Publicado en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (comps.): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Bs. As.-Puebla, Herramienta - ICSyH-BUAP, 2007 (hay versión en inglés).

Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo

1. Estas notas se inspiran en una discusión sostenida en el seminario permanente sobre *Subjetividad y Teoría Crítica*, que se cultiva en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla y que me permitió más de una vez cosechar las mejores de las ideas. El colectivo del seminario se propuso durante 2004, a instancias de Sergio Tischler, uno de sus animadores, la ardua tarea de leer y discutir la *Dialéctica Negativa* de Theodor W. Adorno. Fue específicamente una intervención de John Holloway en esa discusión la que inspiró estas páginas.[1] Holloway, en pocas palabras, justificaba en su intervención aquella propuesta de leer y discutir *Dialéctica Negativa* con un argumento de corte político: Adorno nos ayuda a profundizar nuestra crítica del capitalismo contemporáneo. Yo compartía y sigo compartiendo ese argumento, por más extraño, por más paradójico que pueda parecer a la luz del carácter "abstracto" de la *Dialéctica Negativa* o del carácter "conservador" de las posiciones políticas que Adorno adoptara mientras la escribía. Y más pertinente que nunca me parecía ese argumento en aquella coyuntura en la cual la reciente conmemoración del centenario del nacimiento de Adorno, en septiembre de 2003, había sido ocasión para ratificar que estaba bien muerto en diversos ámbitos académicos. Estas notas apuntan, entonces, a ratificar esa importancia de la dialéctica negativa para la crítica del capitalismo contemporáneo.

La dialéctica negativa, como una modalidad de pensamiento que se hace cargo consecuentemente del carácter antagónico de la sociedad capitalista, argumentaremos, es crítica revolucionaria de esa sociedad capitalista. Sin embargo, argumentar esto hoy no exige tanto esa reivindicación del carácter crítico de la dialéctica negativa en oposición al carácter apologético de la dialéctica positiva heredada del idealismo, en la que se empeñó predominantemente Adorno en su *Dialéctica Negativa*, cuanto una

[1] Esa intervención de Holloway, así como una intervención mía, se publicaron en la revista electrónica *Topos y Tropos* 4, Córdoba, www.toposytropos.com.ar, 2005.

reivindicación de la pertinencia misma de conceptos algo menospreciados como los de *antagonismo* y *negatividad dialéctica* para una crítica revolucionaria de la sociedad capitalista. Más adelante justificaremos este deslizamiento en nuestro énfasis. Por ahora adelantemos que hoy el problema no radica tanto para nosotros en que las prácticas políticas anticapitalistas sean pensadas en términos de una reaccionaria dialéctica positiva –como aquella, ya difunta, codificada en el DIAMAT soviético- sino en que lo sean en términos de una filosofía ajena o incluso opuesta a cualquier dialéctica –por excelencia, la posestructuralista.

2. Por cierto, *Dialéctica Negativa* es un escrito "decididamente abstracto", como advierte Adorno en su prólogo. Pero no olvidemos que ese mismo Adorno cuestionó como nadie el empleo despectivo del adjetivo en cuestión, normalmente acompañado de una reivindicación de las "cosas concretas" que condena a la irracionalidad a la teoría y a la práctica políticas por igual (Adorno 1969:175ss.). Nada más cosificado y, por ende, más alejado de la crítica de la sociedad capitalista, que una modalidad de pensamiento que tenga en un "a las cosas mismas!" su santo y seña. *Dialéctica Negativa* no es un escrito "abstracto" en ese sentido despectivo, pues, porque versa sobre una modalidad de pensamiento cuyas características –su carácter dialéctico y negativo, pero también su propio carácter "abstracto"- deriva de muy "concretas" determinaciones de su objeto.

Alcanza con revisar los primeros movimientos de *Dialéctica Negativa* para advertirlo. La dialéctica nace de la constatación de la diferencia entre el objeto y su concepto, sostiene Adorno (1986a:13ss.), diferencia que deviene contradicción *vis-à-vis* la naturaleza inherentemente identificante del pensamiento. El pensamiento dialéctico es así *index falsi* de la realidad. Pero ni aquella diferencia entre el objeto y su concepto ni la conversión de dicha diferencia en contradicción puede atribuirse a la dialéctica misma, que resultaría así implícitamente reducida a un método, sino a la realidad misma. "Concepto y realidad muestran la misma naturaleza contradictoria –sostiene Adorno. El principio del poder, que desgarra en antagonismos a la sociedad, es el mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo que le está sometido. Pero la diferencia adquiere esa forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se somete a la unidad del principio del poder, aparece medido con él no como algo distinto e indiferente, sino como una transgresión de la lógica" (1986a:54). A la vez la identificación y la ausencia de identidad, que esa identificación convierte en contradicción, son pues dimensiones de la propia sociedad antagónica. La identificación

remite en última instancia a la conversión de una pluralidad de trabajos concretos cualitativamente diversos en cantidades de un único e indiferenciado trabajo abstracto en el intercambio. La falta de identidad reenvía a su vez, en definitiva, a la explotación subyacente a ese intercambio de equivalentes. Pero, en su calidad de dimensiones inherentes a la sociedad antagónica, no pueden ser superadas en el pensamiento sin ser reconciliadas en la realidad. Citemos *in extenso* a Adorno. "La humanidad tiene que alcanzar la identidad junto con su concepto si es que debe librarse de la coacción que padece en forma de identificación real. Todas las categorías importantes participan de aquella identidad. El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y este no existiría sin aquel; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad. Por el contrario, negar abstractamente el principio, proclamar a mayor gloria de la irreductibilidad de lo cualitativo el ideal de que ya no se debe proceder paso a paso, significaría buscar excusas para recaer en la injusticia anterior. Y es que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo. Pero, aunque esta racionalidad era ideológica, contenía también una promesa. (…) La crítica del principio de convertibilidad como instancia identificadora del pensamiento busca la realización de ese ideal del cambio libre y justo, que hasta ahora no fue más que un pretexto. Sólo así quedaría superado el canje. Aunque la teoría crítica lo ha desenmascarado como cambio de lo igual y, sin embargo, desigual, la crítica de la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad. Nada cambia en esto la fuerte reserva frente al rencor que encierra el ideal burgués de igualdad, incapaz de tolerar cualquier cosa que sea relativamente distinta. El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante" (1986a:149-50).

La identidad resultante de esa reducción de la pluralidad de trabajos concretos a la unidad del trabajo abstracto es a la vez ilusoria –en la medida en que le subyace la explotación- y objetiva –en la medida en que resulta de la producción y el intercambio de mercancías. Es precisamente como esta apariencia socialmente necesaria, es decir, como ideología, que esa identidad queda plasmada en los sistemas filosóficos. Escribe Adorno en este sentido: "por más que la elevación de la unidad al rango filosófico la

pueda haber sublimado fraudulentamente a costa de lo múltiple, y aunque el predominio de que disfruta en la triunfante tradición filosófica desde los eleatas no sea el *summun bonum* por el que es tenida, en todo caso, es un *ens realissimum*. Algo de la trascendencia que los filósofos elogian en ella como idea lo posee también en el mundo real" (1986a:312). El sistema hegeliano, donde la dialéctica positiva culmina como reconciliación de la totalidad social en el espíritu absoluto, es su máximo exponente, es decir, el sistema en que aquella identidad alcanza a la vez su expresión más verdadera y más falsa. Así puede decir Adorno que "si la filosofía hegeliana fracasa medida con el criterio más alto, el propio, se acredita a la vez por él: la no identidad de lo antagonístico, con la que choca y que sólo a duras penas logra doblegar completamente, es la de ese todo que no es verdad, sino falsedad, oposición absoluta a la justicia; pero precisamente esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter clausurador omnicomprensivo sobre el que no impera ningún tercer elemento reconciliador; y semejante ciega identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria. Ahora bien; ésta únicamente podría desvanecerse pasando por la contradicción devenida absoluta (no merced a mitigarla en lo absoluto), y tal vez sería así capaz un día de encontrar aquella reconciliación que Hegel tuvo que simular –pues se le ocultaba su posibilidad real" (1981a:51). La dialéctica negativa aspira por su parte a guardar una suerte de fidelidad a ese carácter antagónico de la sociedad capitalista: es una modalidad de pensamiento dialéctica porque la sociedad es antagónica y negativa porque dicho antagonismo no puede superarse por medio del pensamiento –y utópica, ciertamente, porque sigue aspirando a una realidad reconciliada.

Sin embargo, también el carácter abstracto de la dialéctica negativa remite a una determinación de la sociedad. Porque su abstracción no es una abstracción subjetiva, del pensamiento, sino una abstracción arraigada en su objeto, la sociedad. Así, a propósito del sujeto trascendental kantiano escribe Adorno: "el sujeto trascendental es un extremo caso límite de la ideología. Por eso se acerca a la verdad hasta tocarla. La universalidad trascendental no es simplemente autoglorificación narcisista del yo ni la *hybris* de su autonomía, sino que tiene su realidad en la dominación que impone y perenniza el principio de equivalencia. La filosofía transfigura y atribuye sólo al sujeto cognoscente un proceso de abstracción que tiene lugar en la sociedad de canje realmente existente"

(1986a:181).[2] Y también en este sentido el sistema hegeliano, en su idealismo, roza la verdad. "Quien atribuye carácter conceptual a la realidad social no tiene por qué temer la objeción de idealismo. Y no me refiero tanto a la constitución conceptual del sujeto cognoscente, como a la que impera en la cosa misma: en la doctrina de la mediación conceptual de todo cuanto es, Hegel ha apuntado también a algo decisivo desde el punto de vista de la realidad. La ley que guía el fatal destino de la humanidad es la del intercambio. Pero esta ley no es pura inmediatez, sino algo conceptual: el acto de cambio implica la reducción de los bienes intercambiados a su equivalente, algo abstracto, en modo alguno, como suele decirse, material" (Adorno 2001b:30). No hay pues en la dialéctica negativa mas abstracción que la inherente a la sociedad misma que la motiva.

