

LA TRAYECTORIA
TEÓRICA DE

Antonio Negri

DE MARX AL
RADICALISMO
POSTMODERNO

Fernando Molina



FUNDACIÓN
VICENTE
PAZOS
KANKI
KANKI
PAZOS
VICENTE

LA TRAYECTORIA TEÓRICA DE ANTONIO NEGRI
De Marx al radicalismo posmoderno
©Fundación Vicente Pazos Kanki
La Paz, Bolivia

Diseño: Percy Mendoza
Impresión: Editora Presencia SRL.

Depósito Legal: 4-1-2227-12

Impreso en Bolivia
2012

INTRODUCCIÓN

¿Por qué nos ocupamos del pensador italiano Antonio Negri? ¿Tiene sentido hablar de una obra tan “teórica” como la suya, esto es, de un grado de abstracción tal que sólo puede influir sobre un pequeño grupo de académicos y de políticos altamente educados? Y luego, ¿se puede hablar así, brevemente, de un autor sumamente elocuente, que se explaya en libros de cientos de páginas?

Para intentar una reflexión de este tipo hay que creer, en primer lugar, que “las ideas cuentan”. Éste es mi caso. No les atribuyo la responsabilidad exclusiva de los procesos políticos, pero sostengo que desempeñan un papel no desdeñable en ellos. La subestimación de la ideología, la subordinación completa de los factores culturales a la “razón económica” (o si hay suerte a la dinámica histórica), es el error que explica dos tipos de miopía filosófica: el marxismo y el liberalismo economicistas.

Las ideas cuentan, sin duda. Así lo prueba el destino histórico del pensamiento de Marx, que en el transcurso de su largo y ramificado proceso de apropiación social

y éxito político acabó negando sus propios supuestos teóricos. Resultó así que el marxismo –tan complejo y abstruso como es– cambió el mundo de una manera que no sólo la economía no habría podido, sino que, de acuerdo a su autor, en algunos casos no estaba “preparada” para intentar cambiar.

Todas las movilizaciones humanas son siempre, en cierta medida, espirituales. Cuando la gente lucha sólo por conveniencia, esto es, para ver triunfar su propio “ego”, no llega muy lejos. Las luchas que cambian el curso de la historia son aquellas que esperan un beneficio pero, al mismo tiempo, tienen una convicción. Para esto sirve la circulación de las ideas, para insuflar en la masa una certidumbre, quizá no del todo asimilada, pero sí fuertemente intuitiva, de que pelea: a) porque no tiene otro camino, es decir, está condicionada por el pasado; b) porque las consecuencias de su esfuerzo beneficiarán al conjunto de la sociedad; en otras palabras, porque su lucha responde a una genuina demanda colectiva; c) porque esta lucha, además, coincide con la forma aceptada de valorar e interpretar el mundo: es “correcta”, y d) porque permite que sus adeptos participen en la fundación de un futuro mejor, lo que los pone, en relación con el resto de la población, en una condición implícitamente superior.

Para ser capaces de alterar el curso de los acontecimientos, los combates sociales necesitan legitimarse siempre de forma carismática, estar inscriptos en eso que el filósofo británico Michael Oakeshott llamó “política de la fe”.¹ Encontramos este espíritu (creyen-

te) incluso en los movimientos que tratan de reconquistar la democracia liberal a fin de moderar el fanatismo y el totalitarismo asociados a la hegemonía de una determinada creencia política. Tal es la debilidad fundamental del escepticismo político: siendo la actitud más eficaz y sabia para gobernar el orden democrático, resulta inútil para batallar, desde abajo, por la creación o recomposición de éste.

Allá van, pues, casi irremediabilmente, las muchedumbres de creyentes, cargadas de unas ilusiones que son suyas, sin duda, pero que en algún momento los intelectuales (Negri, por ejemplo) sugirieron o, más frecuentemente, modelaron, legitimaron con su reputación y difundieron. Poco podemos hacer al respecto. Apenas tratar de defender la ciudadela de la duda mediante esta labor modesta, pero de cierto valor en el largo plazo, que es la crítica de las ideas. Enfrentado a las olas de creyentes que se agolpan ante los templos del cambio social, al “escéptico” sólo le queda aferrarse a su bandera, para que no sea sepultada, para que sirva de referencia en el momento propicio: cuando los que ahora avanzan se vean impelidos a retroceder.

Una sola ventana de oportunidad se abre al escepticismo político y es el momento en que los sueños de las masas y sus ideólogos se vuelven pesadillas, ya sea porque no consiguen realizarse y se intenta materializarlos por medios violentos; ya sea porque se convierten en una realidad que, contra todas las promesas, termina siendo decepcionante. Sólo entonces esta corriente logra ganar alguna efectividad política. Pero debe estar preparada para tal momento, tanto haciendo una adecuada evaluación de lo sucedido (sometiendo a crí-

¹ *La política de la fe y la política del escepticismo*, 1996.

tica los cimientos teóricos y prácticos en los que la obra de reconstrucción pretendió basarse), como sabiendo muy bien qué elementos de la “política de la fe” que la precede necesita conservar –aunque sea de una manera escéptica– para darle viabilidad práctica a su proyecto.

