. Se trata aquí de mostrar el progresivo desplazamiento de función –y, por tanto, de esencia, de efecto real en la totalidad social- desde el estado liberal, meramente instrumental, al Estado de Bienestar, sujeto y forma de la totalidad social: del frío estado *guardián* al cálido estado *nodriza*, paternalista; de la máxima liberal *laissez faire, laissez passer*, a la bienestarista *totus tuus*. Desplazamiento que expresa el devenir del estado, sin dejar de ejercer su función instrumental, hacia su identificación con la esfera de la política, un aspecto de la vida social, de prácticas y

²⁸ Tal vez podríamos decir que la determinación global capitalista surge de la totalidad, como resultante del juego de las estructuras; que la *forma-capital* es desde este punto de vista un resultado. Pero, aunque este sea su origen, la forma-capital ejerce una sobredeterminación sobre la totalidad, la arrastra como si su vector, resultante de la suma mecánica de los vectores de las estructuras, recogiera además la fuerza de inercia de las mismas. Pero esta sería otra historia, y nada fácil de exponer, que habremos de abordar en otro momento.

relaciones sustantivas, si queréis, fines en sí mismo. Apuntaré brevemente algunas ideas en apoyo de esta perspectiva, igualmente sin pretensiones de exhaustividad.

5.1. (*Lo político y el estado*). Comienzo por distinguir estos dos conceptos. Entiendo lo *político* como una dimensión intrínseca, “natural”, de cualquier sociedad, especialmente de las sociedades complejas; el *estado*, en cambio, es sólo una modalidad o figura de lo político, que nace se desarrolla de la mano del capitalismo, y que se transforma y posiblemente desaparezca a su ritmo. El estado, pues, es sólo una figura de la *administración* (la dominación) de la sociedad, que dice Weber, presente en todas las asociaciones humanas, políticas o no. Creo que no hay ni habrá sociedad sin algún tipo de estructuras (instituciones) y prácticas políticas; en cambio, las ha habido y las habrá sin estado. Hay quien ha escrito libros sobre “sociedad sin estado”, incluso sobre “política sin estado”; pero no conozco ninguno sobre “sociedad sin política”. Hasta las formas perversas, como el fascismo o las teocracias, si aquí pecan es por exceso, por sobrepolitización de la vida.

Toda sociedad humana tiene unos elementos “naturales”, como esferas de estructuras y prácticas constituyentes, esenciales para su existencia²⁹. Son como fines en sí mismos, en tanto constituyentes de la esencia de la sociedad: el trabajo, la convivencia, la conciencia, el arte..., son aspectos intrínsecos de la vida humana en sociedad, que no necesariamente se justifican como medios para un fin, en tanto que el desarrollo y perfección de cada uno forma parte del bien social. Pues bien, esas esferas “naturales” siempre aparecen organizadas bajo una *administración*, manifestación de la forma política; esa administración subsumida bajo una forma política, en sentido genuino del término, constituye la *polis*, la *civis*, la *res-publica*, o la *comuna* y el *estado*. La administración, la forma de gestión de las relaciones y prácticas de una sociedad, es como la

²⁹ Pongo comillas a “naturales” porque se trata de una abstracción analíticamente necesaria; en rigor son como la materia prima sobre la que trabajar y transformar, la cual a su vez es siempre resultado de procesos anteriores.

objetivación de la forma política, del modo de constitución del poder político. Los mismos elementos naturales son organizados en *formas* distintas por las respectivas *formas políticas*, por mediación de sus respectivas administraciones. Estas formas, y esto es muy importante, son abstracciones analíticas, no existen separadas, ni siquiera en su forma “natural” (asociación natural); siempre existen *subsumidas* en una totalidad, subordinadas a la forma hegemónica de ésta.

Es decir, si nos valemos de la distinción ontológica spinoziana entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, la forma política siempre aparece como un modo, como *natura naturata* (la horda bárbara, la gens, el imperio, la polis griega o la ciudad renacentista); el *estado* es también un modo de lo político, una forma histórica del mismo. Lo político es, pues, lógica e históricamente anterior al estado, y ontológicamente más eminente, por menos de terminado, por su mayor potencia de ser.