3. *Dialéctica Negativa* se publicó en Frankfurt en 1966. *Diferencia y Repetición*, de Gilles Deleuze, en París en 1968. A fines de la década del sesenta, los mayos francés y alemán impugnaban el carácter "identificante" del capitalismo avanzado de posguerra: producción y consumo en masa de mercancías indiferenciadas, mercantilización del arte y la cultura, actividad repetitiva en la fábrica y la escuela, normalización en el hospital y la cárcel. Ambos escritos, que acaso añoraban una misma reivindicación de la diferencia ante un pensamiento y una realidad crudamente "identificatorios", no eran ajenos a esa coyuntura. La reivindicación de la diferencia estaba, como decía Deleuze en el prefacio de su libro, "en la atmósfera de nuestro tiempo".

Pero, mientras Deleuze convocaba a prescindir de la dialéctica para pensar "un concepto de la diferencia sin la negación", Adorno convocaba a construir una dialéctica negativa entendida como "conciencia consecuente de la diferencia". Por supuesto, no es que Adorno desconociera las penosas consecuencias que la reducción de la diferencia a la negación acarreaba para el pensamiento, sino que más bien las consideraba como el precio que inevitablemente debía pagarse por una operación que la realidad misma imponía al pensamiento. "Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico", reconocía en las primeras páginas de su *Dialéctica Negativa*, pero para advertir a continuación que "esta no es una ley del pensamiento, sino una ley real. Quien se ajusta a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un

[2] Sohn-Rethel (1980) había puesto de relieve mejor que nadie, aunque en sintonía con Adorno, esa exterioridad de las estructuras cognoscitivas del sujeto trascendental derivándolas de la abstracción inherente al intercambio de mercancías.

tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia. Pero si el empobrecimiento que la dialéctica reporta a la experiencia es objeto de escándalo para la sana razón, en el mundo tecnocrático se revela adecuado a la abstracta uniformidad de este. Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo. A esta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que de hecho está empezando a convertirse" (1986a:14). A la dialéctica antes que a la realidad achacaba Deleuze, en cambio, la "sustitución del juego de la diferencia y de lo diferencial por el trabajo de lo negativo", para cerrar *Diferencia y Repetición* declarando que "la historia no pasa por la negación, ni la negación de la negación, sino por la decisión de los problemas y la afirmación de las diferencias. No por ello es menos sangrienta y cruel. Sólo las sombras de la historia viven de negación; los justos, en cambio, entran en ella con toda la potencia de un diferencial planteado, de una diferencia afirmada (…). Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una fiesta. La contradicción no es el arma del proletariado, sino más bien la manera en que la burguesía se defiende y conserva" (2002:397).[3]

Subordinación de la diferencia en la negación, disciplina dialéctica, adecuación del pensamiento a la dolorosa pobreza del mundo; afirmación de la diferencia más allá de la negación, juego de las diferencias y fiesta. El choque entre los argumentos es tan frontal que queda resonando en los lenguajes, más precisamente, en el contraste entre las dolidas palabras de Adorno y las rebeldes de Deleuze… Y recordemos además que, mientras Deleuze se sumaba a los insurrectos estudiantes parisinos, Adorno desalojaba a los estudiantes frankfurtianos de la universidad…. Y sin embargo, muy a contrapelo de lo que pueden sugerir estos lenguajes y estas posiciones políticas, insistiremos aquí en el carácter crítico de la dialéctica negativa adorniana –así como afirmaremos el ambiguo carácter de la filosofía deleuziana de la diferencia. No pretendemos, ciertamente, que uno deba deshacerse, a su gusto y sin más trámite, ni del lenguaje ni de las posiciones políticas en cuestión como si fueran meramente accesorias. Adorno era perfectamente

[3] Y en el mismo sentido decía Foucault, en su recepción de *Repetición y Diferencia* de Deleuze: "a decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. (…) Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple –de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo…" (Foucault 1999:32-3).

conciente del nexo entre lenguaje y pensamiento filosóficos (véase 1976 I: #1-8) y no casualmente, por ejemplo, había bautizado sus fragmentos de moral como "ciencia melancólica" en contraposición con la "gaya ciencia" nietzscheana (1987:9). Podía igualmente acompañar argumentos, errados o acertados pero en ningún caso ajenos al conjunto de su pensamiento, su muy dolorido rechazo de la nueva izquierda de fines de los sesenta (véase por ejemplo 1993a). Sólo pretendemos que las reacciones inmediatas que puedan motivar ese lenguaje y esas posiciones políticas no sustituyan el análisis de los argumentos en juego.

Presentemos entonces esos argumentos. Adorno y Deleuze comparten un mismo reconocimiento de que esa reducción de la diferencia a la negación, operación inherente a cualquier dialéctica, involucra una violencia sobre la diferencia. "La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad" (Adorno 1986a:13). "Pues ¿cuál es la condición para que la diferencia sea empujada, proyectada en un espacio plano? Precisamente, cuando se la ha colocado sobre esa pendiente de lo idéntico que, necesariamente, habrá de llevarla y hacerla reflejar donde la identidad quiere, es decir, en lo negativo" (Deleuze 2002:94). La divergencia entre ambos se inicia en el momento en que Adorno rechaza decididamente cualquier intento de emancipar la diferencia de la negatividad en el plano del pensamiento, mientras esa emancipación no haya tenido lugar en el plano de la realidad, y Deleuze emprende, no menos decididamente, un intento en ese mismo sentido. El objeto y su concepto no pueden reconciliarse en el plano del pensamiento -como pretendía hacerlo la dialéctica hegeliana- pero tampoco en ese plano del pensamiento puede la diferencia entre ambos emanciparse de su reducción a la negatividad –como pretende la filosofía deleuziana de la diferencia. Esta tensión aspira a albergar en el pensamiento el carácter antagónico de la realidad pensada, el antagonismo inherente a las relaciones sociales capitalistas, y es constitutiva de la dialéctica negativa adorniana. "La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales. Sí en cambio comprenderla; todo lo demás son vanas aseveraciones. (…) La dialéctica no tiene por qué temer el reproche de estar poseída por la idea fija del antagonismo objetivo, cuando en realidad la cosa ya está pacificada: nada individual encuentra su paz en un todo sin ella. Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente" (1986a:156). Pero en esta misma tensión radica también el carácter crítico de la dialéctica negativa. Pues si esta tensión es constitutiva de la de

dialéctica negativa adorniana, como dijimos, su resolución en el plano del pensamiento, cualquiera sea el sentido en que se dirija esa resolución, a saber, sea hacia la unidad de un sistema idéntico a sí mismo o hacia la multiplicidad de las diferencias, es constitutiva de la noción adorniana de ideología.

4. La ideología específica que nos incumbe, si de una convivencia no antagónica de las diferencias en una multiplicidad estamos hablando, es el liberalismo. Y en efecto el liberalismo es un fantasma que recorre insistentemente las páginas deleuzianas, dejando su huella en sus reiteradas precauciones contra la figura del alma bella –postrer venganza hegeliana! Ya la citada advertencia deleuziana de que, si bien la historia no pasa por la negación, no por ello es menos sangrienta y cruel, es una precaución contra ese alma bella. Pero las hay más explícitas. "Existen muchos peligros que podrían invocarse con relación a las diferencias puras, liberadas de lo idéntico, independizadas de lo negativo. El mayor consiste en caer en las representaciones del alma bella: nada más que diferencias, conciliables y confederables, lejos de las luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos. (…) Sin embargo, creemos que los problemas, cuando alcanzan el grado de *positividad* que les es propio, y cuando la diferencia se convierte en el objeto de una afirmación correspondiente, liberan una potencia de agresión y de selección que destruye al alma bella…" (Deleuze 2002:16-7). Deleuze intenta borrar las huellas de esa figura del alma bella conjurando las figuras de Marx y Nietzsche.

Así, en su tratamiento de los problemas, más específicamente de la multiplicidad en la Idea, advierte que "la filosofía de la diferencia debe temer aquí el convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan sólo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales… Pero el nombre de Marx basta para preservarla de ese peligro" (2002:313). Y debería bastar, pero no basta, porque el personaje invocado por Deleuze no es el Marx crítico de la naturaleza antagónica de las relaciones sociales capitalistas, sino una suerte de Durkheim dedicado a la sociología de la división del trabajo. "Los comentadores de Marx, que insisten sobre la diferencia fundamental entre Marx y Hegel, recuerdan con razón que la categoría de diferenciación [*différenciation*] en el seno de una multiplicidad social (división del trabajo) sustituye, en *El Capital*, a los conceptos hegelianos de oposición, contradicción y alienación"…

(id:312).[4] Y, en su tratamiento de la diferencia, Deleuze sostiene que, "en su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación. En su esencia, la afirmación es diferencia. Pero en este punto, la filosofía de la diferencia ¿no corre acaso el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? En efecto, 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" (2002:96). Pero esta vez es Nietzsche la figura conjurada por Deleuze para apartar las huellas del alma bella. "Hay dos maneras –argumenta- de recurrir a la destrucción necesaria: la del poeta, que habla en nombre de una poética creadora, apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones para afirmar la Diferencia en el estado de revolución permanente del eterno retorno; y la del político, que se preocupa de entrada por negar lo que ´difiere´, para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación" (ibidem). Este recurso a Nietzsche parece más prometedor en la medida en que, a diferencia de Marx, no caben dudas de que Nietzsche rechazaba la dialéctica. Y precisamente en esta clave anti-dialéctica es conjurado por Deleuze y los restantes posestructuralistas franceses. [5] Acerca de la dialéctica hegeliana ya había escrito Deleuze que "el hombre del resentimiento tiene necesidad de concebir un no-yo, después de oponerse a este no-yo, para afirmarse finalmente como él. Extraño sociologismo este del esclavo: necesita dos negaciones para conseguir una apariencia de afirmación. Presagiamos ya bajo qué forma el silogismo del esclavo ha tenido tanto

---

[4] Deleuze remite, naturalmente, a la lectura althusseriana de Marx (Althusser/Balibar 1985). No hay manera de sobreestimar la influencia que alcanzó el Althusser de la *École* de los sesenta -influencia no siempre reconocida por sus discípulos- en la formación del posestructuralismo francés. Y esto incluye ciertamente muchos sus peores vicios pero, de todas maneras, no debe achacarse a Althusser esa burda reducción de Marx a Durkheim realizada por Deleuze.