Porque hay que señalar aquí que, como el propio Oakeshott anota, cualquiera de estas dos actitudes políticas (la confianza “religiosa” en el cambio político y su capacidad para recrear la realidad social o la duda sobre éste y, en general, sobre el poder de la razón humana para imponerse por completo a la naturaleza y la historia) son ideales; ninguna puede realizarse plenamente, eliminando a la opuesta, so pena de hundir a la sociedad.

En este texto analizaremos la obra de alguien que, en las antípodas de Oakeshott, se esfuerza en demostrar lo contrario. Negri rechaza la combinación de las dos actitudes mencionadas, que él llama “poder constituyente” (el deseo de remodelar la historia recibida del pasado y cambiar la “prótesis social” de la forma más satisfactoria para quienes están vivos en ese momento y tienen, por esto, el derecho a poner en cuestión todo lo heredado, que es como el peso que los muertos han dejado sobre ellos) y “poder constituido” (el orden social, la institucionalización de lo realizado por la multitud a lo largo del tiempo). Para Negri es justamente la falta de radicalidad con que se ha pensado y por tanto impulsado el “poder constituyente” a lo largo de la historia, lo que explica las frustraciones revolucionarias: la cristalización, una y otra vez, del esfuerzo creativo de la multitud en sociedades esclerosadas y opresivas.

Veremos cómo Negri no admite la imposibilidad de elegir uno solo de los dos extremos entre los que

Oakeshott hace oscilar a la política. Atestiguaremos su insensibilidad ante la necesidad de conseguir equilibrar las dos actitudes básicas que produce el hecho determinante de la vida social, esto es, la pre-existencia de una polis en la que es preciso realizarse. Dichas actitudes son, como ya hemos dicho: “conservar” y “transformar”. Y es posible aspirar a un “justo medio” entre ellas...

Sólo esta combinación permite responder a algunas de las preguntas fundamentales de cualquier comunidad humana; por ejemplo, cómo mantener cierta continuidad entre el pasado y el presente, cómo conjugar la tradición con la innovación, cómo atender simultáneamente las necesidades del grupo y del individuo y, en fin, cómo tratar el espinoso problema de la identidad.

Pero antes de llegar a esto, el texto ubicará a Negri dentro de un movimiento intelectual de índole general, en el que también participan Lukács, Gramsci, la Escuela de Frankfurt, Castoriadis, Althusser, Sartre y otros pensadores políticos del siglo pasado, así como las lumbreras radicales de este momento (y al que ha contribuido una gran cantidad de filósofos, historiadores, etc., que no pueden considerarse propiamente políticos).

Este movimiento parte de un Marx, el de “ciencia del cambio social” y luego, bajo la fuerte presión ejercida por los yerros de esta “ciencia” y los imprevistos sucesos históricos, va transformando sus ideas hasta lograr un Marx inventado para que, por decirlo así, pueda mantenerse “adentro” a pesar de él mismo; esto es, pasando por encima de los fundamentos de su doctrina.

La nueva teoría crítica expresa en un código de índole hermenéutica-prescriptiva (mientras el código “clási-

co” era el de la ciencia), es decir, ya no en términos económicos sino histórico-literarios, el rechazo a la sociedad contemporánea y la exigencia de una revolución anticapitalista. No radica estas dos acciones, una negativa y otra positiva, en causas económico-estructurales, sino –muy claramente en el caso de Negri– en razones metafísicas, es decir, esencialistas: en la “naturalidad” del ser social.

Todo esto contradice, y a veces de manera escandalosa, al Marx histórico, que en su momento se opuso rotundamente a toda fundamentación metafísica o ética del cambio social, el que en su opinión sólo podía justificarse, de forma materialista, por las contradicciones de un determinado modo de producción. Y que por tanto era radicalmente ateo respecto a las divinidades en las que creían los socialistas de su tiempo, y que al parecer ahora han vuelto a subir a los altares.

