

Pensar lo nuevo en ausencia de sus condiciones: acerca de Althusser y Negri

Thinking the new in the absence of its conditions: about Althusser and Negri

Rodrigo Steimberg*

Resumen: El presente trabajo aborda la lectura de Althusser realizada por Negri. Su objetivo es mostrar qué elementos sostienen la confluencia entre ambos filósofos. En primer lugar, caracterizaremos lo que entiende Negri por subsunción real. En segundo término, abordaremos su recuperación de la inmanencia spinoziana, que resulta el trasfondo que permite entender qué determinaciones le adjudica Negri al trabajo vivo como fundamento ontológico del capital. Finalmente, recorreremos algunas de las tesis adelantadas por Althusser en *Para un materialismo aleatorio*, que resultan la apoyatura básica de la interpretación de Negri. Nuestra hipótesis es que el encuentro entre ellos ocurre porque ambos depositan la potencia revolucionaria en un principio ahistórico, siendo esto el resultado del rechazo a la carga teleológica que le asignan a la negatividad hegeliana. Así, tanto Althusser como Negri postulan que la transformación revolucionaria de la sociedad depende de una condición que no se produce en su interior: una potencia que el capital no subsume, en el caso de Negri, y un encuentro contingente que no se prefigura en la estructura que interrumpe, en el de Althusser.

Palabras Clave: Negri, Althusser, Dialéctica, Potencia, Vacío.

Abstract: The present work addresses Negri's reading of Althusser. Its aim is to show some points that sustain the confluence between both philosophers. First, we will characterize what Negri understands by real subsumption. Secondly, we will approach his take of Spinozian immanence, which is the background that allows us to understand which are the determinations that Negri attributes to living labor as the ontological foundation of capital. Finally, we will go through some of the theses brought forward by Althusser in *Sur le matérialisme aléatoire*, which are the basic support for Negri's interpretation. Our hypothesis is that the encounter between Althusser

* Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en la Universidad Nacional de Quilmes. Su tema de investigación actual es la teoría del Estado moderno en la obra de Louis Althusser. Dirección electrónica: steimbergr@gmail.com

and Negri occurs because both place the revolutionary power in an ahistorical principle, which results from the rejection of the teleological burden that both attribute to the Hegelian negativity. Thus, Althusser and Negri postulate that the revolutionary transformation of society depends on a condition that does not happen in its interior: a power that the capital does not subsume, in the case of Negri, and a contingent encounter that is not prefigured in the structure that interrupts, in Althusser's.

Key words: Negri, Althusser, Dialectics, Power, Void

“Pues el deber ser es el ser que está más allá del límite; el término se halla eliminado en él, el ser-en-sí del deber ser es así relación de identidad consigo, y por lo tanto la abstracción del poder”.¹

En los últimos cincuenta años, asistimos a una renovación de los estudios que vinculan el pensamiento de Marx con el de Spinoza. A partir del rechazo despertado por cierta comprensión de la dialéctica hegeliana, vinculada en particular con las experiencias de los socialismos reales en franco retroceso, algunos autores, anclados en la tradición marxista, comenzaron a indagar en nuevas apoyaturas teóricas².

El retorno sobre Spinoza emergió como un intento, por parte de ciertos pensadores, de desmontar la ortodoxa marxista respecto del vínculo entre Marx y Hegel.³ Es así que diversas lecturas de Marx en clave spinozista han reposicionado a la inmanencia como figura clave para comprender al materialismo marxiano, intentando desplazar aquellas interpretaciones

¹ Hegel, George, W., F., *Ciencia de la Lógica*, Madrid, Editora Nacional. Tomo I, Vol. I, 2002, p. 147.

² Gainza, Mariana e Ipar, Ezequiel, “Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista”, *Anacronismo e irrupción* 2, 3, 2012, pp. 146-147.

³ Sharp, Hasana y Jason Smith. “Introduction”, en Sharp, H. y E. Smith, (eds.) *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*, Londres, Continuum, 2012, p. 4; Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 2011, p. 83.

consagradas que hacían de la dialéctica hegeliana su respaldo fundamental.⁴ En esta vertiente, y con explícitas diferencias entre sí, se enmarcan las propuestas de Althusser y de Negri.

El presente trabajo se ocupa de la lectura realizada por Negri⁵ de *Para un materialismo aleatorio*, escrito de Louis Althusser. Por tratarse de una interpretación, nos interrogamos por las condiciones que la permiten. Apuntamos tanto a ciertas nociones que recorren los escritos de Negri, que sostienen su apropiación de Althusser, como a la racionalidad del texto althusseriano en la que dicha interpretación se apoya. Se trata, así, de preguntarnos por los supuestos en los que se sostiene una forma de habitar la obra de Althusser (que escande ciertos efectos teóricos y políticos) que pretendemos elucidar a partir de visitar algunos de los conceptos fundamentales producidos por Negri.

Nuestro trabajo tiene por hipótesis que ambos filósofos se encuentran a partir del rechazo a la negatividad hegeliana, como figura en torno a la cual gravita la dialéctica. Para ambos autores, dicha figura repone ciertos rasgos propios de la filosofía de la historia y sus efectos se presentan a la hora de pensar la acción política revolucionaria. Frente a ella, Althusser y Negri confluyen al tratar la acción revolucionaria como exterior al capital, presentándola como una acción que no es posibilitada ni engendrada por la organización actual del trabajo social. Así, a nuestro modo de ver, el encuentro entre Althusser y Negri ocurre porque ambos depositan la potencia revolucionaria en un principio ahistórico, siendo esta adjudicación el efecto de un diagnóstico común: el carácter intrínsecamente teleológico de la negatividad como figura con la cual pensar el cambio histórico.

En la primera parte de nuestro escrito, repondremos las condiciones históricas en las que Negri recupera el trabajo de Althusser. Dicha

⁴ Wegner, Philip E. "Hegel or Spinoza (Hegel); Spinoza and Marx", *Mediations*, 25, 2, Invierno 2011. pp. 103-110; Holland, Eugene, "Spinoza and Marx", *Cultural Logic* 2, 1, 1998.

⁵ Antes de avanzar, vale hacer una aclaración de índole metodológica. Abordaremos la producción de Negri porque su interpretación de Althusser es llevada a cabo de manera individual, aunque muchos de los fragmentos que recuperaremos y de los lineamientos teóricos que recorreremos formen parte de su trabajo junto a Michael Hardt.

recuperación se apoya en su noción de *subsunción real*, concepto que pretende destacar la forma presente que toma el proceso de explotación capitalista. Una vez realizado esto, avanzaremos sobre la interpretación de Spinoza llevada adelante por Negri, fundamentalmente en *La anomalía salvaje*. Dicho rodeo se explica porque, como explicitamos al comenzar este escrito, consideramos que el encuentro entre Althusser y Negri se produce en el marco de aquellos intentos de hacer de Spinoza una apoyatura para el materialismo marxiano. En este sentido, desviarnos en la interpretación de Spinoza por parte de Negri nos permitirá exponer con mayor claridad algunos de los elementos que funcionan como soportes de su lectura de Althusser. El rodeo por Spinoza nos introducirá en nuestro tercer apartado, en el que expondremos en qué sentido aparece en Negri una separación entre ontología e historia.

En la última parte de nuestro escrito, mostraremos qué aspectos de la propuesta tardía althusseriana soporta la racionalidad de la interpretación de Negri. Esto es, nos propondremos delimitar qué aristas de la lectura de Negri se montan sobre afirmaciones realizadas por el propio Althusser; en particular, aquellas que hacen del vacío el fundamento del cambio histórico, planteando así que este último brota en ausencia de toda condición.

