

## Contradicción y emancipación.

Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista.

Contradiction and emancipation. Philosophical and political dilemmas of post-Fordist capitalism.

Mariana de Gainza \* y Ezequiel Ipar \*\*

*Fecha de Recepción: 17 de Octubre de 2012*  
*Fecha de Aceptación: 23 de Noviembre de 2012*

**Resumen:** *Al interpretar la actualidad de la filosofía de Spinoza, Antonio Negri lee en ella una teoría que, a partir de una articulación específica entre ontología y política, permite el rechazo de toda explicación que invoque instancias trascendentes para dar cuenta de la constitución de la vida social y del poder político. Ese recurso a Spinoza se da junto con una exigencia programática: alejar la dialéctica en tanto modalidad regresiva del pensamiento. Pretendemos aquí discutir una serie de problemas asociados con esa exigencia.*

**Palabras clave:** *Democracia absoluta, Política, Contradicción, Emancipación.*

**Abstract:** *When Antonio Negri reads the actuality of Spinoza's philosophy, he reads a theory in which a specific articulation of ontology and politics allows to reject every explanation of the social and political life by transcendent ideas. This approach to Spinoza means a denial of dialectics as a kind of regressive thought. In this article we pretend to discuss a number of troubles associated with this project.*

**Keywords:** *Absolute democracy, Politics, Contradiction, Emancipation.*

---

\* Licenciada en Sociología, Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA), Doctora en Filosofía, Universidad de San Pablo, Brasil (USP), Investigadora del CONICET (IIGG).. Correo electrónico: [marianagainza@yahoo.com.ar](mailto:marianagainza@yahoo.com.ar)

\*\* Licenciado en Sociología (UBA), Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA), y en Filosofía Universidad de San Pablo, Brasil (USP), Investigador del CONICET (IEALC). Correo electrónico: [ezequielipar@yahoo.com](mailto:ezequielipar@yahoo.com)

## **I. Posfordismo y biopolítica: la exaltación democrática y el desencuentro histórico.**

La intensa intervención política y teórica de Antonio Negri ha conseguido llamar la atención en torno a los elementos centrales de una coyuntura histórica: la de nuestro mundo social contemporáneo con sus complejidades y ambigüedades. Es incontestable el hecho de que el pensamiento de Negri, desde los años 90, viene moviéndose contra la corriente al caracterizar a la coyuntura actual a partir de un interés radicalmente político, insistiendo en que se trata de una situación atravesada por una renovada politización de las relaciones sociales. Oponiéndose a los discursos apologéticos que habían proclamado la consumación del fin de la historia, asociado a la extensión sin límites del capitalismo, Negri supo reabrir una superficie teórica que parecía cerrada por el *dictum* que sentenciaba el fin de la política emancipadora. El carácter estratégico de su intervención consistió en desatar el nudo que enlazaba dos hechos aparentemente incontestables de la época: la desaparición o la esterilidad de las “ideologías” modernas (y de sus críticas) y el desvanecimiento de la pulsión revolucionaria que le había dado vida a la política de liberación en la modernidad.

Por eso, es posible afirmar con justicia que Negri es, al mismo tiempo, el último filósofo posmoderno y también el primero. El último, porque a partir de su intervención ya no subsiste prácticamente nada del concepto de posmodernidad surgido de la crítica cultural de Lyotard a las grandes narrativas de la modernidad. Con su obra, ha quedado atrás aquella tonalidad afectiva que ligaba al posmodernismo con el nihilismo y la resignación frente a los rumbos del mundo y se ha disipado la perspectiva que lo veía como una mera radicalización escéptica de las críticas a las fundamentaciones modernas de la Razón. Negri es por eso el último filósofo de la posmodernidad, aquel que frente al eclipse del “pensamiento débil” anuncia el advenimiento de un nuevo pensamiento fuerte, una nueva energía política que habrá de perturbar los modos tradicionales de pensar el mundo contemporáneo. Pero Negri es también el primer filósofo posmoderno, porque transforma la crisis de las ideologías racionalistas de la modernidad en el insumo básico de una nueva lógica política. Introduce con ímpetu a la política en la discusión sobre la situación posmoderna y lo hace, principalmente, reponiendo en el centro del debate el poder que tiene el capitalismo para controlar y reconfigurar la vida social. Con

este gesto, Negri no sólo problematiza la dimensión política de la posmodernidad, sino que crea una auténtica política posmoderna.

La elaboración teórica de esta política posmoderna se articula principalmente en torno a dos grandes obras: *El Poder Constituyente e Imperio*. En la primera, Negri intenta refundar la teoría política recogiendo las enseñanzas de los diversos procesos revolucionarios de la modernidad, no descifrados en su “auténtica” radicalidad por la teoría política tradicional. Su gran apuesta consiste en superar la racionalización moderna del “poder constituyente”, produciendo una ruptura conceptual que le permitirá pensar la *potencia* creativa e innovadora de la *multitud* por fuera de las interpretaciones trascendentalistas que la neutralizan y la restringen a los límites de un momento preliminar y dependiente de la construcción de la estatalidad moderna. En *Imperio*, a su vez, Negri y Hardt ofrecen un diagnóstico de época que, sustentándose en esta recreación de la teoría política, produce un desplazamiento: al centrar el análisis en la facticidad del capitalismo posfordista, intentan extraer de allí una interpretación de las potencialidades de la política emancipadora del presente. En particular, una apreciación positiva del llamado *trabajo inmaterial* que gana protagonismo con la reestructuración del capitalismo global, es la que les permite conectar la “potencia inmanente del ser” concebido como productividad con los procesos de auto-constitución de lo social, entendidos a partir de las nuevas formas de asociación cooperativa que asume el trabajo. Tales procesos son, asimismo, los que, manifestando la real fuerza productiva de lo social sobre cuya denegación se construyó la modernidad, revelan la fuerza contemporánea de una política que escapa de los imperativos de los mecanismos jurídicos de *mediación*, y de su correlato institucional, la *representación*. La dimensión activa y afectiva que conforma la trama positiva de una sociabilidad productiva primera es así la expresión directa de una potencia susceptible de auto-instituirse como acción transformadora o *potencia política constituyente*. Tal es la potencia democrática. La *multitud* detentaría entonces, en el contexto posfordista, la capacidad potencial de “transformarse en una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático absoluto”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 292.