De ahí la necesidad que tiene este movimiento de renovación (aquí veremos sólo el caso de Negri) de metamorfosear a su fundador, de modo que, aunque no quede alineado del todo con las nuevas posiciones teóricas, al menos no aparezca “jugando en contra”, esto es, condenando estas posiciones como “fantasías pequeño burguesas”. Esta operación ya ha sido denunciada y estudiada muchas veces, especialmente desde el campo del marxismo ortodoxo, aunque también en los términos de historia intelectual que estoy planteando aquí.²

Para terminar esta introducción, déjenme decir dos palabras sobre la brevedad del texto. Responde, por un lado, a las condiciones del trabajo en que ha sido pro-

ducido; a las preferencias (y capacidades) del autor; pero también a un sentido de economía plenamente justificado por la propia obra de Negri, que es extensa, sin duda, pero lo es sobre todo por sus ramificaciones eruditas y su abundante *exempla*, que dan respaldo histórico, densidad y “peso” a lo que, sin ellas, sería mucho más conciso (y si se lo despejara también de la retórica, incluso esquemático).

2 Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, 2005.

EL HUNDIMIENTO DEL SISTEMA DE MARX

Comencemos diciendo que Negri, desde sus primeras expresiones de los años sesenta del siglo pasado,³ hace filosofía a partir de y desde una *posición política*, tal como quería Althusser (con quien el italiano colaboraría posteriormente). Dicha posición, que Negri ocupa hasta hoy, es primeramente una posición negativa, es decir, se define de inicio por *el estar en contra* de un enemigo muy bien delimitado, llamado “capital”. Negri además imagina este enemigo con atributos antropomórficos. Es decir, para él “capital” no solamente consiste en una relación económica ni “capitalismo” en un modo de producción, sino que ambos operan como una suerte de entes dotados de conciencia y volición (las cuales son superiores y trascendentes a los seres humanos que se supone portan y encarnan estas facultades). Más allá de la burguesía, entonces, y más allá todavía de las fracciones de esta clase, “el capital” es el que toma las decisiones estratégicas.

3 Cfr. Negri (1968) “John M. Keynes y la teoría capitalista del Estado en el 29” y “Marx sobre el ciclo y la crisis”, en *Crisis de la política*, 2002.

Negri se ha impuesto a sí mismo el trabajo de observar y analizar estas decisiones, estas estrategias siempre cambiantes, y orientar así la lucha contra el capital. Se propone seguir de cerca las transformaciones de la sociedad capitalista, de modo que no tomen por sorpresa, o no resulten inaccesibles, a las fuerzas que buscan derribarla.

En términos marxistas, la pregunta que correspondería aquí sería: *¿por qué la lucha contra el capital tiene carácter necesario y es imperioso organizar la teoría política en función de los requerimientos de tal lucha?*

Como veremos, desde los sesenta Negri no responderá esta pregunta como Marx, aunque intentará conservar el “espíritu” de su doctrina lo más posible, por lo menos hasta que, años después, nuevas formas de hacer y pensar le exijan dar un “salto teórico” hasta un punto en el que su relación con el marxismo resulte ya lejana.

En todo caso, para comenzar nuestro trabajo de análisis de las innovaciones de Negri a la teoría de Marx, debemos recordar esta brevemente, partiendo de un texto que no por nada fue “olvidado” por el neomarxismo. Este texto es el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, el cual presenta la visión de conjunto del materialismo histórico. Marx afirma allí que una sociedad entra en un periodo de caducidad única y exclusivamente cuando las relaciones de producción que entraña se convierten en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo –concebido como una suerte de fuego sagrado que la humanidad debe mantener siempre encendido– explica el cambio social, lo justifica y, más aún, lo

hace inevitable. Las fuerzas de la producción no pueden detenerse ni ir para atrás sino temporalmente; su irresistible dinámica acaba impulsando a la humanidad hacia delante, por encima de las formas sociales existentes.

De este modo Marx asienta el cambio sobre un proceso estructural y le proporciona un fundamento *materialista*, a diferencia de otros pensadores, anteriores y contemporáneos a él, que buscaban transformar la sociedad por razones éticas y políticas, es decir, por *idealismo*. Marx siempre los criticó y se burló de ellos.⁴ Estaba seguro de que sin importar cuánto se odiara a una determinada construcción social, igualmente ésta no podría ser superada mientras la realidad misma no creara las circunstancias que la volvieran superflua. Es decir que por muy espantoso que fuera el Estado y su función disciplinaria y de control, por ejemplo, no tendría caso plantear su eliminación mientras no se hubieran generado las bases materiales de una alternativa, o sea una comunidad capaz de fijarse espontáneamente límites a sí misma. Es así, de esta manera, que *la existencia determina la conciencia*. Y aunque la necesidad de Estado no impide la aparición de alguna teoría anti-estatal, sí derriba esta teoría del nivel científico y la rebaja a la condición de *utopía*, de nebulosa ideológica.

La pregunta principal que se hizo Marx, por tanto, fue *si en nuestra época el capitalismo tiene o no un carácter necesario*. Él creía que no, y desarrolló toda su doctrina económica para probarlo. Ésta es la cuestión determinante en *El Capital* y sus diversos borradores y

4 Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 1939.

antecedentes. Marx adopta una posición contraria a las relaciones capitalistas y luego crea un aparato teórico capaz de respaldar este posicionamiento y hacerlo ver como el único científico, es decir, el único conforme con la realidad y la *necesidad*.