Por último, el apartado que cierra el presente escrito intentará fundamentar la hipótesis que lo guía, esto es, que tanto Althusser como Negri separan ontología e historia. Esto ocurre porque en los desarrollos de ambos filósofos la acción política revolucionaria no aparece portando potencialidades concretas engendradas en las estructuras del modo de producción actual, sino que brota desde su exterior.

La subsunción real como trasfondo de la lectura de Althusser por parte de Negri

Como introducción a *Maquiavelo y nosotros*, publicado en francés en el año 1994, Negri dedica un texto, según lo formula en el título, a la evolución del pensamiento del último Althusser. En él, realiza una lectura que pretende rescatar la pertinencia del materialismo aleatorio en una doble condición: en tanto a) giro en el pensamiento althusseriano, que se apoya en un conjunto de propuestas que recorren su trabajo anterior; y b) síntoma de que “algo se ha

roto” en el proceso de explotación capitalista, y con esta ruptura, se derrumbaron algunos de los postulados en los que se apoyaba el proyecto marxista –en particular la supuesta marcha inexorable del capitalismo hacia su propia superación.⁶ El materialismo aleatorio vendría a ser, así, la respuesta a una mutación en la coyuntura en la que se proponía intervenir, respuesta apoyada en el carácter “antidialéctico, antihumanista, antihistoricista” del proyecto althusseriano.⁷ De ahí que la configuración específica de la explotación capitalista haga del giro althusseriano, expresado en la formulación del materialismo aleatorio, “la característica ontológica de esta estructura”.⁸

Según Negri, con el posfordismo asistimos al eclipse de toda mediación y, con ella, a la impugnación total de la dialéctica como figura capaz de comprender la realidad.⁹ Si en otra época la dialéctica era utilizada como arma de combate en una lucha en la que los elementos revolucionarios podían encontrar sus fundamentos en aquella sociedad que querían combatir, esto es, en una circunstancia en la que se podía pensar al comunismo como tendencia negativa, y por eso enraizada en el capital, la equivalencia sociedad-capitalismo demanda romper con todo intento de mediación. Escribe Negri: “Como ya hemos indicado, la totalización posmoderna del poder despoja a la dialéctica de cualquier posibilidad”.¹⁰ Dado que no ya se puede habitar al capital, puesto que ha subsumido en su lógica todo aquello que lo astillaba desde su interior, la dialéctica pierde todo fundamento.¹¹

⁶ Read, Jason, “To think the new in the absence of its conditions: Althusser and Negri and the philosophy of primitive accumulation”, en Diefenbach, K, Farris, S. y Kirn, G. (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, 2013. p. 271. En adelante se cita como “To think the new”.

⁷ Negri, Antonio, “Maquiavelo y Althusser”, en Althusser, Louis, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004. p. 22. En adelante se cita como “Maquiavelo y Althusser”.

⁸ “Maquiavelo y Althusser”, p. 27.

⁹ Casarino, Cesare y Negri, Antonio, *In Praise of the common: A conversation on philosophy and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008. p. 203. En adelante se cita como *In Praise*.

¹⁰ “Maquiavelo y Althusser”, p. 23.

¹¹ Surin, Kenneth. “Now Everything Must Be Reinvented: Negri and Revolution”, en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.), *The philosophy of Antonio Negri*.

Nuevamente, como con el pasaje de la subsunción formal a la real, las relaciones capitalistas se han extendido a lo largo y ancho de la sociedad, no queda ya lugar o práctica social que no haya sido penetrada por su lógica;¹² no existen límites ni fronteras explícitas entre capital y sociedad.¹³ Mientras que durante la fase capitalista caracterizada por la subsunción formal existían prácticas exteriores al capital, que éste debía entonces integrar a su lógica,¹⁴ con la subsunción real esta tarea se encuentra realizada, agotada. Toda la vida social consiste ya en la explotación del trabajo vivo por el capital. Aquí es donde el recurso a Spinoza se hace patente.

Spinoza aparece en Negri como el pensador de la inmediación, de la espontaneidad y de la productividad de toda singularidad (la cual, a la vez, es ya una composición). Se opone, en este sentido, a toda negatividad, puesto que no hay en Spinoza, según Negri – como sí la habría en Hegel—¹⁵, instancia trascendente que medie al ser individual con la totalidad de la cual forma parte. El pensamiento de Spinoza constituye uno del ser plano, inmanente, de la productividad de la vida y del deseo y de la construcción común de la libertad.¹⁶ En él debemos adentrarnos para entender sobre qué elementos del planteo de Negri se apoya su apropiación de Althusser.

Resistance in Practice, Londres, Pluto Press, 2005, Vol. I, pp. 236-237. De aquí en adelante se cita como “Now everything must be reinvented”.

¹² Negri y Hardt llaman también biopoder a esta subsunción. Véase Toscano, Alberto. “Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical”, en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.). *The Philosophy of Antonio Negri. Revolution in Theory*. Londres, Pluto Press, 2007, Vol. II, p.111. En adelante se cita como “Always Already Only Now”.

¹³ Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 17. En adelante se cita como *Imperio*.

¹⁴ Noys, Benjamin, *The persistence of the Negative*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 113. En adelante se cita como *The persistence*.

¹⁵ Negri, Antonio. *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1991, p. 71. En adelante se cita como *Savage*. Véase Tatián, Diego, “Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza”, *Nombres: Revista de Filosofía*, 1994, p. 147. En adelante se cita como “Anomalía italiana”.

¹⁶ *In Praise*, p. 149; *Savage*, pp. 20-21.

El final de toda mediación: Spinoza

Negri separa al proyecto spinoziano en dos. Sostiene que una de sus vertientes afirma el orden y la emanación, que, mediante los atributos, desciende de la sustancia a los modos.¹⁷ La otra, que atraviesa la crisis que supone el *Tratado teológico-político*, encierra la anomalía spinoziana, su radical materialismo, presente en las partes tercera y cuarta de la *Ética* y en el *Tratado político*.¹⁸ Nos interesa detenernos en esta última tendencia de la propuesta de Spinoza, que carga con la insistencia en la univocidad y en la carencia de toda finalidad para la sustancia.¹⁹

Este énfasis en la univocidad de la sustancia se apoya en una perspectiva que toma a cada modalidad del ser como una potencia que se afirma obrando, que existe como actividad. Esta actividad, a la vez, no ocurre nunca aisladamente. Como toda potencia individual se intersecta con otras, que pueden expandir o contraer su capacidad para afirmarse, cada modalidad singular existe en su permanente contacto, encuentro y separación con las otras.²⁰ Esta multitud de potencias singulares, motorizadas por el deseo y la imaginación, producen, siguiendo a Negri, el mundo. Se trata así de una libre expansión de las potencias individuales como resultado de su constitución conjunta.

Lo común, noción que persiste en el trabajo de Negri, es el corolario de la producción del mundo por las potencias singulares, cuyos límites no se

¹⁷ Read, Jason. “The *Potentia* of Living Labor: Negri and the Practice of Philosophy” en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri. Revolution in Theory*, Londres, Pluto Press, 2007. Vol. II, pp. 31-32. De aquí en adelante se cita como “The *Potentia* of Living Labor”.

¹⁸ Morfino, Vittorio, “La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia”, *Yonkali*, 13, 2012, p. 69. En adelante se cita como “La multitud”.

¹⁹ Hardt, Michael, “Into the Factory: Negri’s Lenin and the Subjective Caesura (1968–73)”, en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.), *The philosophy of Antonio Negri. Resistance in Practice*, Londres, Pluto Press, 2005, Vol. I, pp. 7-37.