[5] Negri y Hardt sostienen que, antes que en la recuperación marxista de la dialéctica de los años 1920, es en esta recuperación posestructuralista de Nietzsche de los 1960 que culmina la crítica de la modernidad europea. "A quienes más debemos los enfoques que aclaran realmente este escenario es a los diversos autores franceses que hicieron una relectura de Nietzsche varios decenios mas tarde, en la década de 1960 [se refieren a Deleuze, Foucault y Derrida]. Esa lectura implicó una reorientación del punto de partida de la crítica, que se produjo cuando estos autores comenzaron a reconocer el fin del funcionamiento de la dialéctica y cuando ese reconocimiento se vio confirmado en las nuevas experiencias prácticas y políticas que se concentraron en la producción de subjetividad. Esta fue una producción de subjetividad entendida como poder, como la constitución de una autonomía que no podía reducirse a ninguna síntesis abstracta o trascendente. Ya no era la dialéctica, sino la denegación, la resistencia, la violencia y la afirmación positiva del ser lo que marcaba la relación entre la localización de la crisis y la respuesta adecuada" (Negri/Hardt 2002:329). Esto puede confrontarse con el papel

éxito en filosofía: la *dialéctica*" (1986a:171). Y la había denunciada en términos de una "ideología del resentimiento", una "especulación de la plebe" y otras aristocráticas expresiones semejantes.

Pero volvamos a nuestra figura del alma bella. "Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer" –escribe Deleuze (1986a:18).[6] Esta afirmación de la diferencia, con su potencia de agresión y selección, es justamente la que disolvería ese pluralismo de diferencias en apacible coexistencia propia del alma bella. Pero este recurso a Nietzsche tampoco basta. Mercado y democracia capitalistas son los nombres que designan por excelencia el hábitat de esa convivencia de las diferencias dentro de la ideología liberal. Y, en todo caso, la agresividad y selectividad liberadas por esa afirmación de la diferencia no son ajenas en modo alguno a dicho hábitat: cierto darwinismo es un rasgo constitutivo del concepto mismo de mercado capitalista. Naturalmente que esa afirmación de la diferencia puede adquirir diversos grados de brutalidad –así como las estrategias de competencia incluyen desde las más sangrientas guerras interimperialistas justificadas invocando diferencias raciales hasta las más sutiles diferenciaciones de producto- pero en ningún caso parece incompatible con el mercado. Incluso la propia expresión de *faire la différence*, que Deleuze escoge y emplea asiduamente en *Diferencia y Repetición*, ya resulta indiscernible de su uso para referirse a la competencia entre trabajadores en los segmentos privilegiados de mercado de trabajo: uno debe *hacer la diferencia* respecto de los otros si quiere imponerse en la selección de personal. Desde luego que, en la filosofía de la diferencia de Deleuze, no es la gerencia de personal sino el eterno retorno nietzscheano quien selecciona. Escribe así que "Nietzsche reprocha a todos los procedimientos de selección fundados sobre la oposición o el combate, beneficiar la medianía y el ´gran número´. Corresponde al eterno retorno operar la verdadera selección, porque elimina, por el contrario, las formas medias y desentraña ´la forma superior de todo lo que es´" (2002:99). Pero cuando

---

muy diferente que Adorno y Horkheimer atribuyeron a Nietzsche, en su calidad de "pensador negro de la burguesía", en *Dialéctica del iluminismo* (Horkheimer/Adorno 1987:124ss).

[6] Aquí, dicho sea de paso, puede comprobarse el origen nietzscheano del báquico lenguaje de Deleuze. "El 'sí´ de Nietzsche se opone al 'no' dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas (...) Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que dominan: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que no ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia" (Deleuze 1986: 18-9).

aquella afirmación de la diferencia se viste de revolución o bien este eterno retorno de revolución permanente, la ambigüedad política inunda las páginas deleuzianas.

5. El liberalismo no es, ciertamente, un fantasma que recorra exclusivamente las páginas deleuzianas. Así pues las precauciones contra el liberalismo reaparecen cuando el concepto de multiplicidad de las diferencias de Deleuze, que sigue siendo de factura más bien filosófica, intenta adoptar aristas más explícitamente políticas, con alguna ayuda de Spinoza, en el de multitud de Negri o Virno.[7] "La noción de multitud parece tener cierto aire de familia con el pensamiento liberal porque valoriza la individualidad, pero, al mismo tiempo se diferencia radicalmente de aquel en el hecho de que tal individualidad es el fruto final de una individuación que proviene de lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente cercanía se convierte de este modo en la mayor lejanía" (Virno 2003:77). La noción de multitud de Virno se apartaría así del liberalismo en que el concepto de individuo asociado a la misma sería a posteriori respecto de un proceso de individuación, mientras que el concepto de individuo del liberalismo sería a priori. "La idea de individuo de los liberales y de singularidad de la multitud son como dos gemelos pero opuestos el uno al otro –aclara Virno en un reportaje.[8] Son muy parecidos pero con dos significados profundamente distintos. Porque el liberal piensa que el individuo es el elemento primero y después se trata de comprender cómo el individuo actúa en relación con los otros y con el Estado. Desde el punto de vista de la multitud, el individuo, la singularidad es el resultado de un proceso" Y, en efecto, esa distinción entre conceptos a priori y a posteriori de individuo permite apartar la noción de multitud del liberalismo... iusnaturalista de los siglos XVII y XVIII, que erigía sus conceptos de estado y mercado sobre la base de antropologías filosóficas. Pero ya es dudoso que permita hacerlo a propósito del liberalismo de John Stuart Mill -y es seguro que no a propósito del de Richard Rorty. Además, en los hechos, las propias relaciones sociales mediadas por la producción y el intercambio de mercancías son un componente decisivo de esa esfera preindividual a partir de la cual tiene lugar esa individuación -como el propio Virno parece reconocerlo- y no hay razones para suponer

[7] El concepto de multitud empleado por Negri o Virno es de origen spinoziano (Negri 1993 en particular), pero el contenido que le atribuyen sería inconcebible sin la mediación de la filosofía deleuziana de la diferencia.

[8] "Crear una nueva esfera pública, sin Estado", reportaje a P. Virno realizado por H. Pavón y publicado en *Clarín* 27/12/04.

que un concepto de individuo que reconozca semejante individuación a partir del mercado sea incompatible con el liberalismo. Nada impide, en otras palabras, que el capital asuma en su politología esa noción de individuo reducido a una combinación de las marcas de las mercancías que consume promovida por su propio marketing -como ya lo hizo, ciertamente, con tantas otras nociones provenientes del mercado.

Muy próximos a Virno, Negri y Hardt definen en *Imperio*: "la multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él" (2002:100). Pero, enfrentados a la necesidad de apartar su noción de multitud respecto de la tradición liberal, no echan mano a la relación entre multitud e individuo sino a la relación entre multitud y clase. "La multitud es un concepto de clase", aseveran Negri y Hardt (2004:131). Sin embargo, el inconveniente con las concepciones económicas de las clases, argumentan, radica en que imponen una falsa opción entre la unidad (el marxismo, las clases capitalista y trabajadora) y la pluralidad (el liberalismo, las diferencias de raza, etnia, género, sexualidad, etc.). "La obligación de elegir entre unidad y multiplicidad –escriben entonces- equivale a tratar la clase como un concepto meramente empírico y omite la consideración de hasta qué punto la propia clase se define políticamente" (id:132). El argumento no carece de algunas ambigüedades, pero aceptamos su conclusión: "la indagación sobre la clase económica, al igual que una indagación sobre la raza, en vez de empezar por un mero catálogo de diferencias empíricas, debe fijarse en las líneas de la resistencia colectiva al poder" (ibidem). Y esta conclusión aleja de manera contundente el fantasma del liberalismo. En efecto, si la noción de multitud es definida en estos términos de resistencia colectiva al poder resulta incompatible, ciertamente, con esa convivencia de las diferencias grata al liberalismo. Pero el inconveniente con esta definición, rigurosamente dialéctica, es que resulta no menos rigurosamente incompatible con la definición antes mencionada y con cualquier otra que descanse en una sustitución de la negación por la diferencia o del antagonismo por la multiplicidad. Negri y Hardt pagan el precio por expurgar el concepto de multitud del fantasma del liberalismo, en pocas palabras, en moneda nietzscheana y en ventanilla hegeliana.