¿Cómo lo hace? A la manera alemana, es decir, elaborando un impresionante sistema intelectual que remata en la denuncia del capital luego de haber reordenado y replanteado una buena parte de las ciencias sociales de ese momento. En la base de este sistema se encuentra la “ley del valor”, de la cual se infiere, mediante un trayecto lógico, la conclusión de la inviabilidad del capitalismo. Por esta razón, basta con quitarle validez a la “ley del valor” para que toda la edificación se venga abajo.

Como se sabe, ésta señala que el valor de una mercancía, es decir, su poder de intercambio, no proviene de su utilidad y de su escasez, medidas en el mercado, como propone la mayoría de las corrientes económicas. Según Marx el valor sólo surge del trabajo y por tanto del héroe marxista, el proletario u obrero industrial. Ésta es una afirmación científica (que deriva de David Ricardo) pero también política. Un doble estándar que dará origen a innumerables problemas teóricos.

En primer lugar, la equivalencia entre valor y trabajo no explica por qué una mercancía artesanal, o un producto caprichoso cualquiera que requieren una gran cantidad de trabajo sin embargo *no* valen más. Para responder a esto, Marx debe introducir una categoría *ad hoc*, que es el “trabajo socialmente necesario”. Así llega a que el valor de una mercancía proviene de la cantidad de trabajo que la sociedad ha definido como necesaria

para producirla. Con lo cual mete por la ventana los conceptos de “utilidad” y “escasez” que previamente había echado por la puerta. En efecto, es obvio que la sociedad no le dedicará ningún trabajo a algo que ya no es útil, como los tocadiscos de aguja, y entonces éstos carecerán de valor. Y que todo lo que sea muy escaso, como el uranio, demandará más trabajo y por tanto...

Pero esta intermediación del “trabajo” en el proceso de valoración complica las cosas y además las distorsiona (¿realmente explotar uranio requiere más trabajo que, por ejemplo, extraer carbón?). Científicamente hablando, lo mejor sería eliminarla. ¿Por qué no hacerlo, entonces? La verdadera razón es política: anulando la equivalencia entre valor y trabajo se llegaría a una economía “burguesa” incapaz de honrar el papel del obrero como creador de la riqueza universal.

La ley del valor provee al sistema marxista de una base muy débil, igual que la que le proporcionaba el postulado heliocéntrico al sistema tolomeico. Y así como Tolomeo tuvo que inventar un cuerpo astronómico extremadamente complejo para que las observaciones empíricas correspondieran con el mencionado postulado heliocéntrico, Marx tuvo que hacer algo parecido para sostener al proletario en el centro del universo capitalista.

Otra de las explicaciones *ad hoc* que debió emplear para ello fue la tesis de que los empresarios, pese a proveer capital, no contribuyen sin embargo a la creación de valor. Esta conclusión —que se aparta dramáticamente de la economía clásica mediante la radicalización de la equivalencia entre trabajo y valor— requiere que Marx distinga entre dos tipos de capital: el capital variable (el trabajo “vivo” de los proletarios) y

el capital constante (la maquinaria y la infraestructura que aportan los empresarios o “trabajo muerto”). Una vez hecha esta diferencia, Marx puede afirmar que sólo el capital variable genera valor; que el capital constante, en cambio, lo disminuye, toda vez que la introducción de tecnología hace caer la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía. Así tenemos que el aporte proletario enriquece a la sociedad, en tanto que el de los empresarios la empobrece, pues mientras más capital constante (o inversión) ponen éstos en movimiento –y es inevitable que lo hagan para competir– menos capital variable o trabajo obrero resulta necesario, y esto disminuye el valor final de la producción.

Según Marx, semejante proceso conduce, en términos generales, a la disminución de la tasa de ganancia de los capitalistas, lo que desincentiva el funcionamiento de los negocios existentes y la creación de nuevos, y produce una *crisis*.

Por supuesto, esta teoría toma en cuenta el combate de los capitalistas contra la caída de la ganancia con reacciones como la expansión y concentración de los negocios, el aumento de la plusvalía (es decir, de la parte del valor producido por el obrero que no se le devuelve por medio del salario, sino que se queda en manos de los patronos) y otras más. Pero Marx cree que estos remedios causan nuevas enfermedades. En primer lugar, provocan la proletarización de la mayor parte de la población, que resulta atrapada por la constante expansión de la economía capitalista; en segundo lugar, causan la pauperización de la creciente mayoría obrera, cada vez más explotada por los capitalistas

necesitados de compensar la caída de sus ganancias con plusvalía adicional.