²⁰ Negri, Antonio, “*Reliquia Desiderantur*: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza”, en Montag, Warren y Ted Stolze (eds.), *The new Spinoza*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1997, pp. 232-233.

encuentran trazados de antemano, sino que resultan de la intersección necesaria entre ellas al afirmarse, al actuar.²¹ Dice Tatián en este sentido:

El Spinoza de Negri concibe lo político como ejercicio de una potencia no alienada; como manifestación, expresión, afirmación y exterioridad; una potencia que por lo tanto no puede estar regida por mediaciones trascendentes. La crítica spinozista de la génesis jurídica del poder, resulta así de un hecho más fundamental: toda la filosofía de Spinoza es una filosofía de la *potentia* contra la *potestas*, lo que en términos estrictamente políticos significa que el contrato social es sustituido por una física de *composición de fuerzas*, que no podría nunca estar subordinada a la mediación del Derecho. Potencia contra poder, donde poder no tiene otra materia ni otro sustento que la potencia alienada, separada de sus cuerpos, que son así dominados por lo mismo que producen.²²

La potencia común que produce el mundo es un resultado de la acción de las infinitas potencias singulares. Sin embargo, no hay trascendencia entre la multiplicidad de singulares y el mundo que resulta de ellas; no hay instancia común que ubique a las singularidades, que les asigne fines, que las medie o les devuelva un poder que hubieran delegado en ella. Las potencias singulares, cuya expansividad depende de su intersección recíproca, permanecen en su carácter múltiple, exterior. Lo común, en tanto sujeto, existe como tal en la medida en que desea de manera conjunta a través de su práctica material, que permanece en constante movimiento.²³

Ahora bien, como no hay mediación ni transferencia de este poder material a una instancia trascendente, ni es este poder delegado por ella, el materialismo spinozista afirma que, cada vez, la transformación del mundo responde a la actividad creativa de la potencia común. Dice Negri:

Todo horizonte que no sea el de condición de dato, el del mundo, es eliminado de la ontología spinozista, y, así, toda 'vía descendente' de lo

²¹ Castelló, Salvador, "Ontología y política. ¿Negri o Spinoza?", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 49, 2016, p. 32. En adelante se cita como "Ontología y política". Véase "Anomalía italiana", p. 146, y *Savage*, p. XV.

²² "Anomalía italiana", p. 148.

²³ "Ontología y política", p. 28; *Savage*, p. XV.

absoluto a lo real y, asimismo, toda concepción de la necesidad que se plantee como dualista, alternativa o simplemente represente un esquema formal respecto a la necesidad efectiva del acto de libertad. La teoría del conocimiento se articula a esta teoría científica del acto de libertad. También aquella materialista y genealógica, desarrollada como simultaneidad del proceso ontológico constitutivo. El límite que se opone a la tendencia, sea en la teoría del conocimiento o en la teoría de la libertad, no es por tanto algo externo al ritmo del ser constitutivo, sino simplemente el signo determinado de la potencia actual del proceso constitutivo. Toda cuestión metafísica planteada fuera de este territorio de la praxis constitutiva, intelectual y práctica, reenvía a la superstición, a la idea de Dios como ‘asylum ignorantiae’.²⁴

Spinoza desplaza toda pregunta que no apunte a lo dado, al mundo como resultado de la actividad de potencias singulares que actúan de manera conjunta. La necesidad de la que habla es la que rige este mundo en su immanencia. Por lo cual, carece de sentido preguntarse por un poder trascendente al cual el mundo actual respondería, el cual gobernaría su devenir o hacia el cual tendería. Como la potencia común que en su actividad lo produce no se deriva de ninguna instancia que la dirija de forma exterior, que le asigne fines, el mundo se explica por ella y no por una racionalidad que lo gobierne desde fuera.

Como la potencia común no se media con ninguna instancia exterior ni está determinada por ella, la actualidad del mundo, que es un resultado de su actividad, expresa la forma actual del deseo común de la multitud. Como no hay en la potencia de la multitud posibilidades no actualizadas, formas que se mantengan en estado de latencia esperando a ser realizadas, carece de sentido hablar de *potencia* en un sentido aristotélico.²⁵ Escribe Negri:

²⁴ Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993. p. 303. De aquí en adelante se cita como *La anomalía salvaje*.

²⁵ *Savage*, p. 155. La polémica entre Agamben y Negri en torno al estatuto de la potencia aristotélica, así como la posición de Virno al respecto, han oficiado de fundamento para la hipótesis que organiza nuestro escrito. Más adelante explicitaremos en qué sentido. Cfr. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España, Pre-Textos, 2006, pp. 61 y ss. De aquí en adelante se cita como

Praxis constitutiva, en el pensamiento spinozista, es subordinación del límite a la acumulación, a la constitución. El límite está dentro de la praxis constitutiva: por ello, ésta es abierta. El límite no la condiciona, no le es trascendente, no tiene un espacio externo sobre el que establecerse —el límite es medida esencial de la relación con lo existente allí donde la existencia reconoce la esencia sólo como potencia, como tensión de superación. (...) La salvación es un ideal razonable no porque indica un horizonte superior, sino porque lleva al hombre a la liberación como actor de la liberación. La teología desaparece. Las determinaciones mistificadas que ésta produce son desmitificadas y recogidas en la materialidad del proyecto constitutivo, del proyecto de liberación, que es proyecto de salvación implantado sobre la autosuficiencia del ser, fuera de toda hipóstasis del orden.²⁶

Aquí se ve con mayor claridad en qué sentido no hay instancia trascendente a la cual se entregue la potencia de la multitud. Todo límite que detente su actividad le es interior, es expresivo de ella, y no una barrera que deba sortear para acceder a un cierto estado de plenitud que está llamada a realizar, al que tiende y debe alcanzar. Puesto de otro modo, no hay para Negri mediación entre una instancia absoluta y la forma actual de la potencia de la multitud, ni unidad entre singularidad y comunidad a la que se deba arribar, porque no puede haber, por principio, distancia entre ellas. Todo lo que hay es una cierta cualidad de la potencia de la multitud, un límite que se da a ella misma y permanece vacilante.

Esta arista del planteo de Negri establece los términos del problema que pretendemos abordar. Si la potencia de la multitud se expresa en su forma actual, ¿de dónde brota, según Negri, su capacidad para superarla? Para contestar a esta pregunta, deberemos volver sobre el estatuto ontológico de la potencia en el pensamiento de Negri.

Homo Sacer. Ver también Virno, Paolo, *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

²⁶ *La anomalía salvaje*, pp. 303-304.

El capital, esto es, el trabajo vivo²⁷

Con la forma actual de la explotación del trabajo vivo, esto es, con el posfordismo o la subsunción real, tenemos, según Negri, la completa extensión del capital a lo largo y ancho del ser social. Ahora bien, a la luz de la lectura de Spinoza recién recuperada, emerge que la dominación que ejerce el capital sobre el trabajo vivo es un límite autoimpuesto por este último a su despliegue. Toda vez que la potencia que produce el mundo materialmente no puede ser transferida ni delegada a un poder que, de este modo, se imponga a ella de manera exterior, el capital, como relación social de comando, no puede devenir en una fuerza sustantiva, en un sujeto que aliene esta potencia social determinando su movimiento.²⁸ Esto es, el capital, en estos términos, no puede tener una existencia para sí; debe consistir en una forma de manifestación de la potencia común que produce el mundo, el poder constituyente.