Lo *político*, como forma universal y abstracta de la sociedad, como organización y práctica de la convivencia, de la vida en común, en el capitalismo toma cuerpo en el *estado*, que es una de sus concreciones empíricas, una forma histórica del *poder político*, especificada por una forma propia de la dominación intrínseca y común a toda formación social. Este poder político, del cual la historia nos muestra diversas concreciones (pensemos en el juego del poder en el feudalismo, entre poder temporal/poder espiritual, en la “división de poderes” en el antiguo régimen, tan distinto a su metamorfosis en la modernidad, aunque la pereza de pensar, o la mala fe, los acerque, identifique y confunda), en el capitalismo aparece como *estado*, que supone un estrechamiento extraordinario de la esfera política debido a lo que lúcidamente Weber ha llamado la “autonomía de las esferas”.

Si pensáramos lo político como una *esencia* en sentido metafísico diríamos que el estado es una *forma enajenada* de lo político: lo político como dimensión sustantiva de una totalidad social se enajena en el estado-instrumento, dejando fuera, en manos de la “sociedad civil”, la práctica comunitaria, la vida en común (ayer la caridad, hoy la solidaridad). Pero, claro está, dominada esta esfera por la economía, la

sociedad se vacía de vida comunitaria; la vida humana pierde su esencia de vida en común, siendo ésta relegada a los márgenes: y los márgenes de la vida social están ahora en la exterioridad, en el ideal. Al escindirse la sociedad política en *sociedad civil* (vacía de comunidad, o reducida ésta a la fría y contradictoria división del trabajo) y *estado exterior* (igualmente vacío de comunidad en su calidad de instrumento), los seres humanos verán escindida su existencia en una *vida real*, sin esencia, en la sociedad civil, como individuos en lucha por la vida, y una *vida ideal* con esencia vacía de realidad, donde reina pero no gobierna la justicia, la igualdad, la universalidad y los valores comunes; Marx, si recordamos, veía ésta como la vida en el estado, residencia abstracta de los valores; y empíricamente así era, y así sigue siendo, pues los individuos esperan que el estado realice y defienda esa vida ideal; pero yo creo que es preferible y más objetivo, dado que he insistido en reducir el estado a instrumento exterior, pensar que los individuos viven esa vida ideal en lo político, en ese poder político no separado, no exterior, no opuesto a la sociedad. Sólo las circunstancias históricas hacen que lo identifique con el estado, que deposite sus esperanzas en el estado, sin consciencia de que la recuperación de la universalidad y la vida en común requiere también la liberación de ese estado exterior aparato de dominación. Porque, al fin, la alternativa no es sociedad *versus* estado, sino sociedad civil con su estado exterior o sociedad política con su estado interior, como sujeto y forma de la misma.

Lo que quiero aquí enfatizar es el carácter exterior del estado moderno; vacío de comunidad e incluso de sociedad, concentrado en los aparatos instrumentales represivos o ideológicos, pierde la sustantividad de lo político, deja de ser fin en sí mismo al dejar de ser elemento constituyente de la sociedad, y deviene instrumento sometido a una voluntad exterior (la de las clases, la de la economía) que le impone una finalidad particular. Dicho de otro modo, lo que me interesa resaltar es la naturaleza del estado como un particular, una concreción histórica, de ese elemento intrínseco de la sociedad que llamamos lo político.

Una referencia a la Grecia clásica nos ayuda a perfilar esta *distinción de esencia* entre lo político y el estado. En la vida griega también estaban presentes las diversas dimensiones o esferas de prácticas; también había economía, política, magistraturas, educación.... Pero entre ellas se daban otras relaciones. En tiempos de las *polis*, el término economía, la *oikonomia*³⁰, designaba los saberes sobre la gestión de la casa; referían a una instancia particular de la sociedad, privada, marginal, que estaba fuera, en el exterior de la vida en la *polis*, de la vida política, ésta centrada en el *ágora*. Claro que había aparatos instrumentales (cargos, magistraturas), pero no agotaban la práctica política, sino que eran como *medios prácticos* de materializarla, de objetivarla.