Y este proceso, puesto que los obreros son al mismo tiempo consumidores de los productos que proveen, termina por restar demanda al mercado y derivar entonces en un exceso de oferta o “sobreproducción”, lo que implica la paralización de las fábricas, el despido de miles o millones de trabajadores, la crisis general. Este es el ciclo económico, cuyo cumplimiento destruye una gran cantidad de fuerzas productivas. Y así prepara, paradójicamente, las condiciones necesarias para un nuevo ciclo.

Sin embargo, puesto que cada ciclo agrava los defectos de la economía capitalista, ya mencionados, el resultado es que ésta se vuelve paulatinamente más entrópica, hasta aproximarse finalmente a la barbarie. Lo cual demuestra que las relaciones capitalistas no permiten ya el desarrollo de las fuerzas productivas y por tanto deben ser superadas por una organización económica que no se base en el intercambio caótico de mercaderías, sino en la elaboración planificada de bienes. Este es el modo de asegurar que las fuerzas productivas continúen desplegándose y profundizando el dominio humano sobre la naturaleza.

Tal es, muy simplificada, la teoría de Marx. Una representación de gran coherencia interna pero escaso valor heurístico, igual que el sistema hegeliano que lo antecedió e inspiró. (Aunque dijo que tomó el método de Hegel y acabó con su sistema, en realidad Marx imitó el intento de su antecesor para racionalizar la historia entera mediante la aplicación de un esquema único de interpretación). Se trata de una formidable proeza de

las facultades especulativas del hombre, como el sistema tolomeico lo fue de su capacidad matemática. Sin embargo, en ambos casos la contradicción entre las observaciones empíricas y el edificio teórico terminó por hundirlo todo.

¿Y qué fue lo que se observó empíricamente, después de Marx? Pues que el capitalismo se extendía pero a pesar de eso el proletariado no se multiplicaba más allá de un límite; que en lugar de empobrecerse aumentaba sus ingresos, en parte porque la inversión masiva no desplomaba la tasa de ganancia (enriquecía a la sociedad en lugar de pauperizarla); y que, en consecuencia, los ciclos adquirirían un comportamiento errático.

No se necesitaba más que la economía “burguesa” —y su teoría del valor como utilidad y escasez— para explicar adecuadamente estos fenómenos. La masificación de la producción no entraña la destrucción de la sociedad capitalista, como pensaba Marx, sino que es su gran fortaleza. Aunque con ella el valor de cada mercancía baje, al mismo tiempo se incrementa exponencialmente la riqueza general producida (en parte gracias a los empresarios, los cuales toman riesgos para aumentar la utilidad y disminuir la escasez de los bienes, es decir, los *valoran* incesantemente). Y entonces una porción de esta enorme riqueza puede fluir hacia los trabajadores, aumentando sus ingresos y su capacidad de consumo, y arreglando así, aunque no sea más que precariamente, el desfase entre oferta y demanda que produce los ciclos y las crisis.

REPARANDO LA PLOMERÍA DE *EL CAPITAL*

Dentro del marxismo se dio un debate largo y febril. A lo largo del siglo veinte la mayoría de los pensadores de esta corriente se consagraron a tratar de reparar la plomería teórica de *El capital*, que hacía aguas por todas partes. La pregunta más acuciante que debían resolver era qué pasaba con la caída de la tasa de ganancia y sus consecuencias anticipadas: disminución de salarios para incrementar la plusvalía, empobrecimiento general.

Uno de los marxistas que en los años sesenta se interesó en la cuestión fue Antonio Negri. En “Marx sobre el ciclo y la crisis”⁵ se pregunta por qué el proceso crisis-desarrollo previsto por Marx no se cumplió, y plantea la hipótesis, muy importante e interesante, de que esto se debió a la presencia de la clase obrera y su actividad política. Negri considera que este descubrimiento, que ya se puede entrever parcialmente en Marx, fue explicitado, aunque en la jerga burguesa, por John Maynard Keynes.

¿Por qué el proletariado no se había empobrecido, como debía? Negri responde: porque sus organizacio-

5 Ed. cit.

nes “han forzado al capital a ampliar la base de sus inversiones sin aumentar su composición orgánica”. ¿Qué significa esto? “Capital con mayor composición orgánica” es aquel en el que existe más “trabajo muerto” (maquinarias, etc.) que “trabajo vivo” (obreros). Por tanto, lo que Negri afirma es que la clase organizada y su lucha obligaron a los empresarios a crear más negocios con el mismo nivel de tecnología, y por lo tanto el mismo nivel de empleos ya existente. Con esto, supone Negri, creció la producción sin que el valor de cada producto disminuya (pues, no se olvide, el valor es equivalente a “trabajo vivo”).