Pues bien, según Negri, el capital absorbe la potencia que lo produce, la neutraliza, separándola de lo que puede.²⁹ Contrariamente a lo que afirman algunos de sus intérpretes,³⁰ el poder constituido por el capital no se opone al poder que lo produce, puesto que no goza de una existencia positiva.³¹ De ahí que solo pueda expropiarlo y subsumirlo³². Escribe Casarino: “En un sentido, entonces, ese acto que mortifica al trabajo no es productivo. Estrictamente hablando, no es un acto sino la manifestación de un límite; es, en sí mismo, un límite al ser”³³.

²⁷ “The Potentia of Living Labor”, p. 45.

²⁸ *In Praise*, pp. 150-151.

²⁹ “Now everything must be reinvented”, p. 210.

³⁰ Callinicos, Alex. “Antonio Negri and the Temptation of Ontology”, en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri. Revolution in Theory*, Londres, Pluto Press, 2007, Vol. II, p. 177.

³¹ *The persistence*, p. 112.

³² *In Praise*, p. 15. Véase Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Multitude*, New York, The Penguin Press, 2004, p. 150. De aquí en adelante se cita como *Multitude*.

³³ La traducción nos corresponde. En el original aparece: “In a sense, then, that act which mortifies labor not only is not a productive act but also cannot be said to be –

Bajo el modo de producción capitalista, la potencia que produce el mundo es el trabajo vivo. La socialización que implica el posfordismo, en la medida en que profundiza intensiva y extensivamente el despliegue del capital, encierra, como su presupuesto, la socialización del trabajo vivo. Con ella, se masifica el trabajo, expandiéndose, convergiendo y coordinándose aún más. El carácter inmediatamente cooperativo que toma, entonces, revela a la potencia productiva de los trabajadores como el fundamento sobre el que descansa el capital como relación social. Es decir, muestra al carácter social del trabajo vivo como el poder que constituye su propia relación social.

Lo específico del posfordismo, en este sentido, es que desnuda su sustrato ontológico: la praxis constituyente.³⁴ En este punto, la subsunción real del trabajo vivo por el muerto implica un cierto desocultamiento: en tanto el capital transforma a la sociedad en una enorme fábrica, revela al trabajo vivo como “poder constituyente en acto”,³⁵ más allá de toda distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre productor y ciudadano, entre humanidad social y humanidad política.³⁶ Con esta forma, posmoderna, de explotación, se aplanan el mundo social, emergiendo el trabajo vivo como la potencia que cooperativamente produce el mundo y despejándose así toda apariencia de instancia trascendente a él.³⁷ En resumidas cuentas, con la subsunción real del trabajo por el capital, irrumpe el poder constituyente como sujeto desnudo, alojado en *todos* los intersticios del mundo social, por cuya configuración *interna* se explica el poder constituido. Llegados a este

strictly speaking— an act at all: it is, rather, the manifestation of a limit; it is itself a limit to being.” *In Praise*, p. 160.

³⁴ *In Praise*, p. 109. No está de más aclarar que Negri piensa a la ontología de la potencia productiva como aquella propuesta por Marx. Es decir, a la ontología que afirma que el mundo es un resultado de la actividad práctica de los sujetos, cuyo motor es el deseo. Ver *In Praise*, p. 160; *Imperio*, p. 51; Negri, Antonio, *Time for Revolution*, Londres, Continuum, 2003, pp. 186-187. El hecho de que se trate de la ontologización del poder constituyente es señalado en *Homo Sacer*, p. 61. Veremos las consecuencias que esto supone conforme avancemos en el escrito.

³⁵ Negri, Antonio, *El poder constituyente*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2015. p. 418. De aquí en adelante se cita como *El poder constituyente*.

³⁶ *El poder constituyente*, p. 255.

³⁷ “Now everything must be reinvented”, p. 211; “Always Already Only Now”, p. 112.

punto, conviene detenernos en la interpretación de Cesare Casarino, que nos permitirá introducir las coordenadas teóricas que habilitan el encuentro entre Althusser y Negri.

Casarino enfrenta al problema que apuntábamos en el final de nuestro apartado sobre Spinoza. Esto es, si el capital no tiene ninguna existencia positiva, sino que consiste en un límite que se da a sí mismo el poder constituyente en su infinita expansión, entonces, ¿cómo distinguir al poder constituyente de su actualidad? ¿Cómo asignarle la potencia de configurarse de *otro* modo, de apropiarse de lo que puede, de establecer *otras* relaciones de cooperación, de, en una palabra, destruir el capitalismo y afirmarse como deseo de amor, de libertad, de comunidad?³⁸

Casarino sostiene que el capital necesita presentarse como si fuese indistinguible del trabajo que lo produce, como si todo trabajo fuera de por sí capital.³⁹ Frente a esta apariencia, es menester separar, aunque analíticamente, al poder constituyente de su forma actual capitalista. Si bien el capital es immanente al poder que lo produce, y en este sentido no resulta una relación trascendente a él, no goza de una existencia propia, no agota la potencia que lo constituye, que Casarino llama “lo común”.⁴⁰ Escribe: “uno podría comenzar a distinguir entre, por un lado, lo común como su propia fundamento, y, por el otro, lo común como el fundamento de su propia negación en el capital”.⁴¹ Así, se puede distinguir al poder constituyente de su forma actual puesto que, analíticamente, en la forma actual se vislumbra que

³⁸ “Always Already Only Now”, pp. 113-114; *The persistence*, p. 115; *Homo Sacer*, pp. 61 y ss. Wolfe, en la misma línea, pregunta: “¿Cómo puede uno proponer una filosofía del poder como potencialidad en un contexto spinozista, en el cual todo es siempre *actual*?”. La traducción nos pertenece. En el original dice: “How can one put forth a philosophy of power-as potentiality in a Spinozist context in which everything is always *actual*?” (Wolfe, Charles, “Materialism and Temporality: On Antonio Negri’s ‘Constitutive’ Ontology”, en Murphy, Timothy y Mustapha, Abdul-Karim (eds.), *The philosophy of Antonio Negri. Resistance in Practice*, Londres, Pluto Press, 2005, Vol. I, p. 210).

³⁹ *In Praise*, pp. 15-16.

⁴⁰ *In Praise*, pp. 15 y ss.

⁴¹ En el original dice: “one might begin to distinguish between, on the one hand, the common as its own foundation, and, on the other hand, the common as the foundation of its own negation in capital” (*In Praise*, p. 17).

lo que ella actualiza es una potencia que la excede, que no consigue expropiarla absolutamente.⁴²

Ahora bien, para reunir estos elementos, es decir, para proponer a la vez que el capital no es exterior al poder constituyente y que éste excede al primero, por lo cual puede darse otra forma, Casarino recurre al Libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. Sostiene que el texto aristotélico presenta a la potencia como aquello que tanto puede ser como no, que simultáneamente es potencia de transformarse en otra cosa como impotencia de lo mismo. Aristóteles dice “Todas estas cosas se llaman potentes, ya sea por el simple hecho de poder o no poder engendrarse”.⁴³ Esta impotencia refiere no al hecho actual, sino a la condición de la potencia misma; es la impotencia encerrada en la potencia como tal, en el hecho de que, por ser potencia, puede tanto ser como no ser otra cosa que la actualidad de la cual es potencia.⁴⁴ De ahí que la potencia pueda ser impotente. Escribe Casarino:

toda potencialidad encierra la posibilidad de su propia privación, tiene la potencia de estar privada de sí misma. Ni actualidad, ni potencialidad, la *adinamia* no se ajusta a ninguna de ellas, sino que constituye un tercer término a la sombra de la relación entre ambas. Ni actualidad ni potencialidad, la *adinamia* designa la sustracción (potencial y actual) a la materia de su doble propiedad de actuar y cambiar y ser actuada y cambiada. La *adinamia* sustrae a la materia su poder de transformar, de producir. Ni actual ni potencial, la *adinamia* no tiene un átomo de materia. En efecto, constituye la destrucción de la materia: es la privación o el no-ser por excelencia.⁴⁵

⁴² *In Praise*, pp. 20-21. Véase Grant, John, “Marcuse Remade? Theory and Explanation in Hardt and Negri”, *Science & Society*, 74, 1, 2010, pp. 50-5. De aquí en adelante se cita como “Marcuse Remade”.