Y adviértase que de este atolladero no puede salirse invocando unas supuestas prioridad y exterioridad de la resistencia respecto del poder. De Foucault (en particular 1987:112ss y 2001:255ss) rescata en este sentido Deleuze que "la última palabra del poder es que la *resistencia es primera*, en la medida en que las relaciones de poder se

mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de resistencia" (Deleuze 1987:119). Luego, una vez que esa resistencia haya sido asimilada al deseo o la vida, volveremos sobre este punto. Sólo digamos por ahora que esta salida simplemente desplaza el problema: se presenta esta vez como la tensión resultante entre una resistencia definida en relación con el poder y una resistencia que guarda prioridad o exterioridad respecto del poder.[9] Y la solución sigue siendo dialéctica: la resistencia y el poder se constituyen ambos recíprocamente en el antagonismo y cualquier prioridad o exterioridad son meras ilusiones.

Pero retomemos el hilo de nuestra argumentación. Sospechamos, en resumen, que aquellas dificultades que enfrentaba Deleuze y estas que enfrentan Negri o Virno para apartar el fantasma del liberalismo de conceptos como multiplicidad o multitud radica, en última instancia, en que estos conceptos fueron intencionalmente concebidos con prescindencia de la dialéctica -o en que sus objetos fueron privados de su inherente carácter antagónico, que es decir lo mismo. Esta es la diferencia clave entre conceptos como los de sociedad como totalidad antagónica o de clase como resultado de la lucha de clases, por un lado, y conceptos como los de multiplicidad de diferencias o multitud de singularidades, por el otro. Y así, casi inadvertidamente, volvemos a Adorno y su dialéctica negativa. Porque, como antes dijimos, la dialéctica negativa puede definirse, justamente, como el modo de pensamiento adecuado a ese carácter antagónico de la sociedad capitalista -aunque apunte a superarlo. "La dialéctica no es de hecho ni sólo método ni tampoco algo real entendido ingenuamente –escribe Adorno. No es un método: ya que la cosa no reconciliada, y que carece precisamente de esa identidad que el pensamiento imita, está llena de contradicciones y se cierra a cualquier tentativa de una interpretación unánime. Pero es la cosa la que da motivo a la dialéctica, y no el impulso organizador del pensamiento. Tampoco es algo simplemente real: puesto que la

[9] No casualmente Deleuze remite, en este momento de su argumentación acerca de Foucault, a la "inversión" de M. Tronti. "También nosotros hemos visto, primero, el desarrollo capitalista, después las luchas obreras. Es preciso transformar radicalmente el problema, cambiar de signo, recomenzar desde el principio: y el principio es la lucha de clases obrera" (Tronti 2001:93). La confrontación entre Adorno y Tronti propuesta por Holloway en su intervención (citada en la nota 1) es en este sentido muy pertinente: la prioridad y exterioridad de la potencia respecto del poder en el neo-autonomismo de Negri tiene como antecedente esa inversión autonomista de Tronti, es decir, esta afirmación de la prioridad y exterioridad del trabajo respecto del capital. Y ambas operaciones caen bajo una misma crítica dialéctica, que alcanza en la dialéctica negativa de Adorno su máxima expresión.

contradictoriedad es una categoría reflexiva, la confrontación pensante de cosa y concepto. La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la realidad, es también contradicción a la realidad. Pero dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía de lo idéntico" (1986a:148). Más aún. La propia legitimidad de la dialéctica negativa como modo de pensamiento no excede la existencia histórica de esa sociedad antagónica: "su propio ser se ha ido constituyendo y es tan caduco como la sociedad antagónica" (id.145).[10]

6. Pero dejemos las definiciones y despleguemos algunas implicancias de esta confrontación entre la dialéctica negativa adorniana y aquella filosofía deleuziana de la diferencia. La dialéctica negativa adorniana hereda de su precursora hegeliana su mandato de pensar sin partir de principios –en el sentido de *arjai*- habida cuenta del carácter mediado de toda inmediatez. Recordemos, por ejemplo, la crítica adorniana a la conversión heideggeriana del *Sein* en principio trascendente. "Su proceder es dialéctico en cuanto sujeto y objeto no son algo inmediato y último; pero deja de serlo al lanzarse más allá de ellos a por algo inmediato, primero. El pensamiento se convierte en arcaizante con sólo transfigurar en *arjé* metafísica lo que en la dispersión del ente hay de más que este mismo" (1986a:109; véase asimismo 1982). La filosofía deleuziana de la diferencia, a pesar de su intención inmanentista, a pesar de sus rigurosas críticas a las tradiciones filosóficas trascendentalistas, acaba postulando un principio semejante.[11] La propia afirmación de la diferencia, asociada con la *voluntad de poder* nietzscheana, ya parecía implícitamente elevada a un principio trascendente en los escritos mencionados antes, que reaparecerá mucho más evidentemente en los posteriores bajo los nombres de *deseo* y *vida*. Detengámonos un momento en este asunto.

---

[10] También en este sentido la dialéctica negativa adorniana difiere de la filosofía de la diferencia deleuziana que, heredera en esto del formalismo estructuralista, sueña con "sistemas sometidos al eterno retorno" en la mecánica, la física, la biología, la psicología, la literatura, etc. (Deleuze 2002:184ss), con "sistemas de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales" como el atomismo físico, el organismo biológico, la sociedad (id.279ss), etc.

[11] Su propia tesis anti-aristotélica de la univocidad del ser, planteada en *Repetición y Diferencia*, es una buena síntesis de esa intención inmanentista: "El ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia" (2002:72). Esta tesis de la univocidad del ser se encuentra ya, según argumenta Deleuze (1996), a propósito de la relación sustancia y modos en Spinoza.

Es sabido que, en su crítica del psicoanálisis, Deleuze y Guattari enfatizan en la naturaleza productiva del deseo, desvinculándolo de la carencia de objetos reales pero también de la producción de realidades meramente fantasmáticas. El deseo es, entonces, productivo en sentido estricto –y la producción social no es sino producción deseante en ciertas condiciones. El problema del psicoanálisis radicaría justamente en que edipizaría esa producción deseante, es decir, en que reduciría la multiplicidad de los objetos parciales a representantes parentales: "toda la producción deseante es aplastada, abatida, sobre las imágenes parentales, alineada en las fases preedípicas, totalizada en Edipo: de este modo, la lógica de los objetos parciales es reducida a nada" (Deleuze/Guattari 1998:50). El esquizoanálisis se propone entonces "esquizofrenizar el inconsciente" para "recobrar la fuerza de las producciones deseantes" (id:59), "deshacer el inconsciente expresivo, siempre artificial, represivo y reprimido, mediatizado por la familia, para llegar al inconsciente productivo inmediato" (id:104).[12] El argumento clave de Deleuze y Guattari en este sentido reside en que no puede deducirse la naturaleza de lo reprimido a partir de su represión, esto es, la naturaleza edípica del deseo a partir de su edipización por la familia. "La represión implica una doble operación original, una mediante la cual la formación social represiva (*répressive*) delega su poder en una instancia reprimente (*refoulante*), otra por la que, correlativamente, el deseo reprimido (*reprimé*) está como recubierto por la imagen desplazada y trucada que de él suscita la represión" (id:125). Resta entonces precisar la naturaleza del deseo, de ese tercero respecto de la represión y la imagen que esa represión impone del mismo, con independencia de ambas.

Recordemos el papel que Deleuze y Guattari atribuyen al psicoanálisis freudiano dentro de la ruptura, señalada por Foucault (1998:248ss.), entre la episteme clásica de la representación y la episteme moderna de la producción. "Del mismo modo que Ricardo funda la economía política o social al descubrir el trabajo cuantitativo como principio de todo valor representable –anotan-, Freud funda la economía deseante al descubrir la líbido cuantitativa como principio de toda representación de los objetos y de los fines del deseo. Freud descubre la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del deseo, Ricardo, la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del trabajo, más allá de toda representación que la vincularía a objetos, fines e incluso fuentes en particular. Freud

[12] Demás está decir que esta "esquizofrenización del inconsciente" es el correlato psicoanalítico de aquella empresa de liberación de la diferencia respecto de su reducción a la negatividad que Deleuze había anunciado en *Repetición y diferencia.* "Los fenómenos del inconsciente –decía ya por entonces- no se dejan comprender bajo el formato demasiado simple de la oposición o del conflicto" (2002:168).

es, por tanto, el primero en despejar el *deseo a secas*, como Ricardo 'el trabajo a secas', y con ello la esfera de la producción que desborda efectivamente la representación" (id:309). En efecto, puede considerarse como un enorme acierto de la economía política el de remitir el valor de las mercancías a ese concepto de trabajo privado de cualquier especificidad como trabajo comercial, manufacturero, agrario, etcétera, que preanuncia de alguna manera el concepto marxiano de trabajo abstracto. Pero adviértase que, en cambio, no es acierto sino ceguera suya la de asumir ese concepto como ajeno a cualquier determinación analítica e histórica –esas determinaciones que se encuentran en la mediación mutua entre abstracción del trabajo y asalarización y monetización de las relaciones sociales en el concepto marxiano de trabajo abstracto.[13] Porque el valor no remite a un trabajo indeterminado, sino a un trabajo en abstracción de su específica determinación como diversos trabajos concretos. Más importante aún. Mientras este trabajo abstracto existe objetivamente, como una abstracción objetiva resultante de la producción de mercancías para el intercambio, aquel trabajo indeterminado apenas si existe como una idea más o menos vacía de contenido, como una abstracción subjetiva resultante de la puesta entre paréntesis en el pensamiento de todas las determinaciones que diferencian a los distintos trabajos históricos. El *trabajo a secas*, entendido de esta última manera, sólo podría aspirar a ser un concepto residual, casi carente de contenido. Ahora bien: ¿puede aspirar a otro destino la noción de *deseo a secas* que persiguen denodadamente Deleuze y Guattari? A Marx ciertamente no puede objetársele el que determinara ese concepto de *trabajo a secas* como trabajo abstracto productor de mercancías. ¿Podría objetársele a Freud el que insistiera en pensar ese *deseo a secas* como deseo vinculado a objetos y fines edípicos particulares? Marx no puede ser acusado de "mercantilizador" por reducir el trabajo a ese trabajo abstracto productor de mercancías. ¿Podría acusarse a Freud de "edipizador" por reducir el deseo a objetos y fines edípicos?

