

De la inmanencia

Juan Pedro García del Campo

Publicado en *Diálogos*, n° 3, julio 1986

Depósito legal: M-4322-1986

PENSAMIENTO

DE LA INMANENCIA

"Entia non sunt multiplicanda praeter necessitate" (Occam)

JUAN PEDRO GARCIA

Profesor de Filosofía del I.N.B.
"MARIA ZAMBRANO".

El día 2 de junio de 1674, en La Haya, Spinoza escribe una carta a Jarig Jelles, en cuyas primeras líneas podemos leer: "Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto a la política: esta diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural y que, en una ciudad cualquiera, no reconozco al soberano derecho sobre los sujetos sino en la medida en que por la potencia, prevalezca sobre ellos; es la continuación del estado de naturaleza" (1).

La radicalidad subversiva del spinozismo consiste, tal vez, en esta anómala afirmación, cuyo sentido permite vislumbrar una estrecha relación entre el pensamiento de Spinoza y el que dos siglos después será elaborado por Karl Marx. La identificación del poder del soberano como una consecuencia más del derecho natural, la reducción de la esencia de lo político a mero apéndice del proceso inmanente de ejercicio de la propia potencia, supone una ruptura definitiva con el ámbito discursivo en que se empieza a gestar la justificación teórica del Estado como representante del interés gene-

ral. No en otra cosa consiste la ruptura marxiana con la Filosofía del Derecho: "Ellos olvidan únicamente, que también el derecho del más fuerte es un derecho y que el derecho del más fuerte subsiste bajo otra forma también en su 'Estado de Derecho' " (2).

Ambas rupturas -la de Spinoza y la de Marx- constituyen el punto de partida inevitable para el planteamiento

de una alternativa real de enfrentamiento al poder. Su importancia política es innegable. Sin embargo, ambas son teóricamente incomprensibles si no se atiende al posicionamiento filosófico que tienen a su base -¿o, quizá, que es su consecuencia?- y que no es otro que la reivindicación materialista de la inmanencia, la transgresión de los márgenes teóricos impuestos por la racionalización metafísica de los esquemas reproductivos del capitalismo naciente (Spinoza) o dominante (Marx).

Sólo por este cambio de posicionamiento teórico es explicable el distanciamiento que el *Tratado Político* (TP) lleva a cabo respecto del *Tratado Teológico-político* (TTP). Las diferencias entre ambos Tratados no radican sólo en la descripción de la forma del Estado o del texto del TP, de cualquier referencia a una explicación contractual del surgimiento del Estado. Mientras que en el TTP la afirmación del derecho natural de los individuos conduce a la explicación del Estado como unión de potencias individuales en una unidad de poder basada en el pacto, el mismo punto de partida conlleva, en el TP, la afirmación del poder del

“
Entre
dos
derechos
iguales
decide
la
fuerza
”

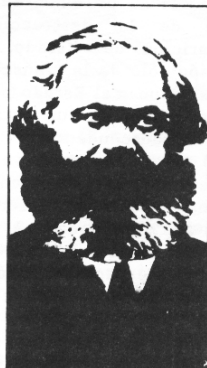
Estado como poder del más fuerte y la descripción del derecho del soberano como una consecuencia de su prepotencia en el nivel mismo del derecho natural y de la intervención de mecanismos generadores de temor y esperanza. Como señala Negri, la aparición del tema del pacto no plantea ningún problema en el marco teórico del siglo XVII; el problema está precisamente, en que una vez aparecido, desaparezca misteriosamente del horizonte discursivo de Spinoza. Tan escandalosa desaparición encuentra sólo puede encontrar su razón de ser en la incorporación al discurso político de la inversión metafísica realizada en la *Ética*. Si las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, ningún hiato puede ser admitido entre Dios y las cosas particulares. La afirmación metafísica de la trascendencia divina es sustituida por la más absoluta horizontalidad ontológica, por la dinámica expresiva de los modos y los atributos, cuya infinitud constituye la substancia. Si toda trascendencia es negada, no tiene ya ningún sentido mantener la trascendencia del Estado. El Estado queda, necesariamente, reducido al juego de potencias de los individuos en función del derecho natural, en función de la capacidad de cada uno de prevalecer sobre la **multitudo**.

El mismo efecto que el texto de Spinoza produce en la definición de Dios como "substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita", el mismo efecto digo lo produce en Marx el descubrimiento del papel del plusvalor.

El concepto de plusvalor no es, propiamente, un concepto económico. En el discurso del Materialismo Histórico fundamenta un campo teórico distinto que podríamos designar como "problemática de las formas y efectos históricos de la lucha de clases" (Balibar). Es el asentamiento en una problemática fijada en estos términos, lo que permite comprender la sociedad burguesa como efecto de la lucha de clases, y lo que permite entender la



Spinoza



Marx

modificación que en el discurso de Marx se produce respecto de la forma en que es entendida la constitución de "lo social".