⁴³ Aristóteles. *Metafísica*. Buenos Aires. Sudamericana. 2004, p. 278.

⁴⁴ *Homo Sacer*, p. 63.

⁴⁵ La traducción nos corresponde. En el original dice: “all potentiality involves the possibility of its own privation, that all potentiality has the potential to be deprived of itself. Neither actuality nor potentiality, *adynamia* [que Casarino iguala a *impotentiality*: R.S.] adheres nonetheless to both and hence constitutes a third term in the shadow of the relation between the two. Neither actuality nor potentiality, *adynamia* designates the subtraction from (both potential and actual) matter of its double property of acting or changing and being acted on or being changed: it

El rodeo por la ontología aristotélica le permite a Casarino sostener que la sustracción de la potencia, esta potencia congelada, privada de sí misma, es la manifestación del límite que implica el capital como expresión de la potencia que lo produce. Es decir, esta sustracción que la potencia de producir se da a sí misma es el capital mismo. El capital es, así, *adinamia*: toda su existencia positiva es reactiva, consiste en privar a la potencia que lo produce de transformarse en otra cosa, de destruirlo y devenir en otra configuración. Dice: “En definitiva, la privación nombra también la sustracción de una cualidad por la fuerza”.⁴⁶ De esta manera, resulta posible distinguir al poder constituyente del capital, que deviene así una de sus *posibles* formas de actualización, la cual pretende transformar a la potencia que lo produce en impotencia de transformarlo.⁴⁷

Lo que nos interesa destacar de la interpretación de Casarino es que pone al descubierto que para Negri la potencia revolucionaria del trabajo vivo no brota de las relaciones de producción que toma, no brota del capital. En tanto éste carece de existencia positiva y se presenta como puro límite a la expansión de la potencia que lo produce, la posibilidad de revolucionarlo no aparece como una determinación engendrada por el capital mismo, sino como una que le pertenece al poder constituyente y permanece en él. Esto porque el atributo revolucionario del trabajo vivo responde a la distancia entre el poder constituyente y su forma de actualización, a aquel resto no subsumido en el capital, a aquello que excede el límite que el capital representa, y no a una potencia que sea engendrada por el límite mismo. De otro modo, el deseo de superar el límite puesto por el capital permanece como un impulso del poder constituyente, que de este modo no encuentra en las relaciones sociales capitalistas más que una barrera. El punto, entonces, es que el poder constituyente no se apoya en su límite para trascenderlo; el poder constituido

subtracts from matter its power to transform, its power to produce. Neither actuality nor potentiality, *adinamia* does not have one atom of matter and indeed constitutes the very undoing of matter: *adinamia* is privation or nonbeing par excellence” (*In Praise*, p. 26).

⁴⁶ La traducción es nuestra. El original dice: “In short, privation names also the subtraction of a quality by force” (*In Praise*, p. 27).

⁴⁷ Casarino, Cesare, “Marx before Spinoza: Notes toward an investigation”, en Vardoulakis, Dimitris (ed.), *Spinoza Now*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, p. 193.

no le otorga al constituyente ninguna determinación. En otras palabras, al trabajo vivo no le aparece ninguna potencia para revolucionar al orden capitalista por el hecho de tomar la forma actual, la forma-capital. La interpretación de Casarino, con su insistencia en la separación, aunque analítica, entre poder constituyente y capital, permite mostrar, así, que el atributo revolucionario del trabajo vivo se mantiene suspendido, flotando, como una potencia que no pasa a la forma en la que se actualiza. Esto es, como un exceso en permanente estado de latencia, más allá del límite expresado por el capital.

Este resto sobre el que reposa el atributo revolucionario del trabajo vivo es destacado por Negri a lo largo de su escrito, así como en la literatura que aborda su producción.⁴⁸ A nuestro modo de ver, esta ontologización de la potencia revolucionaria la sitúa fuera de la historia, más allá de las condiciones concretas en la que existe. Dice Morfino:

Frente a la derrota histórica del movimiento obrero, Negri sitúa la revolución más allá del devenir, más allá de la historia. Plantea el desafío en el plano ontológico, a través de un parmenidismo de la revolución (si se me permite el oxímoron), que desvincula, desarticula, la praxis colectiva del devenir (que Negri identifica siempre con “desarrollo dialéctico”, mediación y, por tanto, reformismo y falsificación de la revolución) y la sitúa en el eterno presente de la ontología.⁴⁹

El diagnóstico que aquí plantea Morfino es el que, creemos, distanciándonos de su posición,⁵⁰ acerca el trabajo de Negri al de Althusser. Negri sostiene que el límite que representa el capital para el trabajo vivo no pone ninguna de las condiciones que le permiten revolucionarlo. Este atributo del trabajo vivo, de hecho, depende de aquel resto no subsumido por el capital, de aquel principio que se sustrae al devenir histórico concreto bajo el cual el poder constituyente existe –esto es, como capital. Por lo tanto, a

⁴⁸ Negri, Antonio, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001, p. 186; *Multitude*, p. 146 y 212; “Marcuse Remade”, p. 54; *The persistence*, p. 117 y 131; *La multitud*, p. 73; *El poder constituyente*, p. 61; “Always Already Only Now”, p. 127; “Now everything must be reinvented”, pp. 209-210.

⁴⁹ *La multitud*, p. 73.

⁵⁰ *La multitud*, p. 75.

nuestro modo de ver, y en sintonía con lo planteado por Morfino,⁵¹ Negri separa ontología de historia, atribuyéndole a aquella porción del poder constituyente no subsumido por el modo de producción capitalista, la potencia para saltar por sobre el límite que éste representa.

Aquí es donde la polémica entre Agamben y Negri resulta de interés para nuestros fines. Agamben plantea que trabajo de Negri en torno al poder constituyente exige repensar la relación entre dos modalidades de ser planteadas por Aristóteles, la potencia y el acto.⁵² Y le adjudica a Negri hacer del poder constituyente la facultad de mantenerse suspendido, de no realizarse y de no haber sido engendrado en la forma actual (de la que sería una potencia).⁵³ Agamben sostiene, entonces, que este puro retirarse del poder constituyente, el hecho de no estar agotado por el poder constituido ni ser explicado por él, este suspenderse de la potencia constituyente, no la distingue del poder soberano, puesto que éste también tiene la capacidad de mantenerse eternamente en estado de latencia.⁵⁴ Escribe Brett Neilson:

En el límite, la pura actualidad y la pura potencialidad son indistinguibles y la soberanía es precisamente esta zona de indistinción. Por eso Agamben encuentra difícil pensar la constitución de una potencialidad que esté libre del principio de soberanía o de un poder constituyente que exista separado del poder constituido.⁵⁵

Lo que nos interesa de este intercambio es que Agamben plantea que el poder constituyente, para Negri, consiste en una pura potencia, en un rechazo de todo ser actual. Efectivamente, es en este terreno en el que, decíamos al principio de nuestro trabajo, se produce el encuentro de Negri

⁵¹ Así también por Toscano y Noys. Ver “Always Already Only Now”; *The persistence*.