---

[13] Marx atribuye ya a Smith, a pesar de sus ambigüedades, ese concepto de trabajo a secas. "Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro" (Marx 1986:25). Pero enseguida remarca que este concepto, que contempla la relación social más simple, vigente en cualquier sociedad, sólo puede concebirse como resultado del desarrollo de la sociedad capitalista. Tanto el concepto como su objeto son productos históricos, abstracciones muy determinadas. "Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta- para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de

Pero vayamos un paso más adelante. Esa determinación marxiana del *trabajo a secas* como trabajo abstracto no solamente es una determinación analítica, sino también histórica. Sabemos que la historicidad del deseo edípico, en la concepción freudiana explícita, es más controvertible. Sin embargo, ya en su inevitable remisión al triángulo de una estructura familiar determinada, ese deseo es implícitamente más histórico que cualquier supuesto *deseo a secas*. Y un paso más aún. Al concepto marxiano de trabajo abstracto, a causa de la mencionada mediación mutua entre abstracción del trabajo y asalarización y monetización de las relaciones sociales, es inherente el antagonismo. La conversión generalizada de los distintos trabajos concretos en un único trabajo abstracto es pues inseparable de la conversión del trabajador en trabajador asalariado, separado de los medios de producción, explotado por el capital. Pero también al concepto freudiano de deseo edípico, inseparable respecto de la ley paterna, subyace el antagonismo, como ejercicio de la represión social delegado en la familia. La determinación, en ambos casos, es negación. Y esta negación es, en ambos casos, inscripción de un antagonismo.

Por supuesto, Deleuze y Guattari no sostienen que Freud inventó el Edipo, sino que la práctica psicoanalítica dominante, psicologista y adaptacionista, tiende a reforzar sus mecanismos. "No decimos que Edipo y la castración no sean nada: se nos edipiza, se nos castra, y no es el psicoanálisis quien inventó estas operaciones a las que tan sólo presta los recursos y procedimientos de nuevo cuño" (1998:73). "No es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: sólo le proporciona una última territorialidad, el diván, como una última ley, el analista déspota y recaudador de dinero" (id:277). Esta crítica a la práctica psicoanalítica predominante se encuentra ampliamente justificada. Pero los inconvenientes comienzan cuando Deleuze y Guattari enjuician a la teoría freudiana -así como a su relectura lacaniana- en su conjunto a partir de esa mala praxis. Porque el filo crítico de una teoría capaz de desnudar las huellas de la represión en la subjetividad no queda mellado por el conservadurismo de una praxis terapéutica, ni siquiera cuando ésta se inspirara fielmente en esa teoría, que convalide esa represión.[14] Ese filo crítico puede quedar mellado, en cambio, si, en nombre de un deseo indeterminado, esa represión es desplazada del puesto clave que esa teoría le otorgaba en la génesis de la subjetividad, aún cuando este desplazamiento aspirara a sustentar una praxis más progresista. Porque

---

condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites" (id:26).

[14] En esta afirmación del carácter crítico del psicoanálisis freudiano, así como en el rechazo de la interpretación revisionista que mencionaremos más abajo, sin desconocer otras diferencias, Marcuse (1986:I-IV) coincide con Adorno.

la insistencia de Freud en el nexo entre deseo y represión es, aún más allá de sus propias intenciones, una denuncia de la sociedad represora. La grandeza de Freud radica pues en que "rehusa pretender una armonía sistemática allí donde las cosas estén desgarradas en sí mismas", en que "hace patente el carácter antagónico de la realidad social en la medida en que éste alcanza a su teoría y a su praxis en el interior de una división del trabajo prescrita", afirma Adorno (1979:117).

Salvando las distancias entre Deleuze y Guattari por un lado, y Fromm o Horney por otro, naturalmente, la crítica adorniana del revisionismo psicoanalítico discurre en un camino pertinente en este contexto. En efecto, Adorno rechazó de plano cualquier intento apresurado de sociologizar el psicoanálisis: "al detenerse con obstinación en la atomística existencia del individuo, Freud ha alcanzado a ver la esencia de la socialización mucho más que la ligera ojeada de los otros a las circunstancias sociales" (1979:105). "Cuanto más se sociologiza el psicoanálisis, más romo se vuelve en cuanto órgano para lograr un conocimiento de los conflictos de origen social" (id:107). Adorno reivindicó asimismo la importancia concedida por el psicoanálisis a las experiencias traumáticas infantiles que tienen lugar en el seno de la familia -por excelencia, a la castración edípica en la génesis de la neurosis- porque "lo que propiamente llevó a Freud a otorgar un peso especial a ciertos procesos singulares de la niñez es –aunque no lo haya formulado- el concepto de lesión. Una totalidad de carácter, según la dan por supuesta los revisionistas, es un ideal que sólo sería factible en una sociedad no traumática" (id:104).[15] Afirmar que ese carácter invocado por los revisionistas era en los hechos algo más que un "sistema de cicatrices" equivalía, para Adorno, a una apología de la sociedad en la que ese carácter se configuraba. "En la constitución actual de la existencia, las relaciones entre los hombres ni proceden de su libre albedrío ni de sus instintos, sino de leyes sociales y económicas, que se salen con la suya por encima de ellos; y si en tal situación la psicología se humaniza o se hace idónea para la sociedad,

[15] Demás está decir que, en esta crítica adorniana al revisionismo, no está en juego una adhesión a una ortodoxia freudiana. Adorno reconoce la veta conservadora de un pensamiento freudiano que "siguió de un modo materialista, y contra la ideología burguesa, la acción conciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó" (1987:58). Esta en juego, en cambio, una estrategia dialéctica de asimilación del psicoanálisis que apunta a superar ese conservadurismo a partir de la radicalización de las dimensiones críticas inherentes al propio psicoanálisis –una estrategia parecida, justamente, a la adoptada por Adorno ante la dialéctica afirmativa hegeliana. Ese es el significado, que merece generalizarse, encerrado en el aforismo de que, "en el psicoanálisis, nada es tan verdadero como sus exageraciones" (id:47).

obrando como si fuese ésta la determinada por los hombres y por su yo más íntimo, presta a una realidad inhumana el resplandor de lo humano" (id:113-4). ¿La empecinada búsqueda de un deseo a secas, carente de determinación edípica, por parte de Deleuze y Guattari no los arroja al borde de una apologética semejante?

7. Pero Adorno había respondido *avant-la-letre* también al postrer vitalismo deleuziano –y no casualmente, en sus críticas al vitalismo bergsoniano, que constituye a su vez una de las inspiraciones decisivas del deleuziano. "La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida" –reconoce Adorno con palabras que, acaso, Deleuze hubiera suscripto. Pero un poco más adelante agrega que, en confrontación con esta tradición, "por amor a lo irracional ha creado Bergson, con un golpe de mano, otro tipo de conocimiento. La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa accesoriedad. El odio contra el universal petrificado funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido, a la vez que planea sus dos formas de conocimiento en un dualismo tan tirante como no pudieron serlo más las doctrinas de sus adversarios, Descartes y Kant. Al conocimiento del mecanismo causal en cuanto saber pragmático le molesta tan poco la intuición como a la estructura burguesa la elegante liberalidad de quienes le agradecen su situación privilegiada" (1986a:16). Ese "culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido" define adecuadamente por anticipado el pensamiento deleuziano tardío. Y la crítica adorniana de ese culto incumbe igualmente a Bergson y a Deleuze: "si un conocimiento, incluido el de Bergson, quiere concretarse, tiene que echar mano de la racionalidad que desprecia. De otro modo, duración elevada a Absoluto, el puro devenir, el acto puro se convertirían en la misma intemporalidad que critica Bergson a la metafísica desde Platón y Aristóteles. A Bergson no le preocupó que aquello en cuya dirección tantea se queda en fantasmagoría si no es enfocado con el instrumental del conocimiento y la reflexión sobre medios propios; un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento está abocado a la arbitrariedad" (1986a:17; véase asimismo 1986b:61ss y 145ss). "La ilusión de poseer inmediatamente lo múltiple repercutiría como regresión

mimética en mitología, en niebla de lo difuso, lo mismo que en el polo opuesto el pensamiento unitario, imitación de la ciega naturaleza a fuerza de reprimirla, termina en opresión mítica. La reflexión de la ilustración sobre sí misma no es su revocación, aunque el mantenimiento del *status quo* haga que sea corrompida en este sentido" (id.161).[16] Este rechazo de cualquier intento de dejar atrás esa violencia identificatoria que ejerce el concepto sobre el objeto mediante un pretendido acceso inmediato a ese objeto es constitutivo de la dialéctica negativa. Adorno se sitúa a sí mismo en este punto más próximo a Hegel que a Bergson, porque "sabía que toda crítica de la conciencia cosificadora, fragmentadora y enajenadora que meramente la haga contrastar, desde afuera, con otra fuente de conocimientos permanece impotente" (1981b:100).