También Hanna Arendt nos ayuda a pensar el estado capitalista como una determinación histórica de lo político. Especialmente en su obra *La condición humana*, ha descrito magistralmente cómo el capitalismo se constituye por irrupción, entre la *vida política* y la *vida íntima*, de ese cáncer de la *vida social*, que crece y crece arrojando ambas a los márgenes. Esa esfera social es lo que Hegel llamaba “sociedad civil”, la sociedad capitalista como totalidad, organizada y no obstante escindida en *mercado* y *estado*. “Estado exterior”, nos dice; “estado instrumento”, decimos nosotros. “Estado gestor”, dice H. Arendt. Estado, en fin, que excluye la *vida política*, relegándola a los márgenes, a los cada vez más reducidos espacios públicos de exposición del individuo, entendida como puesta en común. El estado en el capitalismo, nos dice Arendt, aparece como *sucedáneo* de la vida política, convertido en *gestor* económico, *gestor* cultural, *gestor* ideológico.... En su interior rige la racionalidad instrumental; y, como parte de la totalidad, queda reducido a medio de la misma racionalidad. Se le pide que satisfaga necesidades o resuelva problemas, pero no se espera de él la tarea más políticamente más necesaria, la de *crear comunidad*, la de configurar la “comunidad de alegrías y penas” que decía Platón, la de instituir el sujeto colectivo de la vida ética, que pretendía Hegel. Basta escuchar algún debate de nuestros

³⁰ Derivado de la unión de *oikos*, la casa en sentido social, como ámbito económico, como la unidad básica de la producción y reproducción, pero también como genealogía, como identidad histórica común, y de *nomos*, o conjunto de normas, reglas, costumbres, saberes.

Parlamentos para ver que la *función técnica* ha sustituido aquella vieja función de la política que era construir lo común, construir y conservar el *ethos*.

5.2. (*Racionalidad y fragmentación social*). Max Weber nos ayuda a entender la aparición de esta figura móvil del estado. La teoría social de Max Weber³¹ enfoca la historia de la humanidad, su progreso, como proceso de *racionalización*; y en esa historia el capitalismo expresa el momento de culminación, de máxima racionalización del mundo. Es bien conocida su idea según la cual el avance de la racionalidad técnica o instrumental deja dos profundas huellas a su paso: la *desdivinización* o *desencantamiento* del mundo y la crisis de *razón objetiva* o *metafísica*. Son dos marcas de la subjetivación del mundo.

Pues bien, ese proceso de racionalización, que tendría en el capitalismo su máxima aceleración, tiene una peculiaridad técnica, intrínseca: avanza fragmentando e individualizando las prácticas, separando las estructuras, fijando fines distintos, medios distintos y métodos distintos para cada campo del saber o de la vida. La racionalización exige la “especialización”, la creciente división y autonomización de las distintas esferas de las prácticas sociales; exige que se independice la política de la ética, la economía de la política o de la religión, la vida moral de la vida sexual, etc.³². Su famosa tesis del “politeísmo de los valores” tiene aquí su lugar hegemónico: cada esfera de la vida, cada actividad, ha de tener sus propios fines y medios, sus propios criterios y métodos, sus propios dioses y demonios; en definitiva, su propia axiología y su propia racionalidad.

Así hemos pensado la modernidad: Maquiavelo erigido en el primer moderno por liberar la política de la ética; St. Mill convertido en el más lúcido economista clásico por separar la producción de la redistribución;

³¹ Que normalmente se busca en textos como *Economía y Sociedad*, o *El político y el científico*, y menos en su obra más densa, voluminosa y madura, *Estudios sobre la sociología de la religión*, cuyo “Excurso” intercalado en el texto es una pieza magistral de teoría social.

³² Ver Max Weber, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayo sobre Sociología de la religión*. Vol. I. Madrid, Taurus, 1983, 437-466.

Diderot elogiado como el más brillante crítico de arte por su defensa de la emancipación del arte de la misión pedagógica, religiosa o profana. ¿No elogiamos la filosofía moderna por su ruptura con la teología? ¿No aparece la economía moderna cuando la usura deja de ser pecado?