⁵² *Homo Sacer*, pp. 61-62.

⁵³ *Homo Sacer*, p. 65.

⁵⁴ *Homo Sacer*, p. 65.

⁵⁵ La traducción nos corresponde. En el original dice: “At the limit, pure actuality and pure potentiality are indistinguishable, and *the sovereign is precisely this zone of indistinction*. This is why Agamben finds it is difficult to think of a constitution of potentiality that is freed from the principle of sovereignty or of a constituent power that exists in separation from constituted power” (Neilson, Brett, “Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism”, *Contretemps*, 5, diciembre 2004, p. 66).

con Althusser. Si la potencia revolucionaria brotara del pasaje del poder constituyente al poder constituido, esto es, como potencia que se engendra en la forma actual que toma el poder constituyente, entonces habría que buscar en las relaciones sociales capitalistas la posibilidad de que el trabajo vivo las revolucione. Radicaría en el capital, de este modo, el fundamento de su propia destrucción, lo cual implicaría recuperar la fertilidad del pensamiento dialéctico, como método cuya piedra angular es la negatividad. En otras palabras, como método que sostiene que toda determinación se niega a sí misma cuando se afirma como tal.⁵⁶

Respecto del punto en cuestión, vale recuperar las palabras del propio Althusser, quien afirma que la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación, implica que: “Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios”.⁵⁷ Pues bien, como para Negri la potencia revolucionaria del trabajo vivo no brota del capital mismo, que es la forma históricamente específica que pone al trabajo vivo como capital variable, ésta tiene que venirle desde fuera. El rechazo a la dialéctica hegeliana supone este movimiento, toda vez que de la mano de ella habría que asignarle al trabajo vivo el desarrollo de una contradicción interna en cuyo seno se engendrarían las condiciones para su propia superación. En términos concretos, recuperar la negatividad como movimiento que rige la dinámica del capital, obligaría a buscar en la forma capitalista de organizar la producción las determinaciones que hacen al trabajo vivo el sujeto revolucionario, y no asignarle esta potencia justamente por aquello que se sustrae al desarrollo histórico, por aquello que lo excede.⁵⁸ Empero, de este modo para Negri se recuperaría una arista de la

⁵⁶ Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*, edición preparada por Juan R. Fajardo para el MIA 2001, disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>, p. 186. [Consultado el 01 de Junio de 2018].

⁵⁷ Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 14. De aquí en adelante se cita como *Para un materialismo aleatorio*.

⁵⁸ Vale decir que el propio Negri sostiene que “[a] experimentar el proceso de actualización, la potencialidad se repotencia, se re-crea, multiplicándose a sí misma. Lejos de ser mortificada, la potencialidad así deviene más potente al actualizarse. Esta ontología de la potencialidad no es otra que la ontología marxiana”. La traducción es nuestra. En el original se lee: “In undergoing the process of actualization, potentiality repotentiate itself, re-creates itself to the second power: far from being mortified,

dialéctica de Hegel, la que sofoca y esclaviza al pensamiento por su carácter teleológico y su insistencia en el papel de la mediación.⁵⁹

En este contexto, Negri recupera el materialismo aleatorio althusseriano. Lo hace, a nuestro modo de ver, justamente por su rechazo a la dialéctica. En efecto, como mencionamos más arriba, para Negri, con la subsunción real del trabajo por el capital se quiebra el pensamiento althusseriano, dándole lugar a la “explosión de lo aleatorio” y potenciando, por esta misma razón, su aspecto anti-teleológico.⁶⁰ Por su énfasis antidialéctico, el materialismo de corte althusseriano resulta, de esta manera, una de las cifras en la que se plasma la oposición Spinoza-Hegel.⁶¹ Contra la dialéctica, que: a) descansa en que el trabajo de lo negativo corroe a aquello que lo engendra y sienta las bases de su superación; b) hace de lo que habita los márgenes una parte de la totalidad que combate; c) absolutiza la *potestas*, es decir, el comando del capital y su subsunción de las potencias vitales de la sociedad, Negri encuentra en Althusser la afirmación del comunismo como transformación radical e inmediata de la realidad existente, que no guarda con ella más que una relación exterior. Encuentra, así, la *potentia* spinozista.

El filósofo italiano recupera de Althusser su insistencia, fundamentalmente en *Para un materialismo aleatorio*, en la creación repentina, en el paso aleatorio a una nueva configuración social producto de un estallido que irrumpe en una estructura que no lo produce.⁶² En tal sentido, Negri lee a Althusser como el pensador de aquello que, sin proyectar sombras que alerten de su pronto advenimiento, comienza, irrumpe. Por eso, en línea con

potentiality thus becomes more powerful precisely by actualizing itself. But such an ontology of potentiality is nothing other than Marxian ontology” (*In Praise*, p. 160). Nuestro punto es que, si efectivamente Negri planteara que la actualización de la potencia la repotencia, se impondría mirar en el modo de producción capitalista, como forma actual, qué potencias despierta en la potencia que lo produce. Ahora bien, nuevamente, esto supondría darle lugar al capital como forma contradictoria, que engendra como tal potencias nuevas en aquella que lo produce y, por lo tanto, que se afirma a sí mismo produciendo al sujeto que lo sepultará.

⁵⁹ *In Praise*, p. 184.

⁶⁰ “Maquiavelo y Althusser”, pp. 21 y ss.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 23.

el materialismo spinoziano, el aleatorio permite pensar, en el contexto de la subsunción real, la transformación revolucionaria del capital en su inmediatez afirmativa, a partir de aquello no subsumido en su lógica y, así, fuera de toda transición.

Nuestro punto es que esta lectura tiene por centro de gravitación el rechazo de ambos a la negación de la negación hegeliana y, con ella, la postulación de la transformación revolucionaria del capitalismo como un acontecimiento, como un paso aleatorio que descansa en un principio ontológico —el poder constituyente en Negri y la contingencia en Althusser— y, por lo tanto, que no depende de condiciones históricamente determinadas. En otras palabras, a nuestro modo de ver, y en diálogo crítico con ciertas perspectivas que afirman que la separación entre ontología e historia que tiene lugar en el pensamiento de Negri no se repite para el caso de Althusser,⁶³ sostenemos que en ambos la creación se produce a partir de determinaciones que se depositan en el terreno ontológico, que se sitúan más allá de las condiciones históricas concretas que el principio ontológico viene a suspender. Pasemos entonces a mostrar qué elementos del desarrollo althusseriano sostienen la lectura realizada por Negri.