Ya en los escritos del joven Marx criticando la filosofía del derecho de Hegel, se señalaba cómo las relaciones interhumanas y la forma en que éstas se desarrollan, determinan necesariamente la aparición de una organización del trato humano fijada en instituciones corporativas. Esta presentación de la "organización" existente en la sociedad civil como efecto necesario de la forma en que los individuos se relacionan, está también presente en La

Ideología Alemana en la afirmación de la necesidad con que todo modo de producción lleva aparejada la aparición de un determinado modo de cooperación (de una determinada forma de sociedad civil). La coincidencia que en estos textos aparece en la afirmación de la necesidad con que se constituye lo social, no se prolonga, sin embargo, en una coincidencia en la concepción de la importancia de esta constitución para determinar la esen-

cia del Estado. Así, en sus primeros escritos, el Estado (político) es una abstracción del estado real (sociedad civil) que será más o menos justo y general, en virtud del mayor o menor grado de generalidad con que venga constituida la sociedad civil. **La Ideología Alemana**, por contra, muestra -al "romper" con la esencia social del hombre- cómo la sociedad civil es siempre organización de lo social desde la dominancia de una clase social sobre las demás; la sociedad civil no es, por tanto, en ningún caso, expresión de la generalidad. De esta forma, la presentación del Estado

como representante del interés general, no puede ser realizada sino en la forma ideológica de una comunidad ilusoria. Lo político es entendido, por tanto, de dos formas distintas: como ámbito abstracto de la generalidad, en el primer caso; como ámbito ideológico de la dominación en el segundo. En cualquiera de estos dos casos, empero, el Estado es concebido como una realidad -sea **abstracción**, sea **extensión**- distinta de la del Estado real que le sirve de **base**. La negación de la trascendencia que en ambos textos se presenta en la figura de la destrucción-desaparición del Estado, es negación sólo de la trascendencia de un mal Estado para su sustitución por un estado justo (trascendencia, por tanto) ya sea en la forma de la identidad con la esencia humana, ya sea en la forma de la afirmación de una comunidad **real**, que haga inviable la presentación ideológicamente tergiversada de la dominación de clase como interés general.

En último término, la crítica de la comunidad ilusoria que aparece en **La Ideología Alemana**, incide en la presentación de "lo social" como constructo imaginario. De este modo, la reivindicación de la necesidad de una asociación libre, constituye la reivindicación de la necesidad de construir lo social en términos verdaderos desde la libertad de los individuos para organizar racionalmente el sistema de su mutua dependencia. Lo social sigue, entonces, siendo momento mediador para la constitución del Estado como representan-

te de la sociedad toda. La constitución de una **verdadera** comunidad, es condición necesaria para la negación de un Estado al servicio de la clase dominante.

A partir del descubrimiento del plusvalor, esta manera trascendente en que es concebido el ámbito social, no tiene ya cabida teórica.

El concepto de plusvalor permite explicar desde la inmanencia del proceso productivo la constitución de la sociedad sin recurrir a ningún tipo de trascendencia de "lo social". La sociedad es un resultado inmanente del proceso productivo, entendido como proceso en que se explota la fuerza de trabajo. La fuerza colectiva del trabajo, su carácter en cuanto trabajo social (la forma social del proceso de trabajo) es, por tanto, no otra cosa que efecto del ejercicio del poder del capital sobre el trabajo. La asociación, la comunidad, lo social, es el capital mismo en cuanto es, necesariamente, concentración de obreros a las órdenes del capitalista. Se trata (3) "de la acción centralizadora del capital sobre las capacidades de trabajo o de la autocolocación del capital en cuanto unidad de las mismas, con existencia independiente al margen de ellas". Es por tanto -y aquí se expresa la radicalidad del discurso marxista- el ejercicio del poder de la clase representante del capital, lo que constituye la sociedad en cada momento concreto.

El afincamiento discursivo de la inmanencia de la acción, la afirmación de la lucha de clases como motor

(inmanente) de la historia, permite entender la sociedad como efecto del ejercicio del poder de clase y, consecuentemente, el Estado aparece como la "forma" que ese poder de clase adopta como garante de la reproducción de las condiciones de explotación-dominio.

A nadie puede escapar la importancia política de esta afirmación. El propio Marx, después de la experiencia de la Comuna de París, afirma explícitamente -en el prólogo a la edición de 1872 del **Manifiesto Comunista**, entre otros textos- que "la clase obrera no puede limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado en bloque, poniéndola en marcha para sus propios fines". La ruptura con el dominio del capital no puede llevarse a término con la ocupación del Estado, sino con su destrucción (Balibar).

En la lucha de clases está en juego, por tanto, la posibilidad misma de ejercicio del poder de clase y, puesto que éste está sustentado en la mayor fuerza de la clase burguesa, la revolución proletaria -Marx dixit- sólo puede sustentarse en una ruptura de la correlación de fuerzas de las clases en litigio porque, como puede leerse en **El Capital** (4) "entre dos derechos iguales decide la fuerza".

(1) SPINOZA, B.- Carta L, en *Ouvres* (4 vols.), Garnier Flammarion, 1964-1966; vol. 4, pg.283.

(2) MARX, K.- *Grundrisse*, ed. castellana en

OME, 21-22, Grijalbo, 1977. OME-21, pg. 11.

(3) *Ibid.*, pg. 545.

(4) MARX, K.- **El Capital**, Libro I, ed. castellana, Siglo XXI, pg. 282.