Entiende Weber que organizar estas esferas en una totalidad rígida, con un orden y jerarquía fijos, con una racionalidad unitaria, es irrealizable y, en todo caso, va contra la esencia del mundo moderno, el mundo capitalista. La economía, la política, el amor, el arte, imponen al individuo funciones y obligaciones frecuentemente incompatibles, pero todas ellas determinantes, todas ellas legítimas en un universo donde reina el politeísmo de los valores. Las prácticas sociales funcionan, pues, a semejanza de la naturaleza, todas con una lógica implacable; pero, a diferencia de ésta, cada una con su lógica, con frecuencia no traducible con las demás. Sí, cada cual con su lógica y con su racionalidad, cada cual con su objeto y su método, cada cual con su función y su finalidad; pero todas igualmente exigentes e inconmensurables. Ese es el escenario. Nos dice, el sociólogo alemán: “Uno puede preguntarse si existe en el mundo una ética capaz de imponer obligaciones idénticas, en cuanto a su contenido, al mismo tiempo a las relaciones sexuales, comerciales, privadas y públicas, a las relaciones de un hombre con su esposa, su proveedor de legumbres, sus hijos, su amigo y su enemigo. ¿Puede creerse que las exigencias de la ética quedarían indiferentes al hecho de que toda política usa como medio específico la fuerza, tras la cual se perfila la violencia?”³³

Weber es un liberal, y su ontología es subjetivista; pero es un sociólogo competente y no traiciona las observaciones ni los hechos, que intenta cuadrar en sus descripciones. Los fines distintos de esas esferas autónomas, alrededor de los cuales organizan sus medios, los pone desde el exterior el individuo; son estructuras sometidas a los fines “arbitrarios”, “subjetivos”, puestos por las voluntades libres de los individuos, nos dice. Así podemos comprender la relación de *exterioridad* entre las esferas de prácticas, así como la jerarquía y hegemonía entre

³³ M. Weber, *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1993, 157.

ellas, función de la prioridad de los fines. “Cada cual elige sus dioses y sus demonios”, nos repite incansable. La elección de fines es inevitable, es una determinación ontológica del ser humano; pero esa elección es ajena a la razón, no sólo por carencias del individuo sino porque en ningún lado está escrito que el mismo deba seguir siempre la razón; lo razonable es seguirla para conseguir un fin, elegido éste; esa es la racionalidad instrumental; pero la razón no interviene en la elección del fin, no pone el destino del sujeto para que pueda seguir siendo sujeto y autodeterminarse; la razón sólo interviene y decide la elección de medios y métodos, ese es su campo, mientras los fines se deciden fuera de ella, nos agrade o no.

En esta perspectiva, las estructuras sociales quedan cosificadas en su ilusoria independencia. Su valor será como medios; sus fines se reducirán a sus usos, siempre subordinados. Su jerarquía, sus dependencias, les viene dictada desde fuera. En rigor, todas son instrumentales, todas son medios: los valores para conseguir la unidad del estado y el estado para la defensa de la economía; y ésta... para producir valor, valor de uso para la vida social y, en el capitalismo, valor para el capitalista. Rigurosas e inflexibles cadenas instrumentales de medios-fines, sin ninguna razón objetiva que dé sentido a la ordenación, que permita la racionalidad de las partes, pero no de la totalidad, sea ésta la de una esfera o la propia de la totalidad social, que ha de quedar abierta, y por lo tanto vacía de *ethos*. La *racionalización* en la concepción weberiana hace las veces de la *valorización* en la marxiana: dirigen la totalidad y la subordinan a un amo exterior oculto, que a veces parece tomar forma (voluntad de vivir, voluntad de riqueza, voluntad de verdad, voluntad de poder), pero que poco a poco se revela, si creemos a Heidegger, como “voluntad de voluntad”; y si a Sartre, en “voluntad de nada”.

La propuesta weberiana refuerza nuestra idea de que en el capitalismo todas las esferas devienen instrumentales, todas se vacían de sustancia y sentido, reducido éste a ser medio de un fin que, además de subjetivo y arbitrario, está condenado a ser medio en esas cadenas de la razón instrumental. Nos ayuda a comprender que la esfera política deviniera

estado, como figura racionalizada de lo político, especializada, puesta al servicio de la subjetividad (de los individuos o de las clases). La racionalización instrumental de la política que expresa el estado exigía dejar fuera todo lo político no reducible a esa racionalidad instrumental, en particular el *ethos*³⁴ constitutivo de la vida social. La “política extra-parlamentaria” no era reconocida o quedaba relegada a los márgenes; todas las prácticas creadoras de comunidad que no pasaran por los aparatos del estado y adquirieran la marca de ley, decreto, norma..., quedaba vaciada de sentido en una “sociedad civil” cuya “racionalidad” pasaba por permitir todo aquello sobre lo que la ley guardara silencio. La vida política, como describiera magistralmente Benjamin Constant³⁵, dejaba de ser única forma de existencia digna del hombre para ser una profesión voluntaria, que en su devenir cristaliza en “clase política” (única figura de *clase social* que, junto a las de “clases pasivas”, parece tener futuro en nuestro léxico).