Ahora bien, es preciso que esta interpretación política del capitalismo posfordista, construida como una fenomenología de la *existencia* de los diversos procesos de lucha contra el dominio del capital, sea considerada en su remisión crítica a la *realidad de los conflictos* sociales contemporáneos<sup>2</sup>. En este punto, tanto el diagnóstico de época de Negri como su interpretación de las potencialidades de la democracia contemporánea, encontraron una serie de objeciones que llamaron la atención sobre acontecimientos y transformaciones que tenderían a desmentir o, por lo menos, a relativizar significativamente, algunas de sus tesis fundamentales.

Una de esas objeciones apunta al núcleo del proyecto intelectual de Negri: el esfuerzo de desarrollar su diagnóstico de época a partir de una reactualización de la experiencia política del autonomismo operario italiano de los años 70. La pregunta clave, en este caso, es si la crítica al poder del Estado –crítica cuyo eje fueron los efectos de sujeción producidos por la articulación de capitalismo y Estados de Bienestar en la posguerra europea– resulta útil para interpretar los desafíos de los procesos políticos contemporáneos. La paradoja que se tornó evidente es que la soberanía de los Estados nacionales y sus mecanismos de integración social aparecen hoy eclipsados por la propia fuerza dinámica del capitalismo globalizado.

El segundo problema se refiere a la interpretación negriana del concepto sociopolítico de “potencia”, esto es, la potencia de la multitud que se expresaría, por ejemplo, en acontecimientos como los protagonizados por los movimientos de resistencia antiglobalización. La base de su interpretación es la concepción de la “realidad social productiva” como una “potencia que no puede ser negada”<sup>3</sup>. Si bien resulta claro que

<sup>2</sup> Conflictos que Negri tiende a interpretar, recordemos, como aquellos propios de la fábrica posfordista, diseminados ahora hacia el conjunto de las formas de producción social.

<sup>3</sup> “Lo moderno es pues la negación de toda posibilidad de que la multitud pueda expresarse como subjetividad. (...) No es entonces extraño ni puede resultar imprevisto el hecho de que al poder constituyente no le pueda ser concedido ningún espacio. Cuando surge, debe ser reducido a lo extraordinario; cuando se impone, debe ser definido como exterioridad; cuando triunfa frente a toda inhibición o represión, debe ser neutralizado en el 'termidor'. El poder constituido es esta negación. Pero *el poder constituyente y la subjetividad colectiva que lo forma son, antes que nada, realidad social. Una realidad social productiva, que no puede ser negada*. El poder se nutre de esta potencia; sin esta potencia, no sería”. Negri, Antonio. *El poder constituyente*. Madrid: Ed. Libertarias, 1994, pp. 395-396 (el subrayado es nuestro).

esa concepción es movilizadora para rechazar la imagen del poder que surge de las perspectivas políticas trascendentalistas (que se caracterizan por escindir lo social y lo político), sin embargo, al enfatizar el carácter productivo y creativo de la potencia de la multitud, Negri acaba absolutizando esa productividad. Esa utopía de una productividad absoluta no sólo hace del poder constituyente un sujeto, sino que tiende a concebirlo, además, como una substancia. En una curiosa inversión hegeliana, el sujeto políticamente activo se torna substancia<sup>4</sup>. El núcleo de esta operación interpretativa puede ser cuestionado si consideramos el ámbito de la producción social en el cual efectivamente se expresa dicha pulsión productiva de la multitud. Por lo general, lejos de intervenir disruptivamente sobre las formas de producción (material o inmaterial) del capitalismo contemporáneo, la multitud tiende a concentrar su eficacia en la realización de intervenciones de protesta en la esfera pública. Es decir, esa potencia de la cual se afirma que superó la división de lo social y lo político al politizar la totalidad de la producción material, en verdad, sólo consiguió situarse *entre* lo social y lo político, en ese espacio intermediario que es la esfera pública. Esa intervención es la que sostiene la imagen de una potencia que no puede ser negada; pero su existencia no puede ser confundida con la disolución de las diferencias y contradicciones entre la economía, la política y esa productividad que se despliega en la esfera pública.

Finalmente, las objeciones al diagnóstico de Negri apuntan a su interpretación de la politicidad inmanente al capitalismo posfordista –esto es, el capitalismo que se basa en la hegemonía del capital financiero, la globalización, la producción en redes, la flexibilización del mercado laboral, la desburocratización de la gestión del proceso de trabajo y la valorización del trabajo inmaterial asociado a la producción simbólica. La

---

<sup>4</sup> “El principio constituyente representa así, y concluye, el principio de lo moderno, puesto que conduce la estructura del producir moderno al sujeto de la producción, imputándole su producción y la responsabilidad y los sentidos de este producir. Y en esta absolutez de la relación entre sujeto y mundo pone las alternativas del poder constituyente, plegando su fuerza y su verdad hacia la multitud. Sólo en la multitud, en cuanto capaz de expresar trabajo vivo, está la verdad de la constitución. La democracia, una democracia real de derecho y de apropiación, de repartición de riqueza y de igual participación en la producción, se convierte pues en el dios viviente; en él se identifican el sujeto y la estructura, la potencia y la multitud (...). El proyecto no es ya el de hacer corresponder lo político con lo social, sino el de insertar la producción de lo político en la creación de lo social. La democracia es el proyecto de multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios viviente”. Negri, Antonio. *El poder constituyente*. *Ibid.*, p. 373.