¿Pero realmente el capitalismo ya no puede introducir mejoras tecnológicas? Negri debe admitir que no es así, que en ocasiones estas mejoras se producen, pero que en estos casos “la clase lanza una serie de demandas [salariales] que logran seguirle el ritmo a los aumentos de la productividad del trabajo”. Es decir, que compensan la tendencia de las nuevas tecnologías a generar más productos por una misma cantidad de trabajo humano, lo que para Marx, como ya hemos dicho varias veces, importa una disminución del valor de estos productos (y entonces la caída de la ganancia y la rebaja de los salarios).

“De este modo –dice Negri– los aumentos de la capacidad productiva del capital son igualados por aumentos en el valor de la fuerza de trabajo, y se desarrolla una situación en la cual la tasa de ganancia tiende a una relativa estabilidad”. Tal es la razón de que el capitalismo no explote.

De la explicación de Negri se deriva lógicamente una nueva concepción del antagonismo basal de la

sociedad. “El capital mismo, en su forma colectiva, no está únicamente obligado a aceptar el hecho de que la clase obrera determine el desarrollo, sino que es también forzado, dentro de ciertos límites, a solicitar esta clase de respuesta de la clase obrera a su control del desarrollo, para garantizar las condiciones por las cuales el ciclo puede ser regulado”.

O sea que la reacción y lucha obreras son estimuladas o por lo menos requeridas y por lo tanto aprovechadas por los capitalistas... No otro es el sentido del keynesianismo y el Estado interventor a los que el capital recurre para capear las crisis desde 1929. Según Negri, este juego político en los bordes del ciclo económico se da en condiciones de extrema precariedad y de gran conflicto, las cuales se han vuelto parte del desarrollo capitalista contemporáneo...

¿Qué opinión deben merecernos estas afirmaciones (que desmenuzaremos más adelante)? En primer lugar, es evidente que las hipótesis económicas de Negri carecen de base empírica y son fácilmente refutables. La presión política puede explicar la conservación y el incremento de la capacidad de compra de los obreros, pero no la “estabilidad” de la tasa de ganancia de los empresarios. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que estas hipótesis contradicen la doctrina de Marx, pues significan que de alguna forma, bajo el capitalismo, la fuerzas productivas continúan expandiéndose, y que –como dice Shumpeter y Negri admite– la crisis (en este caso bajo la forma del antagonismo clase obrera versus Estado interventor) se ha transformado en una parte fundamental del desarrollo normal de la sociedad.

Lo interesante, entonces, es el trabajo de inversión de la lógica marxista que Negri realiza. Ya en 1968 él supone que la conciencia anticapitalista de los obreros no proviene de las condiciones productivas a las que se ven sometidos, sino, al revés, que las nuevas relaciones productivas son forjadas por la conciencia y la práctica políticas proletarias. Este es un punto crucial. Aunque una vez más el centro de este universo es el trabajador industrial, ya no lo es en tanto productor de bienes, sino en tanto *productor de luchas*. Y el aborrecimiento del capital ya no requiere de una causa anterior, que le dé raíces económicas y lo vuelva necesario, sino que se ha convertido en el núcleo de la dinámica social, en la causa primera de los avatares capitalistas (se ha vuelto “metafísico”). La acción política proletaria se transforma así en la principal fuerza productiva de la sociedad.

Veámoslo en esta cita: “El desarrollo y la crisis actúan en un unísono dialéctico, para presentar una imagen de un capitalismo obligado continuamente a reinventar y reconstruir el equilibrio de fuerzas, obligado continuamente a buscar el conflicto y la confrontación como el medio por el cual reactivar el ciclo económico. Los mecanismos para reactivar el ciclo se hallan *completamente en el nivel político* –y aquí la crisis, el momento de la victoria sobre la confrontación, es el factor decisivo—. Así es como es restablecida la ganancia; de aquí en adelante se vuelve *dependiente únicamente de las funciones políticas del capital*. El capital se desnuda hasta los huesos, e intenta reestructurarse intensificando el nivel de su propia naturaleza política. Esta politización puede no ser

capaz de eliminar la precariedad de la relación, pero exige su control exclusivo y su dominación”.⁶

La obra posterior de Negri puede entenderse como un desarrollo de este planteamiento, el cual marca una línea de ruptura en la que luego el filósofo italiano perseverará. Encontramos aquí el punto de inflexión de una trayectoria que sale de Marx pero se aleja de él siguiendo un itinerario entonces desconocido.

6 Op. cit. Cursivas mías.

LA SUPERACIÓN DEL ECONOMICISMO MARXISTA

Para entender cabalmente lo que hemos dicho, tenemos que insertarlo en el contexto intelectual del momento. Recordemos que la principal objeción al marxismo de la Tercera Internacional fue su determinismo económico, que llegó a ser verdaderamente grotesco. Según los teóricos “marxistas-leninistas” las ideas eran realidades fantasmales, desprovistas de cualquier virtud seminal: meras expresiones de los intereses preexistentes. Paradójicamente, al mismo tiempo el marxismo, que era una idea más bien fracasada en el papel de “reflejar” la realidad contemporánea, marchaba por el mundo deshaciendo y rehaciendo sociedades enteras. Y esto evidentemente constituía una anormalidad intelectual.