Pues bien, visto el estado liberal como un estrechamiento y una enajenación de la vida política, y entendido que fue así por “necesidad”, como exigencia de la racionalidad capitalista, no parece extravagante pensar que si en el Estado de Bienestar detectáramos inversiones o desplazamiento de estas funciones, aparte de interpretarlas como metamorfosis exigidas por el capital para su reproducción, podríamos sospechar que son pasos que debilitan el capitalismo, que muestran sus dificultades para mantener sus formas lozanas y que, en fin anuncian la aurora de unas nuevas relaciones sociales.

6. *Tras la esencia a través de los fenómenos.*

Visto el devenir instrumento del estado, y valorado el mismo como negación o enajenación de su *esencia política*, es el momento de plantearnos si esa deriva ha dado un *giro* en el Estado de Bienestar. Lógicamente, este “giro” hemos de leerlo con un *doble registro*: por un

³⁴ Recordad el “pluralismo razonable” de Rawls, que marca los límites de lo político.

³⁵ B. Constant, *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819). Madrid, Revista de Estudios Públicos, nº 59. Invierno de 1995.

lado, hemos de ver los cambios como muestras de su “metamorfosis” para mejor cumplir su función instrumental; por otro lado, hemos de leer en esos desplazamientos los gérmenes del “futuro” que aún no es. Y hemos de realizar estos dos registros con la dificultad añadida de considerar como pertenecientes a este nuevo ámbito del estado las *resistencias* y las alternativas subjetivamente marginales, y buscar en las mismas los elementos que no sólo expresan rechazo o negación sino aparición de instrumentos de futuro. Comentaré, pues, algunos aspectos del Estado de Bienestar donde veo cierta metamorfosis o cambio en su esencia y, en ellos, síntomas de su agotamiento; y enfocaré esta indagación a llamar la atención sobre dos movimientos:

En un *primer movimiento*, esos cambios sugieren un “regreso” o cambio en su esencia: de *guardián del orden* (el estado como monopolio de la violencia legítima), función básica del estado-instrumento, ha pasado a *estado paternalista* o *nodriza*, el cual, como evidencia otro de sus nombres, el de “*estado providencia*”, cumple una función extendida por la totalidad, que provee o cuida en todos sus rincones (y aquí es indiferente que leamos esa tarea desde la *biopolítica*, desde donde enfatizaríamos su subordinación al capital, o desde la idea de *beneficencia* o *caridad colectiva*, con mayor contenido ético). Es decir, el estado-instrumento ha devenido más y más *sujeto* que se hace cargo de la vida social, que la organiza y cuida.

En un *segundo movimiento*, en esa metamorfosis constituyente del propio Estado de Bienestar, también aparece el estado reapropiándose de sus anteriores formas políticas; aparece liberándose de su enajenación en el instrumento e identificándose con otras prácticas y discursos que, silenciados o segregados a los márgenes de los aparatos de estado (recordad el desprecio a la política extraparlamentaria, o el tópico aún vivo del peligro de politizar la universidad, los tribunales, la vida). O sea, el estado va recuperando *para sí* la política – la creación de identidad, de un nosotros, de una comunidad- que había expulsado fuera, incluyéndola en su seno, a medida que deja de estar secuestrado en los aparatos de estado (ideológicos y represivos) y deviene forma de organización social.

Veamos, muy de paso, algunos momentos o expresiones de estos movimientos. Comenzaré por el más evidente, aunque de interpretación polémica, referido a su *relación con la producción*. Creo que el Estado de Bienestar manifiesta un cambio importante en la intervención del estado en la vida económica. Sin duda no ha abandonado, ni podrá hacerlo bajo la subsunción al capital, su papel de instrumento de reproducción. Pero, como nos revela la reciente “socialización” de las pérdidas del sistema financiero, esa función al servicio del capital no es ya mera tarea de “*chien de garde*”, que decía P. Nizan, no es de mero aparato de control y protección, sino una acción de sustento, de alimentación, en definitiva, una acción biopolítica directa en el capital financiero, e indirecta en la vida del capital, haciendo posible su reproducción. Hoy es enorme, en extensión y potencia, exigida, su intervención mediante sus funciones de *biopolítica* y *ecopolítica*, absolutamente asumidas por el capitalismo, que lo empujan en esa vía de convertirse en sujeto de la vida económica. De este modo el estado capitalista, instrumental, resultado de su escisión de las funciones comunitarias intrínsecas a la política, cuyo sentido conforme al concepto es el de crear identidad, crear comunidad, se trasciende a sí mismo y recupera para sí, para la forma estado, las funciones políticas abandonadas.