interpretación en clave biopolítica de las transformaciones del capitalismo al nivel de las relaciones sociales de producción es, sin dudas, uno de los grandes aportes de Negri. Sin embargo, reaparece el mismo problema que constatábamos, esto es, la inclinación a subestimar el carácter ambiguo o abiertamente contradictorio de esas transformaciones. El eje de la argumentación negriana gira en torno de la identificación de una fuerza pulsional inmanente y sociológicamente aprehensible, concebida como el sujeto de una doble tarea: por un lado, inscribirse en la historia como un modo de producción social ilimitado, gracias a un proceso permanente de renovación y reconfiguración creativa; por el otro, afirmar una potencia emancipadora más allá de las ideologías políticas racionalistas en crisis. La fenomenología del trabajo inmaterial es la respuesta teórica de Negri a esas dos cuestiones. Pero esa respuesta paga un alto precio al unilateralizar el significado político del capitalismo flexible.

Los estudios sociológicos que desarrollaron autores como Luc Boltanski y Ève Chiapello<sup>5</sup> o Richard Sennett<sup>6</sup>, muestran la otra escena del capitalismo posfordista. Lo que Boltanski y Sennett destacan de los procesos de semiotización, des-jerarquización, flexibilización, producción en redes e introducción del riesgo como valor positivo en el mundo del trabajo, no es solamente el hecho de que esos procesos describen la realidad del capitalismo actual, sino principalmente el hecho de que ellos constituyen una nueva ideología y un nuevo orden de justificación, denominado por Boltanski y Chiapello “nuevo espíritu del capitalismo”. El carácter radicalmente afirmativo y anti-transcendentalista de la perspectiva biopolítica de Negri le impide constatar que el posfordismo consiste, simultáneamente, en una serie de transformaciones de las formas materiales de la producción capitalista y en un orden de justificación que busca legitimar las condiciones y requerimientos actuales de la explotación. Esa duplicidad desaconseja, entonces, los análisis unidimensionales sobre la significación política del capitalismo flexible. Sennett, a su vez, insistió en que las nuevas directrices que estimulan y exigen la asunción del riesgo en el mundo del trabajo, lejos de conducir a

---

<sup>5</sup> Boltanski, Luc & Chiapello, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

<sup>6</sup> Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2000.

una subjetividad enriquecida por la creatividad y el deseo de innovación, producen como efecto el fermento psicológico de una nueva subjetividad conservadora y autoritaria. Gracias a una meticulosa investigación etnográfica, el autor muestra que las reacciones defensivas frente a la incertidumbre generalizada producida por las nuevas formas de trabajo se expresan, en el plano sociopolítico, en la adhesión rígida a principios morales y culturales ultra ortodoxos y dogmáticos.

Por su carácter polémico y fecundo, según creemos, la filosofía política de Negri no puede permanecer indiferente a sus críticos<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta la importancia de la repolitización de los análisis sobre el mundo social posmoderno (repolitización que hace a la vitalidad crítica de *Imperio* y *El poder constituyente*), se vuelve necesario, sin embargo, abrir una interrogación sobre estos problemas, en la hipótesis de que tal vez sean producidos por algunos de los elementos filosóficos implícitos en las interpretaciones negrianas. En tal sentido, nos proponemos analizar un aspecto que consideramos fundamental por el peso que tiene en la articulación conceptual del conjunto de su perspectiva: la actualización y recreación de la crítica posestructuralista de la dialéctica.

En sintonía con una valorización antiesencialista de las diferencias, Negri rechaza el principio apriorístico y omniabarcante de la contradicción dialéctica, que en los análisis políticos de la tradición marxista había servido como modelo identificador de las fuerzas en lucha. El pensamiento político de la multitud, gravitando en torno de la noción de una potencia que no puede ser negada, quiso producir una gramática de los conflictos sociales contemporáneos que se alejase de la exigencia de identificar a los sujetos opuestos, especularmente definidos, de un combate subsumible en una lógica transhistórica. Sin embargo, es esta estrategia de distanciamiento absoluto frente a la dialéctica la que paga un alto precio al momento de tener que dar cuenta de las

---

<sup>7</sup> Algunos de ellos pretendieron someterlo sumariamente a la prueba del principio de realidad y refutar en bloque su intervención en la filosofía política contemporánea. Del otro lado, ciertos defensores tendieron a considerar que los síntomas de inadecuación entre la política contemporánea y las interpretaciones negrianas debían ser silenciados; en un involuntario homenaje a Hegel, tales posturas parecen actualizar la famosa frase “si los hechos no se adecúan a la teoría, tanto peor para ellos”.



ambigüedades que surgen entre la acelerada expansión del nuevo capitalismo y las potencialidades democráticas expresadas por las multitudes contemporáneas<sup>8</sup>. Tal vez, un abandono demasiado rápido del concepto dialéctico de contradicción sea la causa de que los problemas señalados por los críticos de Negri permanezcan impensados al interior de su filosofía. Estos dilemas políticos del capitalismo posfordista quedan sepultados, entonces, bajo los sueños de los visionarios que, incluso frente a las situaciones más extremas (como pueden ser las tentativas más o menos exitosas de golpes de estado contra gobiernos populares, el resurgimiento de los valores del fundamentalismo religioso, el crecimiento de la ultra-derecha en las democracias occidentales) continúan afirmando la evidencia de una “potencia que no puede ser negada”.