Pero sigamos avanzando. Adorno no se limita a una crítica filosófica de este vitalismo bergsoniano, sino que esboza una crítica histórica de su concepto clave, el de vida. En las páginas de *Dialéctica Negativa* dedicadas a reflexionar sobre el par libertad / necesidad en términos de la imposición de la ley del valor sobre los individuos formalmente libres, recupera así el concepto de vida. "La vida se sigue reproduciendo en un contexto carente de libertad, a pesar de que su concepto presupone por su mismo significado la posibilidad de lo todavía por incorporar, de una experiencia abierta, hoy disminuida hasta el punto de que la palabra vida suena ya como un consuelo vacío. (…) En la anarquía de la producción de mercancías se manifiesta la instintividad de la sociedad, como lo connota el hecho de designar con una categoría biológica, vida, lo que es esencialmente social. Si el proceso productivo y reproductivo de la sociedad fuese transparente para los sujetos y determinado por ellos, tampoco seguirían siendo arrojados pasivamente de un lado para otro por las ominosas tormentas vitales" (1986a:261). La irracionalidad del concepto de vida responde pues a la irracionalidad de su objeto, i.e., la reproducción de la vida social como reproducción del capital, y si este objeto quedara atrás arrastraría consigo a su concepto. Desde luego que esto no sucedió hasta nuestros días, que la reproducción de la vida social sigue desenvolviéndose como reproducción del capital, pero acaso el significado de ese concepto de vida se haya modificado, entre tanto, con las modificaciones en la propia reproducción capitalista. Revisemos apenas ciertas imágenes, sugerentes. Las *tormentas vitales* mencionadas por

[16] Esta reflexión adorniana empalma, naturalmente, con la dialéctica de la ilustración en su conjunto. La consigna de Adorno y Horkheimer de que "el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no quiere que los hombres sean completamente traicionados" (1987:11) equivale a rechazar cualquier intento regresivo respecto de la razón ilustrada, como el bergsoniano en su caso -¿y el deleuziano en el nuestro?.

Adorno aluden a la pieza de piano homónima de Franz Schubert: esa pasión romántica desencadenada a fines del XVIII, ciertamente, dejó sus huellas en el concepto de vida del vitalismo de fines del XIX. Pero las imágenes deleuzianas son menos apasionadas. La vida comatosa del villano de *El amigo común* de Dickens, que sobrevive a su ejecución y goza de la empatía de quienes antes lo habían condenado pero ahora lo cuidan. El relato está bien escogido. Deleuze concluye que "entre su vida y su muerte, hay un momento que no es sino el de *una* vida jugando con la muerte" (1995:2). El concepto de *una vida* que Deleuze tiene en mente quiere ser sinónimo de inmanencia absoluta y debe, por ende, ser vida singular aunque no individualizada, ni personalizada, ni conciente, ni subjetiva. Este concepto completamente indeterminado de vida es, ciertamente, otra de aquellas fantasmagorías denunciadas por Adorno. Pero antes de seguir, reparemos en el contraste entre aquella vida tormentosa y esta vida comatosa, entre aquella vida animal y esta vegetativa, contraste sintomático acaso, parafraseando a Adorno, de lo cada vez menos de vida que va quedando en la vida: una vida reducida a autoconservación desnuda (1986a:262) o, más exactamente, a autoconservación que perdió su prefijo (1987:232). En su inmanencia a sí misma, en su no pertenencia a un sujeto y su no remisión a un objeto, en su consecuente indiferencia ante distinciones como las de actividad y pasividad o potencia y acto, esta vida vegetativa es un ciego perseverar: una "potencia, beatitud completas" como esa que insiste en el moribundo (Deleuze 1995:2), una "mera contemplación sin conocimiento" como la que conduce a una rata a contraer un hábito (Deleuze/Guattari 1991: 215). Y aquel concepto de deseo no corre mejor suerte, puesto que también es concebido como inmanente a sí mismo, es decir, como un gozarse a sí mismo.[17] Deleuze insiste así en que el deseo no se relaciona con la carencia ni con la ley, ni con la naturaleza ni con la espontaneidad, ni siquiera con el placer y la sexualidad: requiere una "ascesis" que, como en el amor cortés o en el masoquismo, permite que "el deseo se alimente de sí mismo" (Deleuze/Parnet 1997: 112-3). Vida y deseo quedan ambos reducidos así un "residuo vacuo y menesteroso" -como ese que resultaba, según Adorno, de los procedimientos reductivos husserliano o heideggeriano (Adorno 1986b:12ss).

[17] A propósito del vínculo entre vida y deseo en Deleuze Agamben (1998) explica que la vida es "el campo de inmanencia variable del deseo" y que, por ende, la vida designa la inmanencia del deseo a sí mismo.

8. Volvamos ahora a nuestro asunto de la crítica del capitalismo. Aunque no nos hemos alejado de la misma tanto como parece, porque esas nociones deleuzianas de vida y deseo no sólo operan como principios de su pensamiento filosófico en un sentido amplio, sino que también aspiran a operar como tales principios de su pensamiento político. Deleuze decreta, solidariamente con el último Foucault, que "la vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida" (Deleuze 1987:122), esto es, cuando el poder deviene biopoder.[18] Pero tan indeterminado filosóficamente era ese concepto de vida, como neutro es políticamente. La vida vegetativa del personaje de Dickens difícilmente pueda aspirar a sostener política alguna, pero en caso de que así fuera, sería completamente antojadiza la atribución de cualquier signo político definido a dicha política. La crítica adorniana en el sentido de la disponibilidad política en que se encontraron las filosofías sustentadas en el concepto de existencia (1986a:126ss) se aplica igualmente a una filosofía sustentada en el concepto de vida. El existencialismo heideggeriano supo adaptarse al nazismo como el sartreano al comunismo –aunque sus lectores moderados no tienen razones para alarmarse, porque el vitalismo deleuziano se acomoda, en los hechos, a orientaciones políticas mucho menos extremas.[19]

Pero al deseo no le va mejor que a la vida como sustento de un pensamiento político crítico. Deleuze y Guattari habían proclamado, poco después y partiendo de la revuelta del mayo francés, que "el deseo en su esencia es revolucionario" (1998:121). Un revolucionario deseo esquizo era confrontado entonces, bastante esquemáticamente, con la neurótico-paranoica represión vigente. La irrupción del deseo inconsciente de grupo, antes que la del interés conciente de clase, encendía la revolución (id:263ss). "La sociedad capitalista –suponían- puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo (id:390). El esquizoanálisis se proponía, en ese marco, "desedipizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas" (id:88), para "llegar al inconsciente productivo inmediato" (id:104). Pero el supuesto de que un presunto deseo a secas es revolucionario es tan arbitrario como lo sería su contrapartida

---

[18] Naturalmente, existen afinidades importantes entre las filosofías deleuziana y foucaultiana en general y, en particular, ambos comparten en sus últimos escritos una misma preocupación por la vida. Pero no creemos que sea tan claro que en el último Foucault haya ese vitalismo que Deleuze (1987:121ss) le atribuye: la vida sigue apareciendo predominantemente, en Foucault, antes como objeto de poder que como origen de una resistencia al mismo.

[19] El correlato de esta disponibilidad política es cierto decisionismo que, en el existencialismo francés de posguerra, condujo al intento de "oponer desesperadamente a la omnipotencia de la sociedad un concepto aislado, presuntamente ontológico, de espontaneidad subjetiva" (Adorno 1993b:41).

de que ese deseo a secas es reaccionario. A deseos en plural, no en singular, a deseos determinados conforme sus objetos y fines, no a un deseo indeterminado, en el mejor de los casos, podría atribuirse esos caracteres revolucionario o reaccionario. Y agreguemos que la sociedad capitalista puede soportar unas cuantas manifestaciones de deseo: las promueve incluso mediante el marketing cuando el consumo es su fin y la mercancía su objeto. Esa invocación de un presunto deseo a secas no es, pues, más revolucionaria que la invocación hedonista de un goce a secas. Ya en los cuarenta, es decir, mucho antes del mayo y de la ulterior conversión de ese mayo en mercancía redituable, Adorno supo advertir: "la exhortación a la *happiness*, en la que coinciden el científico entusiasta que es el director del sanatorio y el nervioso jefe publicitario de la industria del placer, tiene todos los rasgos del padre temible que brama contra los hijos por no bajar jubilosos las escaleras cuando, malhumorado, vuelve del trabajo a casa" (1987:60). (¿Y si el mandato del padre fuera: goza!? –pero dejemos de lado esta complicación) Adorno se negaba, consiguientemente, a que el psicoanálisis asumiera para sí la tarea de restituir a los hombres su capacidad de goce: "dado que la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sanas, un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irremediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder" (ibid).[20]

Desde luego que aquella apelación al deseo de Deleuze y Guattari quería ser más radical que esta exhortación a la *happiness*, es decir, a un goce decretado y manipulado por el sistema, criticada por Adorno. Pero apenas ese deseo indeterminado comienza a cobrar alguna determinación, surgen las ambigüedades: los mismos Deleuze y Guattari señalan insistentemente el parentesco entre producción social capitalista y producción deseante esquizofrénica en su calidad de decodificadoras de flujos ambas... Aunque la diferencia radicaría, argumentan, en que la primera se vería obligada a inhibirse, recurriendo a la familia y al estado como instancias recodificadoras, mientras la segunda podría desarrollarse sin inhibiciones. Esta suerte de paráfrasis de –una lectura bastante

[20] Nuevamente, a propósito de ese supuesto del argumento adorniano de que "la gente tiene cada vez menos inhibiciones sin estar más sana", conviene recordar las reflexiones marcusianas sobre la "desublimación" y la "tolerancia" represivas (Marcuse 1984:III y 1969). En reflexiones como estas, Adorno y Marcuse vislumbran ya esa profunda mutación en la ideología dominante a la que nos referiremos más adelante.