Visto así, bajo esa figura de la negación de la negación, y creo que no es extravagante la perspectiva, ¿no niega la sociedad presente y anticipa la sociedad futura? ¿Acaso cualquier sociedad posible, compleja como la nuestra, en el momento de trascenderse, no exigirá que lo común, esencia enajenada en lo público, asuma esas tareas?

Hoy el Estado de Bienestar, también llamado “estado de los derechos”, de los derechos sociales, de las minorías, ha asumido como “sujeto” tareas asistenciales, culturales, científicas, que son incompatibles con una función meramente instrumental; hoy el alma de la sociedad late al ritmo del estado, sobre el que se cargan las culpas de todas las carencias y del que se espera la solución a cualquier forma de indigencia. Y es así hasta el punto de que, si dejar de hostigarlo como instrumento al servicio del capital, se espera de él, aunque sea en su forma idealizada, aunque sea

como mera posibilidad, una funcionalidad equilibrada y una intervención “neutral”, por encima de los condicionamientos de clase y de las servidumbres respecto al capital.

En segundo lugar, también en el orden económico, parece obvio que el estado ha pasado, por decirlo de manera efectista, de ser *guardián* de la casa del amo a *mayordomo* y casi ama de llaves. Hoy es socio, e incluso socio de honor, del club del capital, que agrupa a aliados y rivales en la actividad productiva del capitalismo. De la creación directa o indirecta de empleo a la fijación de las condiciones contractuales de trabajo (derechos laborales, salario mínimo...) el estado está presente, se ha convertido en un sujeto económico potente. Gestiona una actividad económica, unos presupuestos, gigantescos. Y aunque los gestione desde la subsunción, es decir, con el objetivo bien determinado de reproducir el orden del capital, esa condición técnica abre posibilidades reales de desplazamiento y transición a un nuevo espacio de producción y de vida social. Hoy vemos cómo los ilegítimos herederos del *laissez faire*, *laissez passer*, exigen y ruegan al estado que active su presencia en la vida económica, con políticas productivas o políticas monetarias que generen directa o indirectamente inversión; lo llaman “ayuda a la creación de puestos de trabajo” y silencian que ese mismo proceso de trabajo es el lugar, el único lugar, donde se produce plusvalor, el único medio de valorizar el capital. Con lo cual se está reconociendo que, a día de hoy, con intensidad desigual pero muy generalizado, el capital por sí mismo no tira; en síntesis, que hoy la economía depende estructuralmente de la política, que el estado hoy ha de cargar con buena dosis del desarrollo de la producción. Si ya los clásicos del marxismo consideraban que la lucha contra el capitalismo era “política”, y confiaban el éxito a la conquista del poder del estado y al uso instrumental de éste, hoy esta idea además de válida es trivial. Pero, dada la recuperación de la identidad, contradictoria pero intensa, entre la sociedad y el estado; dada la renovada función política del estado, que no sólo construye el nosotros desde el exterior, mediante el control y la coerción, sino desde el interior, alimentando directamente la totalidad social, incluido el capital; en definitiva, dado que

el estado no es ya sólo instrumento, sino también, y cada vez más, sujeto y forma sustantiva de la sociedad capitalista, parece razonable pensar que el Estado de Bienestar, desarrollado en la línea que venimos comentando, ya no es un mero instrumento a conquistar, invertir y usar en la construcción de una sociedad nueva, sino que es, ha de ser, la “materia prima” de dicha construcción social alternativa; ha de partir de él, como instancia mucho más adecuada que aquella soñada en el ideario revolucionario expresada como “nacionalización del gran capital”. Hoy ese gran capital se mantiene y crece en tanto que mama de la ubre del estado de bienestar.