## 2. Entre Althusser y Deleuze

“Un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la contradicción”<sup>9</sup>. Con estas palabras, Althusser pasaba revista, a comienzos de los años 70, a los efectos de sus opciones teóricas. Tales opciones habían asumido también su forma característica envolviendo un “diagnóstico de época”, en tanto respuesta a una coyuntura. Las derrotas de los movimientos revolucionarios del siglo XX y la frustración de las esperanzas depositadas en los llamados “socialismos reales” implicaban una especie de “refutación de hecho” de los postulados de una dialéctica de la historia que había afirmado, en sus variantes más esquemáticas, la necesidad

<sup>8</sup> Incluso la misma práctica política de los movimientos sociales que conforman la multitud es la que se manifiesta ambigua y contradictoria. La teoría sólo puede considerar el nuevo sujeto como resistente en términos positivos y absolutos, expulsando tales ambigüedades y conflictos internos, en última instancia, hacia la exterioridad. Un planteo como el de Paolo Virno, si bien va en la dirección de reconocer la ambigüedad de las multitudes, no permite una caracterización política definida de dicha ambigüedad. Nuevamente, es el esfuerzo por rechazar cualquier resonancia dialéctica, el que paradójicamente produce análisis irremediablemente abstractos. Cf. Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

<sup>9</sup> Althusser, Louis. “Elementos de autocritica”. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 200.



ineluctable del movimiento de emancipación de la humanidad. El marxismo, en su versión dialéctica, se encontraba en crisis, y fue eso lo que determinó que el esfuerzo de buena parte del pensamiento crítico de entonces confluyese en la búsqueda de nuevas referencias filosóficas para revertir los caminos dogmáticos que habían asfixiado a las teorías revolucionarias de la política y de la historia. En particular, el grupo articulado en torno a la figura de Althusser buscó las claves para una revitalización del marxismo a partir de un “retorno a Spinoza” (más precisamente: un desvío por Spinoza), como modo de realizar la necesaria “salida de Hegel” (más precisamente: una comprensión adecuada del desvío de Marx por Hegel). La dialéctica hegeliana aparecía como la influencia filosófica a la cual debían remitirse los errores de la concepción teleológica de la historia y el énfasis idealista –que daba cuenta de esa teleología en la unidad de la conciencia– presentes en la mayoría de las interpretaciones del materialismo histórico.

El eje de la crítica teórica en aquel contexto fue, pues, la dialéctica en su configuración dominante: aquella dialéctica que había sido movilizadora a lo largo del siglo para pensar la unidad de la experiencia histórica y la unidad de la teoría y de la praxis, en cuanto esa unidad era marcada por la lucha y por la resolución de esa lucha, esto es, por el “trabajo de lo negativo”. El corazón de esa dialéctica, a su vez, era la contradicción, que –tal como fue concebida por Hegel– se revelaba como la manera más incisiva de pensar los contrastes y las diferencias constitutivas del mundo social y político moderno: “sólo después de haber sido llevado al extremo de la contradicción, lo variado, lo multiforme, se vuelve viviente y activo, y las cosas que forman parte de esa variedad reciben la negatividad, que es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y vivo”<sup>10</sup>. Sin embargo, a espaldas de esa vitalidad invocada, la crítica de los años 60 vio en la “forma dialéctica” un principio que, aplicado a la historia, actuaba simplificando la complejidad, o reduciendo la existencia de una formación social a una contradicción o antagonismo fundamental –cuya resolución, se esperaba, inauguraría los tiempos felices de la sociedad futura. Se atribuyó a la dialéctica, de ese modo, la responsabilidad por la legalidad uniforme a la cual se pretendía someter a la historia –un subterfugio, de hecho, para evitar pensar la verdadera *diferencia histórica*.

---

<sup>10</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974, p. 388.

Si el cuestionamiento de la dialéctica constituyó lo que puede ser considerado un clima de época, las respuestas que se elaboraron a partir de esa problemática común fueron, sin embargo, diversas. Gilles Deleuze –otro gran protagonista del “giro spinoziano” del pensamiento francés– fue quien más decididamente asumió la exigencia de apartar la contradicción en cuanto modalidad regresiva del pensamiento. Conjugando una ontología positiva de la potencia de matriz spinoziano-nietzscheana con una serie de reflexiones ético-filosóficas y estéticas (desarrolladas a partir de la articulación de una original relectura de la historia de la filosofía y de un interés orientado hacia la interpretación de diversas prácticas radicales de su tiempo), el proyecto deleuziano afirmó como su eje el concepto de *diferencia*. Frente a lo que abría y hacía posible una política de la diferencia, el concepto de contradicción revelaba su alma conservadora, al mostrarse tributario de una constelación de pasiones tristes cómplices de la interiorización de la sujeción, de una cultura dominada por la dinámica especular del resentimiento, y de una Lógica del pensamiento que extrae un rendimiento de los conflictos sociales en términos de acumulación del poder del Estado.

Althusser, por su parte, fue más cauteloso a la hora de cuestionar la dialéctica. Explícitamente comprometido en un esfuerzo por revigorizar el pensamiento marxista, realizó una crítica implacable de sus versiones contemporáneas, sin dar por descontado, no obstante, que el pensamiento dialéctico debía ser simplemente abandonado. De otra manera, la crítica de la dialéctica idealista en el proyecto althusseriano se realizó intentando explorar las posibilidades de una nueva dialéctica materialista, que pudiese estar a la altura de lo que fue innovador en el pensamiento marxiano; procurándose fuerzas filosóficas para esa empresa –y eso fue lo osado– en el pensamiento spinoziano. La complejidad de la causalidad inmanente fue movilizada, así, contra el carácter simplificador y homogeneizador de la contradicción hegeliana, siendo el objeto de la crítica las *estructuras específicas* de la dialéctica idealista: la negación simple, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la transformación de la cantidad en calidad, la lógica de la superación. Pero a pesar de sus reconocidos defectos, la noción de contradicción –transformada– permanece, pues aún es concebida como horizonte conceptual apropiado para pensar la política en su constitutiva conflictividad.