Un encuentro en torno al vacío

Althusser denomina corriente subterránea del materialismo aleatorio a aquella tradición filosófica que se opone al idealismo. Contra esta perspectiva, propone un conjunto de tesis que identifica presentes, de manera lateral, a lo largo de la historia de la filosofía: las del materialismo del encuentro. Entre ellas, se destaca la que afirma que para la filosofía se trata de tomar acta del hecho de que el sentido, la causalidad, la necesidad, el fin y todo el ordenamiento del mundo advienen una vez que se produce un *encuentro*, el cual *podría no haber ocurrido*. Este encuentro, una vez sucedido, da forma a los

⁶³ García del Campo, Juan P., “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”, *Er. Revista de filosofía*, 34/35, 2005, p. 128; Morfino, Vittorio. *Plural Temporality Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Leiden, Brill, 2014, pp. XIV-XV. De aquí en adelante se cita como *Plural temporality*.

elementos que en él *prendieron*. Sin embargo, no estaba en ellos, en tanto elementos, prefigurado su encuentro; no portaban como potencia una finalidad hacia la que tendían. Por el contrario, es el propio encuentro aleatorio el que los constituye como átomos de una nueva estructura.⁶⁴

En este contexto, Althusser recupera una tesis de Epicuro: el mundo consiste en una infinita lluvia de átomos. En ella se da una desviación mínima, un *clinamen* (concepto que, según Althusser, aparece en la filosofía de Lucrecio)⁶⁵. Este desvío, imperceptible, puede hacer que dos átomos prendan, se *enganchen*. De este encuentro, si dura, brota la necesidad, el fin, el origen y todas aquellas figuras que el idealismo consagra, tomándolas invertidamente como el orden que se engendra en el desorden, como el resultado que puso en marcha el proceso que lo tiene, justamente, por resultado. Esto es, frente a la posición materialista en filosofía, el idealismo sostiene para Althusser que el encuentro y el orden son el motor del encuentro mismo, son su causa.⁶⁶ En este marco, en *Para un materialismo aleatorio*, reaparece la impugnación de la *Aufhebung* hegeliana, recurrente en el trabajo de Althusser.⁶⁷

La negación de la negación supone que toda forma concibe en su propio seno la figura en la que devendrá, que lleva dentro suyo la necesidad de eliminarse y tomar una forma nueva. Toda vez que la negación de la negación constituya el motor del movimiento, dado que cada figura incuba en sí aquella que la sigue, nos enfrentamos a un proceso *necesario*, en el que las formas se encadenan unas a otras producto de que cada fase engendra en su interior aquella que la va a superar. Como la negación de la negación opera haciendo de toda configuración la partera de lo que la va a suceder, su unidad se encuentra presupuesta, en vez de estar puesta como un resultado aleatorio de un encuentro que podría no haber tenido lugar. La necesidad, así, deja de ser pensada como el devenir-necesario producto de la contingencia, para ser la contingencia una forma de la necesidad.⁶⁸ La dialéctica hegeliana carece entonces de aquello que es condición del *encuentro*: “No hay entonces

⁶⁴ *Para un materialismo aleatorio*, p. 34.

⁶⁵ *Para un materialismo aleatorio*, p. 33.

⁶⁶ *Para un materialismo aleatorio*, p. 101.

⁶⁷ Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 82 y ss.

⁶⁸ *Para un materialismo aleatorio*, p. 70.

encuentro, pues la unidad precede a los elementos, *pues no hay ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio*”.⁶⁹ Para que un encuentro advenga, entonces, debe haber vacío, debe haber nada de causa, debe ocurrir una desviación.⁷⁰

El encuentro en cuestión es contingente porque nada de aquello que resulte de una determinada concurrencia entre átomos estaba prefigurado en ellos, ni puede ser tratado como la causa que puso en marcha el encuentro. Antes del encuentro lo que había era el mismo mundo carente de forma.⁷¹ Esta desviación, que da lugar a un mundo que no estaba prefigurado, ni engendrado en potencia, ni incubado en aquello que interrumpe, ocurre entonces en el vacío de determinación. En otras palabras, para que el encuentro pueda ser pensado por fuera de la lógica hegeliana de la contradicción, es menester que haya un vacío tal que haga del desvío que produce el encuentro algo fortuito, contingente.⁷² Solo en la suspensión de toda forma, en el escenario de este puro vacío, se puede producir un encuentro. De lo contrario, este vacío oficiaría como una astucia, como un instrumento del desenvolvimiento de la forma que se producirá posteriormente,⁷³ ya que, si el resultado del encuentro existiera en ciernes en la estructura que interrumpe, si se tratara de una potencia engendrada en el interior de la configuración que el desvío interfiere, entonces el encuentro vendría a realizar una posibilidad ya inscripta, incubada en los átomos con anterioridad al encuentro mismo.⁷⁴

El vacío del que habla Althusser es, de este modo, la consagración del rechazo a la negatividad y su teleología, teleología que le adjudica al hecho de que “toda contradicción contiene en sí misma el principio de su superación”. El vacío es, así, la condición de que el encuentro constituya una novedad

⁶⁹ *Para un materialismo aleatorio*, p. 70.

⁷⁰ *Plural temporality*, p. 97.

⁷¹ *Para un materialismo aleatorio*, p. 57.

⁷² Sotiris, P. (2013). “Rethinking aleatory materialism”, en Diefenbach, K, Farris, S. y Kirn, G. (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, p. 33. De aquí en adelante se cita como “Rethinking aleatory materialism”.

⁷³ *Plural temporality*, p. 128.

⁷⁴ “To think the new”, pp. 267-268.

radical, puesto que suspende toda potencia y toda necesidad para habilitar un nuevo comienzo.⁷⁵

Diversos autores señalan que el planteo althusseriano en *La corriente subterránea del materialismo aleatorio* presenta una dificultad, en tanto su conceptualización de la relación entre encuentro y vacío ofrece elementos que lo asocian a una filosofía que ontologiza el vacío.⁷⁶ Esta dificultad, entonces, aparece en la literatura como el riesgo que tiene la concepción althusseriana de caer en una filosofía del evento o del milagro,⁷⁷ una de la sustancia o los orígenes,⁷⁸ o una que renuncie a la vocación racionalista de la que gozaba hacia mediados de la década del sesenta.⁷⁹ A pesar de los matices con los que estos autores tematizan la conceptualización althusseriana, todos observan que en ella habita el riesgo de transformar al vacío en una sustancia, convirtiendo al materialismo aleatorio en una filosofía de los orígenes –filosofía que fuera criticada por el propio Althusser.⁸⁰

Nuestro punto es que, así puesto, el vacío resulta un principio ontológico separado del acontecer histórico, de los distintos encuentros que, como abismo, habilita. Si bien resulta la condición de todo encuentro, en tanto es menester que haya vacío de potencialidades, que nada de lo que brote del encuentro esté incubado en la estructura que se destruye, y en este sentido entra en contacto con aquello que corroe, el vacío es presentado como una presencia eterna que se mantiene como escenario, al margen de los encuentros que posibilita.⁸¹ De este modo, Althusser, como Negri, separa ontología e

⁷⁵ “Rethinking aleatory materialism”, p. 36.

⁷⁶ Montag, Warren, “El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?”, *Décalages*, 1, (1), <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2>, 2014, pp. 6-7. De aquí en adelante se cita como “El Althusser tardío”.

⁷⁷ “Rethinking aleatory materialism”.

⁷⁸ Fourtounis, G. (2013). “‘An immense aspiration to being’ the causality and temporality of the aleatory”, en Diefenbach, K, Farris, S. y Kirn, G. (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, p. 56.

⁷⁹ *Plural temporality*, p. 89.

⁸⁰ Althusser, Louis, *Posiciones*, Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 62-63.

⁸¹ *El Althusser tardío*, pp. 15-16.

historia, toda vez que el principio que pone en marcha un encuentro permanece inalterado por este encuentro, se mantiene más allá de la historia.

Lo que nos importa retener es que tomar al vacío como una sustancia implica ubicar al materialismo del encuentro en la estela de una filosofía en la que, en aras de rechazar la versión hegeliana de la dialéctica, se afirma una lógica del evento y de la pura contingencia, en la que el cambio histórico resulta imprevisible y, por esto mismo, una posibilidad permanente, toda vez que depende de un vacío que “acompaña como una sombra a todo lo que existe”.⁸² Determinado de este modo, el vacío opera como una sustancia que se mantiene inalterada, al margen y acechando al acontecer histórico. Resulta entonces un principio que potencialmente puede tornarse activo en cualquier momento, sean las que fueren las condiciones históricas que interrumpe.