El marxismo occidental respondió a ella por dos medios. Por un lado, comenzó a hablar de las ideas en términos económicos (por ejemplo Althusser y su “producción del conocimiento”) y, en segundo lugar, se puso a considerar las “relaciones de producción” (concepto que además Marx nunca aclaró del todo) como un conjunto de funciones económicas, jurídicas, científicas e ideológicas. Esta operación requirió la puesta en cua-

rentena de ciertos textos de Marx, como el ya citado prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, y la simultánea exégesis de otros trabajos en los que la influencia del idealismo hegeliano sobre este pensador todavía era severa.

Ambas estrategias discursivas acabaron con la dicotomía entre estructura económica y superestructura jurídico-ideológica, es decir, con la descripción mecánica de éstas como dos compartimentos, o dos objetos, uno externo al otro. En realidad —empezó a decir el marxismo occidental— lo que existe es un flujo social único, en el que nada es externo a nada, en el que todo se articula y relaciona, y en el que, por tanto, las líneas de determinación y causalidad son salteadas, reversibles y bidireccionales.

Negri llegaría a esta visión de la sociedad (que, radicalizada, se confundiría posteriormente con el “posmodernismo”), a través de un camino que comienza en su tesis sobre la naturaleza política del ciclo económico, que ya hemos presentado y que explicaremos con detalle enseguida. Sin embargo, su adhesión al posmodernismo fue paulatina y peculiar, porque este autor nunca dejó de estar interesado en el aspecto práctico de la teoría, es decir, en lo que ésta es capaz de hacer para orientar la transformación social. Al mantenerse en el campo militante, lo que incluso le costó ir a prisión a fines de los setenta, Negri formó parte del ala más comprometida y política de la corriente renovadora, diferenciándose así de otras figuras más importantes desde un punto de vista intelectual, pero menos aprovechables para una política de rebelión, como Michelle Foucault y Guilles Deleuze. Su independización de Marx nunca será tan categórica como la de éstos, como

veremos en sus opiniones actuales sobre la ilustración, la modernidad y el sentido de la historia.

En todo caso, hay que anotar que las nuevas interpretaciones de Marx acercaron el marxismo a la realidad social tal como la ven las ciencias contemporáneas, pero al mismo tiempo escondieron de qué hablaba Marx finalmente: por qué afirmaba haber “dado la vuelta” la dialéctica hegeliana.

Marx creía que la forma idealista de pensar consistía en confundir el movimiento de los conceptos con el de los hechos; esta afirmación, que se puede encontrar en varios lugares de su obra, muestra que partía de la existencia de un mundo exterior a la subjetividad humana, respecto al cual ésta debía ajustarse. Los nuevos pensadores radicales, en cambio, *hacen de la subjetividad el todo*, transformando los hechos en una parte del movimiento del pensar y actuar humanos. Para ellos, como quería Hegel, es en la conciencia y por la conciencia que se despliega el mundo. Son idealistas, por tanto. También Negri, aunque con las salvedades anotadas.

Althusser hubiera clasificado el trabajo de Negri en los sesenta como *filosofía basada en la política, pero no en la ciencia*; es decir, en mis palabras, “marxismo axiológico” desprovisto del lado “positivista” del pensamiento de Marx. Y Marx mismo lo vería como un nuevo intento idealista de fundar la lucha por un nuevo mundo en la condena político-moral del orden contemporáneo, sin detenerse en considerar la posibilidad de darle a éste otras bases diferentes. Es decir, un movimiento de los conceptos que no se corresponde con el de los hechos. En suma, *socialismo utópico*.

EL NUEVO MECANISMO DEL CAMBIO SOCIAL

Pero volvamos al momento (los años sesenta y setenta) en que Negri todavía está dando sus primeros pasos en el trabajo teórico que lo convertiría en la destacada figura del radicalismo posmoderno que es actualmente.

En ese tiempo, Negri señalaba que el marxismo “oficial”, es decir, el que producía la Unión Soviética y los partidos comunistas, había comenzado a naufragar en el debate en torno a la crisis capitalista de 1929. En su opinión, no había podido entender la respuesta articulada por “el capital” en contra de la amenaza que para éste había representado la revolución rusa y que en ese momento entrañaba la Gran Depresión. Mientras los comunistas repetían fórmulas marxistas que ya no tenían sentido, el capital, por su parte, “leía a Marx” e incluso se hacía marxista, por decirlo así, con el propósito de salvarse y perdurar.