Este permanecer en la contradicción les valió a los althusserianos –es interesante recordar– un señalamiento crítico del propio Deleuze en *Diferencia y Repetición*: “no alcanza con pluralizar la oposición o sobredeterminar la contradicción, distribuirlas en figuras diversas que conservan *todavía*, a pesar de todo, la forma de lo negativo”, pues hay “un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición como apariencias en relación al campo problemático de una multiplicidad positiva”<sup>11</sup>.

En estas constataciones de Deleuze y Althusser se pone en juego el rodeo por Spinoza y el destino de la contradicción. Entre Deleuze y Althusser, en las diferencias, desplazamientos y cambios de perspectiva que se producen entre uno y otro, se deciden las derivas de una categoría que había sido central para el análisis y la praxis política del siglo XIX y XX. Para Deleuze, la contradicción no alcanza, no es incisiva, se queda en la superficie cuando se trata en verdad de pensar la vitalidad de una multiplicidad de potencias irreductibles a las tentativas identificadoras de la dialéctica del concepto. Es por eso que no basta con pluralizar la oposición, sino que el camino negativo que conduce a la contradicción debe ser sustituido por la vía afirmativa que sostiene el pensamiento y la política de la diferencia. “Evidentemente –concede Deleuze– la filosofía de la diferencia debe temer convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan solo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales... Pero el nombre de Marx –concluye– basta para preservarla de ese peligro”<sup>12</sup>. Althusser, profundizando en los problemas abiertos por ese nombre, transita otra dirección en relación a la contradicción, señala una bifurcación y advierte la posibilidad de una pérdida. La bifurcación es la que divide los caminos del idealismo y del materialismo; la pérdida que puede resultar despotenciadora para el pensamiento emancipador es la de la contradicción. Esta pérdida, parece intuir Althusser, difícilmente pueda ser sustituida por la opción vitalista que apela a la convergencia de Spinoza y Nietzsche. De hecho, un aspecto ineludible de la complejidad de los

---

<sup>11</sup> Cf. Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002, pp. 307-308.

<sup>12</sup> Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. *Ibid*, pp. 312-313.

conflictos reales que Althusser trata de desentrañar conduce al punto ciego de todo vitalismo: ¿qué hacer cuando la conflictividad escinde desde dentro a todas las potencias en lucha? Por eso, termina reconociendo Althusser, la encrucijada que tensiona el pensamiento vivo de Marx es la que –una vez realizado el desvío por Spinoza– nos enfrenta otra vez a Hegel.

### 3. Críticas a la lógica de la contradicción

La lógica de la contradicción (o la contradicción lógica) ha sido denunciada como medio para pensar los conflictos prácticos de la vida social por tres problemas fundamentales que necesariamente carga consigo en su formulación tradicional<sup>13</sup>. En primer lugar, se la ha cuestionado por su tendencia a *homogeneizar los conflictos sociales y políticos* que tematiza, esto es, por ubicar a esos conflictos en un plano de igualdad que, al reducirlos a un denominador común (riqueza, poder, prestigio, reconocimiento social), los falsea en el mismo movimiento en el que los vuelve comparables. En segundo lugar, se ha discutido su pulsión ordenadora, es decir, su propensión a *imponer una jerarquía* en el campo de los conflictos que se propone interpretar. Finalmente, la lógica de la contradicción ha sido denunciada por *pensar los conflictos bajo el prisma de su resolución*, esto es, por la afirmación de un punto de vista que presupone siempre la posibilidad de una superación de las tensiones que desgarran y constriñen la vida social de los hombres. Estas tres características, la homogeneización de las fuerzas y del sentido de los conflictos, el ordenamiento/jerarquización y el imperativo de su resolubilidad constituyen un dispositivo racionalizador que se aplica a la multiplicidad real de la conflictividad de modo tal que ésta se torna accesible y dócil frente a una lógica de los conflictos sociales que se revela siempre la misma.

---

<sup>13</sup> Ver, entre otros, Menke, Christoph. “Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten”. *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Comp. Menke & Seel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 197-219.

Si el concepto tradicional de contradicción produce una *homogeneización* de los conflictos prácticos, ello es así porque realiza, por un lado, una operación de abstracción que reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta, *simplificando* la caracterización de las fuerzas que participan de los conflictos, las cuestiones que se juegan en ellos y sus niveles de resonancia. Sobre la base de esa simplificación inicial, el conflicto puede ser concebido entonces según *una* lógica polarizadora que, al subsumir a aquello que se expresa –y eventualmente se confronta– en una dinámica de reacciones especulares, lo distorsiona y lo desnaturaliza. Esta reducción homogeneizadora es la que permite, en un segundo movimiento, la *identificación de los conflictos prácticos con los conflictos teóricos*, que es la auténtica piedra angular de la operación que realiza el concepto de contradicción cuando es utilizado para volver “pensables” los conflictos prácticos. De hecho, la homogeneización y simplificación de las fuerzas enfrentadas funciona como condición de posibilidad del tratamiento lógico-discursivo de la multiplicidad de contenidos, sentidos, protagonistas, temporalidades e intensidades de esos conflictos. La *contra-dicción* no es sino el intento de trazar un puente que inscriba la *facticidad* de las fuerzas en lucha en el orden del discurso. Esta inscripción, que las asimila a los argumentos en pugna de una controversia discursiva, establece de una vez y para siempre la centralidad del *problema de la legitimidad* (tanto de las pretensiones de las partes en pugna, como del punto de vista que pretende evaluar y juzgar sus actos).