En tercer lugar, el estado en su figura actual, como Estado de Bienestar, arrastra y expresa en su seno los profundos cambios producidos en su propia estructura y en sus prácticas durante los últimos sesenta años. La tendencia del estado a debilitar su figura de exterioridad y a convertirse en esfera política, se ha concretado en su generalizada apertura a la democracia. Recordemos al respecto las veces que, desde la izquierda, se ha llamado a pensar la democracia no como procedimiento para decidir conflictos, o como medio de repartir y gestionar el poder político, sino como “forma de vida”, bella imagen tan difícil de concretar incluso en el relato. Yo prefiero interpretar esa apertura a la democracia como *apertura a la política*, a todas esas prácticas y relaciones orientadas a producir comunidad, tanto en su dimensión formal (leyes comunes, cultura común, horizontes de valores comunes...), como en el material (cuidado material colectivo de la vida). Apertura a la política que se aprecia en que, por un lado, ha dejado que ésta, en tanto creadora de comunidad y no sólo instrumento de resolución de conflictos, lo penetre; en que ha propiciado o consentido (aquí eso es igual) que la democracia lo impregne, que la poco-democrática *democracia representativa*, comience a democratizarse; estamos en los comienzos, pero se sigue en ello (esas cosas de la transparencia, de las primarias, de las listas abiertas, de la insistencia en responsabilidades políticas...). El camino es largo y lento, pero aprecio muy positivamente ese giro. También se aprecia la apertura del estado a la política en que, por otro

lado, ha comenzado a aparecer la política *fuera* del estado, con más precisión, fuera de los límites del estado instrumental, fuera de los aparatos de estado. Lo político comienza a salir de su acotamiento en el estado-instrumento, a trascender sus espacios y contenidos tópicos y cosificados. Hoy se exige la democracia y el pluralismo hasta en la Iglesia, institución de base dogmática y sagrada. Incluso el mismo aparato jurídico ha quedado afectado de ese giro, y no sólo ha permeabilizado su interior, sino que ha colaborado en la penetración de la democracia en recintos sagrados tan protegidos como la familia, la conciencia individual, la intimidad (del corazón o de la cuenta corriente). Sin duda, no sé si es necesario repetirlo, sigue hegemónica la forma-capital, y por tanto la totalidad social y todas sus partes quedan subsumidas en ella, subordinadas a la reproducción del capital; ese destino es intrínseco, y ha de estar presente bajo los cambios. Pero en ese proceso del estado de devenir más sujeto se mueven las resistencias y se pone en juego el futuro; y todo ello pasa porque el estado no sólo es más *sujeto* sino más *político* (sin dejar de ser instrumento, claro).

*** **

Acabemos, porque hemos de acabar, no porque hayamos acabado. Cierro de momento esta reflexión insistiendo en la idea general en que se ha sustentado: si queremos mirar el futuro cara a cara, es mejor que nos dediquemos a la literatura, imitando la *poiesis* de los dioses; si queremos conocerlo antes de que nos llegue, hemos de buscarlo en su existencia prehistórica, en sus huellas arqueológicas escondidas y disfrazadas de presente. Nada más exquisitamente capitalista hoy que el estado de bienestar; pero, bajo su máscara, se esconde y oculta la existencia actual del futuro, su prehistoria.

En la medida en que estas apreciaciones sobre el Estado de Bienestar parezcan acertadas, o, al menos, susciten interés por esta perspectiva metodológica, me daré por satisfecho. A estas alturas de los tiempo, y en este ámbito de amigos, puedo decirlo con total sinceridad: creo que la

aportación de la intervención filosófica en la política no pasa por proponer y juzgar ideales, por muy bellos y justificados que sean, sino por aquella tarea que un Marx muy joven señalaba en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “Hay que hacer la opresión real más opresora todavía, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia más infamante al pregonarla...”; y por esta otra nada épica y poco vistosa de buscar en el presente algunas huellas del futuro. Porque, aunque todo fuera estéril, aunque nada nos saque de este mar de chapapote, ayudaríamos a mantener la esperanza, y por tanto a resistir. Y la resistencia es el heroísmo de los humildes. Así lo reconocía Antonio Machado cantando a la encina, símbolo de humildad y resistencia. ¿Recordáis esta estrofa?: “*Naces derecha o torcida, / con esa humildad que cede / sólo a la ley de la vida, / que es... vivir como se puede*”.