mecanicista de- ciertas afirmaciones marxianas a propósito de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, ciertamente, será relegada al olvido junto con la noción misma de revolución más adelante. La revuelta del mayo francés, en una lectura retrospectiva, había resultado de líneas de fuga moleculares, flujos de descodificación que escaparon a las máquinas binarias de codificación estatales. Tendríamos así por una parte un dominio molar de las representaciones (las clases y sus organizaciones, como los partidos y sindicatos, resultantes de esa codificación), y por la otra un dominio molecular de los deseos (las masas o los flujos descodificantes). Los movimientos de descodificación, como el mayo, se iniciarían pues como fugas: "no son contradicciones –aclaran Deleuze y Guattari-, son fugas" (1997:224). El concepto de fuga se convierte así en el sustituto del concepto de contradicción o, en un lenguaje algo más político, el de éxodo reemplaza al de antagonismo.[21]

Pero ¿en qué consistiría una política de fuga? Deleuze intenta precisar la noción de fuga advirtiendo que "huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huída"…, que "el gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida…" (Deleuze/Parnet 1997:46;58). La noción de fuga remite así a aquellos conceptos de vida y deseo inmanentes a sí mismos, de manera que una política de fuga quedaría definida como una biopolítica, como una creación de la propia vida. Pero entonces ¿seguir una línea fuga consiste, en pocas palabras, en seguir los consejos de un manual de autoayuda redactado por uno mismo? Veamos. Esta biopolítica empalmaría en verdad con una nueva era de luchas políticas inaugurada por el mayo francés, de luchas transversales e inmediatas (no centralizadas ni mediatizadas) por una subjetividad sin identidad (no creadoras de identidad). Deleuze, con Foucault, escribía en este sentido que "la lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfósis" (1987:139). Y, aunque aquellos viejos buenos tiempos del mayo ya quedaron atrás, asegura Deleuze "que una eclosión de deseo se produzca en la

[21] Un lenguaje más político, decimos, simplemente porque es el empleado por Negri y Hardt a lo largo de sus escritos políticos (2002 y 2004) –aunque dicho éxodo termine adoptando formas políticamente tan ambiguas como los flujos migratorios.

célula familiar o en una escuela de barrio, poco importa, lo cierto es que siempre cuestionará las estructuras establecidas" (Deleuze/Parnet 1997:90). Olvidemos entonces las barricadas de los estudiantes insurrectos y sentémonos a la mesa familiar de la anoréxica…, es decir, revisemos una de las pocas ilustraciones que el último Deleuze ofrece de la fuga biopolítica que tiene en mente: el deseo anoréxico como micropolítica. "El vacío anoréxico no tiene nada que ver con una carencia, al contrario, es una manera de escapar a la determinación orgánica de la carencia y del hambre, de escapar a la hora mecánica de la comida. (…) La anorexia es una política, una micropolítica: escapar a las normas del consumo para no ser uno mismo objeto de consumo. Es una protesta femenina, la protesta de una mujer que desea tener un funcionamiento del cuerpo y no sólo funciones orgánicas y sociales que la entreguen a la dependencia" (id:124). Esta micropolítica de la anorexia, reconoce Deleuze, enfrenta en su extremo el peligro de que la militante involucrada muera de inanición. Y tiene razón. Pero olvida que desde su inicio enfrenta otro peligro, acaso menos dramático para la anoréxica aunque devastador para el argumento del filósofo. El peligro de que a la anoréxica de carne y hueso –y no a este personaje, que convive con otros no menos extraños esquizofrénicos y masoquistas deleuzianos- su conducta le haya sido dictada sin más por el anoréxico ideal de cuerpo femenino impuesto por los desfiles y las revistas de moda. Seguir una línea de fuga, en este caso, ni siquiera es seguir los consejos de un manual de autoayuda redactado por uno mismo, sino por otros.

Frente a esta biopolítica, o mejor, para emplear la noción foucaultiana, frente a esta ética del cuidado de sí, alcanza con esgrimir aquel filoso aforismo adorniano de que "no cabe la vida justa en la vida falsa" (1987:37). Pero, si el filo de ese aforismo no alcanzara, recordemos algunas reflexiones sobre la identidad subjetiva de la *Dialéctica Negativa*. "En la realidad configurada según el principio de identidad –escribe Adorno acerca del sujeto kantiano- no existe positivamente la libertad. Bajo el hechizo universal hay hombres que parecen eximidos personalmente del principio de identidad y con él de determinantes racionales; en realidad, no son más sino menos que determinados: la libertad subjetiva es esquizofrénica y por consiguiente devastadora; ella es quien de verdad entrega a los hombres a la esclavitud de la naturaleza" (1986:240-1). Y, más importante aún, su evaluación inversa del par neurosis – esquizofrenia: "lo que hay de verdad en las neurosis es que demuestran al yo su falta de libertad en sí mismo allí donde fracasa su dominio sobre la naturaleza interna, en lo extraño al yo, en la sensación: esto no soy yo!" (id:222); "ya no hay nada importante espiritualmente que no

entre en la zona de la despersonalización y su dialéctica. La esquizofrenia es la verdad sobre el sujeto desde el punto de vista de la filosofía de la historia" (id:278).

9. Recapitulemos y precisemos nuestros argumentos. ¿Qué puede aportarnos la dialéctica negativa adorniana –y no así la filosofía deleuziana de la diferencia- para la crítica del capitalismo contemporáneo? Conviene remarcar antes que nada que ambas comparten una misma dimensión utópica, que casi coinciden incluso en las palabras que emplean para nombrar esa utopía. "Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia" –escribe Deleuze (2002:63). Y en un mismo sentido escribe Adorno: "el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno" (1986a:14-5). "La esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable" (id:28). "La utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción" (id:153). "Una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio" (id:192). La divergencia entre ambas radica más bien en que la fidelidad a esa utopía exige, en la dialéctica negativa, un rechazo de cualquier intento de emancipar la diferencia respecto de la negatividad en el plano del concepto (de la dialéctica), toda vez que esa emancipación no haya tenido lugar en el plano del objeto (de la sociedad).[22] Esta fidelidad a la utopía es sinónimo de crítica dentro de la dialéctica negativa. Todos nuestros argumentos precedentes no son, en verdad, más que variaciones de este único argumento.

Pero esta divergencia, aunque sugerente, todavía no nos dice nada concluyente acerca de sus posibles aportes a la crítica del capitalismo contemporáneo. ¿Una filosofía como la deleuziana, centrada en un concepto de diferencia que quiere escapar de la negatividad, es verdaderamente apologética? ¿Es verdaderamente crítica una dialéctica como la adorniana, que permanece anclada en una negatividad que remite al carácter antagónico de las relaciones sociales? Veamos. La respuesta inmediata a la primera

[22] Conviene aclarar que esto no significa que no existan destellos de libertad, es decir, relaciones verdaderamente humanas, en las cuales lo diferente no suscite violencia identificatoria, antes de que la sociedad en su conjunto sea emancipada. El aforismo adorniano "sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza" (1987:193) quiere definir al amor como una de esas relaciones.

pregunta no puede ser sino negativa. La filosofía deleuziana de la diferencia, decíamos, cuenta con una potente dimensión utópica. A esta afirmación puede objetarse que toda ideología, incluido, en particular, ese liberalismo que invocamos a propósito de varios argumentos deleuzianos, cuenta con una dimensión utópica. Pero incluso esta objeción no alcanza para cambiar aquella respuesta, pues la filosofía deleuziana de la diferencia no puede asimilarse sin más ni al liberalismo ni a ninguna otra ideología abiertamente apologética de la sociedad capitalista. La filosofía deleuziana de la diferencia recupera en cambio, evidentemente, muchos motivos de tradiciones de pensamiento anarquistas: la vida como resistencia, el estado como máquina despótica, la exterioridad de la resistencia respecto del poder, el propio rechazo de la dialéctica y, naturalmente, sus reiteradas y explícitas invocaciones de la multiplicidad de las diferencias como anarquía coronada y otras expresiones semejantes. La filosofía deleuziana de la diferencia puede entonces ser asumida –y así es asumida por algunos de sus seguidores- como anarquista o, mejor aún, como post-anarquista. Pero con estas no están dichas las últimas palabras. Ahora debemos dejar por un momento la crítica interna y preguntarnos por la relación que guarda esta filosofía post-anarquista de la diferencia con la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo.