En segundo lugar, decimos que la lógica de la contradicción tiende a imponer *un orden y una jerarquía* en el campo de los conflictos prácticos porque sólo gracias a ella tales conflictos se vuelven caracterizables como *principales y secundarios, esenciales e inesenciales, necesarios y contingentes*. De esta forma, aquello que desde cierta perspectiva se vive como crucial y urgente es sometido a la mediación pública de su valor, la cual limita su expresión al espacio restringido que le asignan unos criterios preestablecidos de relevancia social, a la vez que lo condena a la espera –acaso infinita– de que algún día llegue la hora de su protagonismo. Lo catalogado como secundario, inesencial o contingente lo es solamente para un punto de vista exterior que, desconsiderando la diferencia constitutiva que lo singulariza, se arroga el derecho de

relativizarlo y sacrificarlo a otras prioridades. La lógica de la contradicción implica esa capacidad de dar un rodeo totalizador en torno a una multiplicidad de conflictos y aspectos de esos conflictos a partir de la puesta en juego de un determinado *conflicto central*. Es este *conflicto central*, que no siempre tiene que aparecer “en persona” en tanto tal en el “logos político” que instituye la contradicción, el que permite calcular las distancias (entre lo principal y lo secundario), jerarquizar las luchas según su fundamento (esencial o inesencial) y, finalmente, ordenar la estructura del campo político (separando lo necesario de lo contingente).

Por fin, si la lógica de la contradicción conduce a pensar los conflictos bajo el prisma de su *resolución*, esto se debe a que tiende a presuponer que todo conflicto práctico es, de alguna forma, el resultado de un quiebre circunstancial y transitorio de un orden social originario. Este presupuesto fuerte hace que en su interpretación de las fuerzas antagónicas el concepto de contradicción tienda siempre a reconducir el plano de immanencia en el que se manifiestan las diferencias –visualizadas en el fondo como disolventes y como pura negatividad– hacia un plano superior, capaz de producir el “retorno al orden”. El imperativo de la resolubilidad de los conflictos que tematiza es, por lo tanto, la auténtica causa que pone a *trabajar a la negatividad* al servicio del “restablecimiento” de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.). Esta preocupación fundamental de la lógica de la contradicción es la que escinde, a su vez, lo social de lo político, al asignarle a esta segunda instancia el privilegio sobre la decisión capaz de lidiar con los conflictos en el sentido de su resolución. Toda una serie de imágenes del mundo social reconciliado idéntico a sí mismo (imágenes ligadas a la paz, la cooperación, el reconocimiento no violento, el entendimiento mutuo) quedan así subsumidas bajo el punto de vista privilegiado del Estado-Político, que aparece como el único agente capaz de garantizar la Identidad (recuperada o añorada). De este modo, la *unidad racional*, esto es, la identidad lógica, queda necesariamente asociada por la categoría de contradicción con la *unidad estatal*, la identidad política, revelando de qué modo el imperativo de la resolubilidad de los conflictos prácticos implica una interpretación de lo social llena de consecuencias que difícilmente pueden ser analizadas por el pensamiento que se mueve al interior de esa noción.

El conjunto de estas críticas parciales (la subsunción de todos los contenidos del conflicto al problema de la legitimidad, la necesidad de postular un conflicto central y la identificación con el punto de vista del Estado) indican una crítica global a la lógica de la contradicción que podría resumirse en la siguiente tesis: la *contradicción* es una forma de pensamiento que tiende siempre a sustraer y disimular la realidad de la multiplicidad de los *conflictos* prácticos existentes (cualquiera sea la modalidad en la que esta “realidad” del conflicto sea concebida). Lo que pretende revelar esta crítica es, en principio, el mecanismo teórico a través del cual la contradicción pretende imponer una *lógica imaginaria* (o, más bien, la ilusión de la posibilidad de esa lógica) frente a “lo real” del conflicto, sin pronunciarse todavía sobre los caminos alternativos para el pensamiento filosófico-político o las posibles vías para su superación. Aquí se sitúa, justamente, la diferencia de la perspectiva posestructuralista que adopta Negri. Pues más allá de la crítica a la contradicción dialéctica, ofrece una salida de los *impasses* en los que cae el pensamiento político emancipador cuando permanece preso de “las ilusiones de la contradicción”.

Para la crítica posestructuralista, los tres problemas a los que permanece indisolublemente ligada la concepción tradicional de la contradicción constituyen una triple ilusión, que puede ser interpretada como la *triple ilusión de las políticas de emancipación modernas*. Estas tres ilusiones están correlativamente asociadas al privilegio de la problemática de la legitimidad, a la postulación de la centralidad de un determinado conflicto y a la identificación con el punto de vista del Estado. De hecho, la primera ilusión podría ser adecuadamente nombrada como la *ilusión gramsciana*, esto es, la ilusión que trabaja al servicio de la producción de una paulatina homogeneización de las fuerzas en lucha, y que establece todos los nexos de convergencia entre los conflictos reales y los conflictos discursivos. La segunda ilusión sería la *ilusión maoísta*, o sea, la ilusión que exige la construcción de un mapa que ordena y jerarquiza la multiplicidad de los conflictos sociales en una única cartografía estratégica. La tercera ilusión es, ciertamente, la *ilusión leninista*, aquella que establece la autonomía relativa de la política estatal como única instancia en la cual se decide



sobre los conflictos sociales, teniendo como horizonte absoluto la lógica de su resolución. El combate de esta triple ilusión, podríamos suponer, es el que –en un diagnóstico posestructuralista como el de Negri– conduce a abandonar por completo el concepto de contradicción, puesto que es esta noción la que oscurece el plano de la auténtica conflictividad de las sociedades contemporáneas y conspira contra la posibilidad de pensar los desafíos de una democracia radical, siempre en estado de silencioso resurgimiento.