Lo que nosotros pretendemos enfatizar es que esta separación entre ontología e historia se explica por el rechazo a la dialéctica hegeliana, en tanto dicha dialéctica supone que la transformación histórica ocurre como resultado de contradicciones interiores a toda estructura y, por tanto, realiza potencias incubadas en su seno. Esta circunstancia es la que acerca al materialismo aleatorio al planteo de Negri, en tanto no hace depender de condiciones históricas concretas y determinadas la posibilidad de transformar las estructuras sociales.

Tanto Negri como Althusser, entonces, atribuyen el carácter revolucionario a un principio ontológico que no brota con el desenvolvimiento del modo de producción capitalista. Ambos autores, para rechazar la teleología que le adjudican a la dialéctica hegeliana, postulan que la posibilidad de revolucionar la sociedad actual depende de una condición que reside más allá de ella: en una potencia que el capital no subsume, en el caso de Negri, y en un encuentro contingente que no se prefigura en la estructura que interrumpe, para el caso de Althusser. Lo que reúne a ambos es, así, el rechazo a la contradicción hegeliana como forma de pensar la transformación revolucionaria.

Uno y otro impugnan que el capital produzca en su interior las condiciones de su propia eliminación. Dicha impugnación se explica porque

⁸² “El Althusser tardío”, p. 7.

para ambos esto haría lugar a la negatividad hegeliana y con ella a la filosofía de la historia que la asedia. Al postular las condiciones de la transformación revolucionaria en aquello que el capital no se apropia, en un principio que el capital no produce ni puede albergar, Althusser y Negri se encuentran.

Conclusiones

Comenzamos nuestro trabajo mostrando qué caracteriza Negri como posfordismo. Destacamos que, según el filósofo italiano, esta fase de la explotación del trabajo oficia como supuesto del giro en el pensamiento althusseriano, giro que abre la puerta a la formulación explícita de las tesis sobre el materialismo aleatorio. En la misma línea, pretendimos mostrar que el posfordismo pone de manifiesto el carácter teleológico y esclavizante de la dialéctica hegeliana, toda vez que, al expandirse el capital a todas las esferas del desarrollo social, descarta la posibilidad de que el antagonismo social encuentre alguna forma de mediación.

Pasamos así a nuestro segundo apartado, en el que revisitamos brevemente algunos de los elementos de la interpretación de Spinoza por parte de Negri. Enfatizamos, en este contexto, por qué para Negri Spinoza representa una alternativa a la dialéctica. Fundamentalmente, Negri rescata su “filosofía de la superficie”, esto es, su insistencia en la constitución práctica del mundo por modos singulares que se entrecruzan, motorizados por el deseo. Frente a la restitución de la mediación llevada a cabo por la tríada Hobbes-Rousseau-Hegel, Negri encuentra en Spinoza una filosofía de la pura immanencia, que rechaza todo papel para una instancia trascendente, por fuera del mundo construido materialmente por la multiplicidad de los modos singulares. Así, Spinoza representa para Negri una apoyatura fundamental a la hora de presentar su concepto de poder constituyente.

En nuestro tercer apartado, avanzamos sobre las determinaciones de este poder constituyente. Afirmamos que Negri rechaza toda transferencia del poder constituyente al capital. Este último es presentado como un límite que el poder que lo produce se da a sí mismo, por lo cual no tiene una existencia positiva.

Esta condición del poder constituyente nos enfrentó a la interrogación en base a la cual avanzamos en nuestra tesis acerca del encuentro entre Althusser y Negri. Esto es, si el capital no tiene ninguna existencia positiva, entonces, ¿cómo distinguir al poder constituyente de su actualidad? ¿Cómo asignarle la potencia para establecer *otras* relaciones de cooperación, para destruir el capitalismo y afirmarse como deseo de amor, de libertad, de comunidad? A través de la interpretación de Cesare Casarino, sostuvimos que, en aras de adjudicarle al poder constituyente la capacidad para establecer otra configuración interna, más allá de la actual, es menester hacer del límite que implica el capital una forma de actualización de la potencia que lo produce que deja pendiente un resto sin subsumir. En otras palabras, es preciso afirmar que existe un exceso del poder constituyente del cual el capital no consigue apropiarse, para encontrar en aquél el fundamento de la potencia revolucionaria del trabajo vivo. Dijimos, así, que, para Negri, en tanto el capital carece de existencia positiva, la posibilidad de revolucionarlo aparece como una determinación que le pertenece al poder constituyente y permanece en él, más allá de la forma histórica en la que se realiza. Lo cual nos condujo a sostener que Negri separa ontología de historia, atribuyéndole a aquella porción del poder constituyente no subsumido por el modo de producción capitalista, la potencia para saltar por sobre el límite que éste representa.

A partir de esta arista de la producción de Negri, pretendimos mostrar su rechazo a la dialéctica hegeliana. Frente a la negatividad, que haría del trabajo una actividad que entra en contradicción consigo misma poniendo al capital como su negación, y al mismo tiempo desarrollando en esta forma las condiciones para su propia superación, Negri le adjudica a la potencia constituyente su atributo revolucionario justamente por aquello que se sustrae al desarrollo histórico, por aquello que lo excede.

En este contexto, arribamos a nuestro último apartado, en el que procuramos reunir los elementos necesarios para fundamentar la hipótesis de nuestro trabajo. Indicamos allí que Negri recupera el materialismo aleatorio althusseriano precisamente por su rechazo a la dialéctica, por su insistencia en que la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista brota desde su exterior, como producto de un encuentro contingente que no desarrolla sus condiciones en aquella estructura en la que irrumpe.

En tanto la transformación de toda estructura ocurre en la contingencia habilitada por el vacío, ya no depende de la coyuntura en la que dicha transformación se da, puesto que no guarda ningún tipo de relación con ella. Por lo cual, se trata de una circunstancia que puede advenir en cualquier instante, toda vez que depende de un vacío que “acompaña como una sombra a todo lo que existe”.

Tras reponer algunas de las tesis del materialismo aleatorio, enfatizamos que en el texto que lo lleva por título Althusser separa, como Negri, ontología e historia. Esto se debe, a nuestro modo de ver, a la impugnación de Althusser a la dialéctica hegeliana. Puesto que, según él, la filosofía de Hegel detenta una carga teleológica, por sostener que la transformación histórica ocurre como resultado de contradicciones interiores a toda estructura, es menester, para rechazarla, postular al vacío como la condición de todo encuentro. De este modo, *Althusser pretende refutar una de las aristas del concepto aristotélico de potencia que la contradicción hegeliana recoge, el que señala que una determinación contiene y desarrolla en sí misma el principio de su transformación.*

Nuestro punto, entonces, es que tanto Negri como Althusser atribuyen el carácter revolucionario a un postulado ontológico que se sitúa más allá de condiciones históricas concretas, y entonces, no brota con el desenvolvimiento del modo de producción capitalista. Ambos autores, para rechazar la teleología que le adjudican a la dialéctica hegeliana, afirman que la posibilidad de revolucionar la sociedad actual depende de una condición que reside más allá de ella: en una potencia que el capital no subsume, en el caso de Negri, y en un encuentro contingente que no se prefigura en la estructura que interrumpe, en el de Althusser. Así, dijimos que, por hacer del vacío de toda determinación la condición de la aparición de lo nuevo, Althusser adelanta las tesis que sostienen la lectura que Negri realiza de su trabajo.

Recibido: 07/2018; aceptado: 10/2018.