Acaso la respuesta más tajante a esta pregunta se encuentre en esa provocativas preguntas que Slavoj Žižek plantea a propósito de la escena, trazada por Jean-Jacques Lecercle, de un *yuppie* leyendo en el metro *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari. "Y si no hubiera perplejidad, sino más bien entusiasmo, a medida que el *yuppie* lee acerca de la comunicación de las intensidades afectivas por debajo del nivel del sentido ('Sí, así diseño mis publicacidades!'), o cuando lee consignas como las de hacer explotar los límites de la subjetividad auto-contenida y acoplar directamente el hombre a la máquina ('Esto me hace acordar al juguete preferido de mi hijo, el superhéroe que se transforma en automóvil'!), o sobre la necesidad de reinventarse a sí mismo permanentemente, abriéndose a la multitud de deseos que nos empujan al límite ('¿No es ese el objetivo del nuevo videojuego de sexo virtual que estoy desarrollando? Ya no se trata de reproducir el contacto sexual corporal, sino de hacer estallar los confines de la realidad establecida e imaginar modos intensivos inéditos de placer sexual!'). Hay, efectivamente, características que justifican que llamemos a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío..." (Žižek 2004:11-12). Esta respuesta de Žižek es acaso demasiado tajante y provocadora, pero creemos que encierra un núcleo de verdad. Si hubiera tenido lugar una mutación ideológica tal que la ideología dominante ya no descansara tanto en

valores universalistas como los asociados a las nociones de totalidad y sistema, historia universal, sujeto y objeto idénticos a sí mismos y dualistamente distinguidos, etc., si más bien la fragmentariedad y la multiplicidad de las diferencias, la disolución del dualismo y las identidades de sujeto y objeto, el acontecimiento fueran valores claves de la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo, entonces el carácter crítico de una filosofía de la diferencia como la deleuziana no podría asumirse acríticamente. Una filosofía que reivindicara la diferencia de manera inmediata, i.e., una diferencia que esquivara la negatividad, quedaría condenada en semejante contexto, en el mejor de los casos, a una versión radicalizada del discurso acerca de la convivencia armónica de las diferencias dentro del horizonte delimitado por el mercado y la democracia capitalistas propio del liberalismo dominante en ese contexto. Y acaso en ese gesto radical pusiera en juego una dimensión utópica –pero simultáneamente estaría traicionando su propia utopía de una emancipación de la diferencia.

Terry Eagleton menta con exactitud aquella mutación ideológica. "Hubo un tiempo, durante los días del capitalismo liberal clásico, cuando todavía era bastante posible y necesario justificar nuestras acciones de buenos burgueses con una apelación a ciertos argumentos racionales con fundamentos universales. (...) Cuando el sistema evoluciona, empero –cuando coloniza nuevos pueblos, importa nuevos grupos étnicos a sus mercados de trabajo, impulsa la división del trabajo, se ve obligado a extender sus libertades a nuevos espacios-, comienza inevitablemente a minar su propia racionalidad universalista. Pues es difícil no reconocer que existe ahora una serie completa de nuevas culturas, idiomas y maneras de hacer cosas que compiten, mientras que la naturaleza hibridadora, transgresiva, promiscua del capitalismo las ha ayudado a surgir. (...) El sistema es en consecuencia confrontado con una elección: seguir insistiendo en la naturaleza universal de su racionalidad, frente a la enorme evidencia, o tirar la toalla y volverse relativista, aceptando con tristeza o alegría que no puede exhibir fundamentos últimos para legitimar sus actividades. Los conservadores cerrados toman el primer camino, mientras que los liberales actualizados toman el segundo. (...) En esta fase posimperialista, y en una sociedad que se supone multicultural, el sistema no puede ya plantear plausiblemente que sus valores son superiores a los de los demás, sino simplemente –término clave posmoderno- diferentes" (1997:68-70). Pero ya Adorno había anticipado filosóficamente, a propósito del sistema como antinomia, en *Dialéctica Negativa*, esta dialéctica ideológica originada en la tensión entre universalización de las relaciones sociales capitalistas y subordinación de las diferencias. "Ya en Kant –escribe

Adorno- lo único que aún contenía a la *ratio* emancipada, al *progresus ad infinitum* era el reconocimiento, por lo menos formal, de la diferencia. La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa. También ésta debe extenderse constantemente para conservarse, para permanecer igual a sí misma, para 'ser'; tiene que avanzar más y más, rechazar cada vez más lejos sus fronteras sin respetar ninguna, no permanecer igual a sí misma" (1986:34). La tendencia histórica hacia la universalización de las relaciones sociales capitalistas (Adorno tiene en mente las afirmaciones marxianas acerca de la naturaleza global del capital) se traduce pues en la tendencia sistemática del idealismo. La subsunción del trabajo al capital se reproduce idealmente como subsunción de la diferencia a la identidad del sistema. Demás está decir que es este imperialismo filosófico el que alcanzaría en el sistema de Hegel su culminación. "El de Hegel realmente no se iba construyendo a sí mismo, sino que implícitamente ya estaba penado de antemano en todos sus detalles. Una garantía tal lo condena de antemano a ser falso" (id:35). Pero a la vez es esa diferencia la que sostiene al sistema: si se resolviera en su autosuficiencia, en totalidad sin infinitud, en estática sin dinámica, en una indiferenciada identidad consigo mismo, el sistema se disolvería… ¿acaso en una multiplicidad de diferencias? Al propio éxito de aquella tendencia a la subsunción de la diferencia inherente a los sistemas idealistas –y al de su contracara, la tendencia a la subsunción del trabajo al capital- atribuye Adorno, justamente, la crisis de los sistemas idealistas del siglo XVII y XVIII desde fines del XIX: "el proceso en que los sistemas se desintegraron en virtud de su propia insuficiencia sirve de contrapunto a un proceso social. La *ratio* burguesa, como principio de convertibilidad que es, homogeneizó con los sistemas todo aquello que quería hacer conmensurable, idéntico consigo misma; y su éxito en esta tarea fue cada vez mayor, aunque potencialmente devastador: fuera quedó cada vez menos" (id:31).

Pero volvamos a fines del siglo XX: ¿no representa la filosofía deleuziana de la diferencia –así como la filosofía posmoderna de conjunto- un momento ulterior de esa crisis de los sistemas filosóficos idealistas? Más exactamente: ¿no remite a un nuevo encuentro entre los restos de esa razón universalista de la que esos sistemas filosóficos habían sido la máxima expresión y la proliferación de diferencias desatada por el mayo francés -pero también de la posterior asimilación de esas diferencias, no a través en esa razón universalista en crisis sino de una nueva razón relativista en ascenso, dentro de los

límites del mercado y la democracia capitalistas? Si este fuera el caso, poco puede aportar la filosofía deleuziana de la diferencia a la crítica de la ideología dominante en el capitalismo contemporáneo. Y más podría aportar la dialéctica negativa adorniana en la medida en que, en su insistencia en el carácter antagónico de las relaciones sociales capitalistas, es incompatible con cualquier ilusión acerca de una auténtica emancipación de la diferencia respecto de la negatividad dentro de esos límites del mercado y la democracia capitalistas. Vale la pena leer, como decíamos al comienzo, la *Dialéctica Negativa* de Adorno. Pero agreguemos que no de cualquier lectura de la *Dialéctica Negativa* estamos hablando. No estamos hablando de leerla como una reivindicación inmediata de la diferencia, sumándola así más o menos imperceptiblemente al espectro del pensamiento filosófico posmoderno. Porque esta lectura -además de violentar su contenido- cercenaría su carácter crítico frente a una ideología que convirtió esa misma reivindicación de la diferencia –siempre desde luego dentro de los límites del mercado y la democracia capitalistas- en uno de sus valores decisivos. Dejemos pues esta lectura a la crítica literaria –o a la militancia micropolítica- de las universidades norteamericanas. Estamos hablando de una lectura de la *Dialéctica Negativa* como dialéctica de la lucha de clases.

Referencias:

Adorno, Th. W. (1993): "Notas marginales sobre teoría y praxis", en *Consignas*, Bs.As., Amorrortu.

Adorno, Th. W. (1976): *Terminología filosófica* I, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (1979): "La revisión del psicoanálisis", en M. Horkheimer y Th. W. Adorno: *Sociológica*, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (1981 a y b): *Tres estudios sobre Hegel*, 1 y 2, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (1982): *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (1986a): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (1986b): *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Adorno, Th. W. (1987): *Mínima moralia*, Madrid, Taurus.

Adorno, Th. W. (2001a): "Sociedad", en *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra.

Adorno, Th. W. (2001b): "Sociología e investigación empírica", en idem.

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1987): *Dialéctica del iluminismo*, Bs.As., Sudamericana.

Agamben, G. (1998): "La inmanencia absoluta", en E. Alliez (dir.): *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, París, Synthélabo.

Althusser, L. y Balibar, E. (1985): *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.

Deleuze, G. (2002): *Diferencia y repetición*, Bs.As., Amorrortu.

Deleuze, G. y Parnet, C. (1997): *Diálogos*, Valencia. Pre-Textos.

Deleuze, G. (1986): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, G. (1996): *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.

Deleuze, G. (1995): "L'inmanence: une vie... ", en *Philosophie* 47, Paris.

Deleuze, G. / Guattari, F. (1991): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, G. / Guattari, F. (1997): *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, G. / Guattari, F. (1998): *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós.

Foucault, M. (1987): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Foucault, M. (1998): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

Foucault, M. (1999): "Theatrum Philosophicum", en M. Foucault y G. Deleuze: *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama.

Foucault, M. (2001): "El sujeto y el poder", Postcriptum a H. L. Dreyfus y P. Rabinow (eds.): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bs.As., Nueva Visión.

Marcuse, H. (1969): "Represive tolerance", en AAVV: *A critique of pure tolerance*, Londres, Jonathan Cape.

Marcuse, H. (1984): *El hombre unidimensional*, Bs.As., Hyspamérica.

Marcuse, H. (1986): *Eros y civilización*, México, J. Mórtiz.

Marx, K. (1986): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grunsdrisse)*, México, Siglo XXI, I.

Negri, A. (1993): *La anomalía salvaje*, Madrid, Anthropos.

Negri, A. y Hardt, M. (2002): *Imperio*, Bs.As., Paidós.

Negri, A. y Hardt, M. (2004): *Multitud*, Bs.As., Debate.

Sohn-Rethel, A. (1980): *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Barcelona, El Viejo Topo.

Tronti, M. (2001): "Lenin en Inglaterra", en *Obreros y capital*, Madrid, Akal.

Virno, P. (2003): *Gramática de la multitud*, Bs.As., Colihue.

Žižek, S. (2004): *La revolución blanda*, Bs.As., Parusía.