#### 4. Contradicción y emancipación

Frente a la triple ilusión introducida por la articulación de la lógica de la contradicción y las políticas de emancipación modernas, debemos preguntarnos: ¿Se puede “huir”, simplemente, de una perspectiva cuyos problemas han sido suficientemente demostrados? ¿Es la única relación posible entre contradicción y política emancipadora la que implica la constitución de un sujeto (completamente) preso de esa triple ilusión? ¿Se podría concebir otro concepto de contradicción que sea capaz de tener en cuenta sus efectos mistificadores y pueda servir, al mismo tiempo, para pensar la complejidad de los procesos políticos contemporáneos?

Hemos mencionado a Deleuze, como inspirador filosófico de un camino que, frente a esa triple ilusión (que en la política marxista puede ser pensada bajo los nombres de Gramsci, Mao y Lenin), decide enfrentarla produciendo un alejamiento del territorio imaginario de la contradicción, en dirección al suelo firme de una ontología de la diferencia. Con ese movimiento se lograría, entonces, escapar de esa lógica imaginaria que considera a la política como la instancia que autoriza el “pasaje” de la multiplicidad de los conflictos sociales al espacio público de su resolución (la trascendencia estatal), con la condición de homogeneizarlos y organizarlos en una única “cartografía” espacio-temporal. La novedad del pensamiento de Negri depende, como hemos visto, de su capacidad para rechazar simultáneamente esta lógica imaginaria desde un punto de vista teórico y desde un punto de vista ético-político. A partir de una filosofía que pretende afirmarse en lo real de la conflictividad social contemporánea, Negri sustituye la lógica

de la contradicción, en términos teóricos, por el análisis biopolítico del nuevo capitalismo y, en términos ético-políticos, por una reinterpretación del concepto spinoziano de democracia absoluta.

Y, sin embargo, muchas veces tal tentativa de eludir la dinámica imaginaria que la contradicción pone en juego produce el efecto paradójico –como hemos visto al comienzo de este artículo– de que, al descartarse esa dinámica imaginaria, lo que se pierde de vista es justamente la estructura real de los conflictos sociales y los dilemas políticos asociados al capitalismo contemporáneo. Pues, por un lado, ¿ha de ser suficiente la sola invocación de un nombre (el nombre de Marx) para eludir los problemas que el “alma bella” plantea a la “filosofía de la diferencia”?<sup>14</sup> Y por otro lado, ¿no ha sido Spinoza, justamente, el que ha insistido en el hecho de que no podemos “escapar” de la lógica imaginaria que organiza la vida en común, sino que se trata, más bien, de realizar un trabajo *al interior* de la imaginación para comprender sus efectos? (donde tal *comprensión* no sugiere la posibilidad de no estar sujetos a esos efectos, sino más bien, la posibilidad de no ser cautivos de su *desconocimiento* –y de las dinámicas opresivas que lo requieren).

En relación a estos interrogantes, quisiéramos sugerir una serie de caminos de exploración, que pueden dar cuenta de la persistencia problemática, al interior del rodeo por Spinoza, de “eso que Hegel ha dado a Marx”:

1) Una reconsideración crítica de la contradicción exige, según pensamos, tener en cuenta el hecho crucial de que los conflictos en las sociedades contemporáneas, siendo substancialmente múltiples y multiformes, se caracterizan asimismo por un movimiento de interiorización, es decir, por la tendencia a transformarse en *conflictos internos* de las

---

<sup>14</sup> Recordemos esos problemas tal como Deleuze los formula: “...es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples ‘diferendos’, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables”. Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. *Op.Cit.*, p. 96.

propias potencias o identidades en lucha. En ese sentido, el discurso que concibe la política en términos de contradicción no envuelve sólo un apaciguamiento de la conflictividad social que pretende representar, sino que asimismo constituye aún el “modelo” más adecuado para pensar cómo esa conflictividad se irradia hacia el interior de los sujetos en lucha. Si se persiste en esa interrogación, Marx deja de ser sólo un nombre a ser invocado. Y al mismo tiempo, otro nombre, el de Spinoza, se vuelve reivindicable, sobre todo si se realiza el esfuerzo de “despositivizar” al spinozismo, esto es, el esfuerzo de relativizar la imagen extendida de que representaría un camino del pensamiento opuesto e incompatible con las vías de la negatividad crítica. Pues es posible sostener, desde un spinozismo también riguroso, dos cosas que entran en polémica con su lectura deleuziana: “la diferencia no es absoluta”; “el conflicto – susceptible de ser comprendido como contradicción– puede ser interno”.

2) En la misma dirección de una tensión productiva entre dialéctica e inmanencia, cabe señalar que existe, de hecho, en la *Ética*, una especie de contrapunto crítico de la lógica de la “sustancia infinita” (contrapunto que tiende a ser borrado en muchos de los análisis de inspiración deleuziana o negriana) que afecta necesariamente al concepto de “democracia absoluta” de Spinoza. En relación a ello, y en lo que hace a las prácticas sociales y a la dinámica política de una sociedad, es sobre todo relevante lo que Spinoza sostiene en el Apéndice de la *Ética I*. Ignorantes (inconscientes) de las causas que los determinan a apetecer (esto es, ignorantes del hecho de que su deseo siempre es necesariamente *determinado*), los hombres son, sin embargo, conscientes de sus voliciones; y ese *desconocimiento* articulado necesariamente a un *conocimiento* acompaña las prácticas humanas en el seno de totalidades sociales, cuya positividad (y consistencia) así como su negatividad (y precariedad) son inseparables del modo inmediatamente imaginario y socialmente ideológico en que se viven las relaciones constitutivas de la vida en común. En este sentido, podemos sostener que la “imaginación dialéctica” tematiza las oposiciones y contradicciones que son efectivas al interior de una totalidad compleja.

3) Desde cierto punto ciego de la interpretación vitalista se irradia una lectura de la política contemporánea que, por momentos, parece conformarse con invertir las ilusiones de la lógica de la contradicción, apelando a una concepción que distribuye en términos de un dualismo rígido lo Real y lo imaginario. De este modo, para rechazar la identificación con la perspectiva del Estado, se reemplaza inmediatamente “la falsedad” de los problemas de la representación y la legitimidad por un análisis que hipostasia el carácter afirmativo de las fuerzas sociales resistentes a la dominación (los movimientos sociales entendidos como potencias autopoieticas, los ejercicios de democracia directa como la única forma de expresión de la democracia, el trabajo inmaterial en su dimensión unilateralmente creativa e innovadora, etc.). Del mismo modo, los problemas de la organización y la estructuración del campo político quedan simplemente substituidos por flujos desorganizadores, que se diseminan y se expanden horizontalmente contra cualquier jerarquía o estructuración vertical. El culto de la espontaneidad, del puro movimiento y de las respuestas intempestivas frente a lo acuciante resulta, a su vez, de la inversión esquemática de todo lo que reunía el concepto tradicional de decisión política. En verdad, no es una operación de inversión la que puede realizar una verdadera crítica de las ilusiones asociadas a la lógica de la contradicción. Se trata, más bien, de aprovechar al máximo el desplazamiento que el antiesencialismo posestructuralismo produce, sin perder de vista que un *desplazamiento* es, justamente, un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que *no pierde de vista* aquellas coordenadas de las cuales se aparta. Si la inversión reproduce ciegamente –en virtud de la secreta especularidad que la orienta– aquello que rechaza, el desplazamiento propone un cambio de terreno que tiene que ser *lúcido*, en tanto propone efectivamente la *transformación de un horizonte*.

4) No es, entonces, cualquier dialéctica la que puede ser recuperada tras las críticas posestructuralistas de su carácter mistificador. Por eso, siendo válida la deconstrucción crítica de la contradicción que emprendió la filosofía a mediados del siglo pasado, creemos que también permanecen sugestivos los señalamientos althusserianos en cuanto a la necesidad de pensar una torsión materialista de la dialéctica. En relación a lo que

hemos considerado aquí en torno a la triple *ilusión* reproducida por las políticas de emancipación del siglo XX, podemos señalar sucintamente en qué consistiría dicha torsión materialista de la dialéctica. En primer lugar, el trabajo materialista puede enfrentar la interpelación permanente que pretende homogeneizar las fuerzas y el sentido de los conflictos con la constatación de la heterogeneidad radical de los actores sociales, en lo que se refiere a sus historias y sus experiencias, sus intereses, perspectivas y valores. Lo cual implica un reconocimiento de la apertura incesante de los procesos de construcción de las identidades y de las hegemonías políticas, que a la vez no precisa desconocer las complejidades de las relaciones sociales de dominación en las que esos procesos se realizan. Este concepto *otro* de contradicción puede sostener la tensión entre ambos énfasis, intentando expandir las potencialidades democráticas y transformadoras de las distintas situaciones. Asimismo, una lógica materialista de la contradicción sería aquella capaz de percibir los desplazamientos, inversiones y cambios de orden que explican que, en cierta coyuntura, lo supuestamente secundario pueda revelarse como fuente privilegiada de conflictividad y lo que fue considerado inessential pueda manifestar su urgencia social. Finalmente, la idea de resolubilidad, en virtud de esta reconsideración de las posibilidades de una dialéctica materialista, también ha de ser sometida a la confrontación con la irresolubilidad constitutiva de la conflictividad social, asociada al hecho de que los conflictos prácticos persisten más allá de su resolución puntual, en virtud de una potencia de repetición inherente a la constitución de toda sociedad.

5) Por último, el concepto de identidad al servicio del cual la contradicción pone a trabajar a la negatividad no debería ser visto únicamente en su carácter represivo y apaciguador. Ciertamente, la identidad es el operador lógico fundamental de la construcción “artificial” que, sacando provecho de toda una serie de modos imaginarios (espontáneamente ideológicos) de vivir las relaciones sociales, elabora la imagen consoladora de una realidad reconciliada –una imagen que converge con la proliferación de actitudes conformistas frente al curso verificado del mundo. Sin embargo, la inadecuación de tal imagen en relación a aspectos irrecusables de la experiencia común

constituye la base de una *inquietud* que favorece, en cambio, las consideraciones *realistas*, aquellas que denuncian la violencia y el sometimiento como la contracara del constantemente pretendido triunfo de la identidad. Es sobre esta vertiente realista que se apoya otra manera de concebir la siempre fracasada identidad: su lado actualmente “utópico”, por decirlo así, aquel que nos permite concebir la identidad de lo no-idéntico, la identidad como la relación libre de lo que difiere gracias a la elaboración de un lazo social no violento. Una noción negativa o crítica de la identidad, entonces, que permite reelaborar las ideas de cooperación, comunicación, reconocimiento o entendimiento mutuo, según cierta noción de “paz”, que abiertamente se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común. No se trata de otra cosa sino del horizonte de emancipación al que remiten los esfuerzos divergentes de los autores que hemos considerado en este ensayo.