La respuesta del capital fue el keynesianismo y el New Deal, que recurrieron a la estatización con el fin de disminuir las contradicciones capitalistas y comenzaron a tomar en cuenta la lucha obrera como un elemento regular del funcionamiento del sistema. Es decir, el capital hizo de la crisis cíclica de la economía

capitalista y, sobre todo, de su resolución por medio de medidas políticas que, recurriendo a los fondos públicos, conservaban y extendían el aparato industrial y el empleo, una parte fundamental de la lógica capitalista. Esto transformó la sociedad en su conjunto, la salvó de la barbarie profetizada por Marx y permitió que siguiera desarrollando las fuerzas productivas, al precio de sufrir dolorosas contorsiones periódicas, que empujaban la maquinaria hacia adelante por medio del conflicto político entre el capital y la clase obrera, es decir, por medio de la violencia.

Tenemos entonces que el capitalismo post 1929 que analiza Negri no es un sistema que se desarrolle pacífica y virtuosamente, sino que logra sobrevivir a un alto costo, con un gran desperdicio de energías económicas y psicológicas. Pero del que se reconoce que, pese a todo, continúa creciendo y, por tanto, incrementando la riqueza social.

A Marx, seguro de la primacía de la economía, esta conclusión le hubiera bastado para considerar este capitalismo, pese a sus injusticias y deformidades, un tipo viable de “modo de producción”. Negri, en cambio, y aquí es justamente donde opera el cambio de perspectiva del que hemos hablado, ya no considera el progresismo económico como el parámetro definitivo. Aunque el capitalismo siga siendo expansivo, no merece conservarse. Así que el deseo de derrocarlo necesita encontrar su fundamento fuera de la economía.

Para entender cómo funciona este desplazamiento, debemos recordar que Negri señala que el proceso de adecuación por el que ha pasado el capital se debió en última instancia a la presión de la clase obrera, es decir,

fue un reflejo intuitivo frente a una acción externa. Entonces, lo que “vivificó” al capitalismo no fueron Keynes y la planificación económica, sino las masas proletarias. La creatividad social en ningún caso puede ser un atributo del “trabajo muerto” que es el capital; en cambio sí surge naturalmente del sujeto social que, al rebelarse y combatir la tendencia autodestructiva del capitalismo, logra impedir la catástrofe del mundo.

Esta creatividad, esta capacidad de imaginar lo todavía no concebido y de hacerlo posible, es la nueva “fuerza productiva” que la sociedad actual inmoviliza y tiende a asfixiar, sin importar que al mismo tiempo siga produciendo riqueza económica. Tal es el “taponamiento” que se debe superar.

De este modo, el mecanismo del progreso histórico deja de depender del avance de la técnica y pasa a ser impulsado por la rebelión de los que, ansiosos por lograr un mañana mejor, buscan sobrepasar las formas políticas heredadas, esto es, inerciales, despojadas de frescura, de fuerza de innovación. Formas que, como una suerte de costra institucional, se coagulan sobre la sociedad y la petrifican, hasta que la lava subyacente (el deseo de lo nuevo) encuentre la forma de emerger.

Negri pasa así de la “necesidad”, de la ley científica que condena a una sociedad a desaparecer y a otra a surgir, al margen de los deseos de sus miembros y de la justicia o injusticia de este destino; pasa de eso a la pasión política, que impele a la mayoría a rebelarse frente al orden establecido.

En su esquema, el capital también está condenado a caer, pero no tirado abajo por el estancamiento de la economía (y secundariamente por la acción política de

los marxistas, la cual sin embargo es prescindible), sino por la irrefrenable dinámica política de los trabajadores: *existencialmente* revolucionaria, progresista y orientada hacia el futuro.

Así es como Negri halla la nueva “causa primera”: *el deseo de cambio*.⁷ No la llamamos “causa primera” por casualidad, pues el deseo no se deriva de una decisión racional, sino que tiene una *esencia metafísica*, es decir, se trata de *una causa no causada a su vez*. Por eso las condiciones ambientales, por ejemplo las características de una sociedad, si su economía crece o no, el tipo de su régimen político, la calidad de sus instituciones, etc., todo esto es importante para el desarrollo de la táctica de lucha, pero no altera el carácter inevitable del proceso mismo, no detiene el mecanismo del progreso que, como el económico de Marx, también es de “movimiento perpetuo” (aunque Marx no haya sido consecuente en este punto y haya sugerido un acabamiento anti-dialéctico del mismo en el comunismo).

Las sociedades caen, pero el cambio social permanece y, por tanto, la contradicción se encarna sucesivamente en binomios polares como capital-clase obrera (o, con más precisión, capital-“fuerza de trabajo social”, que es la principal contradicción para Negri en los setenta), y otros que veremos más adelante. Con no

⁷ La palabra “deseo” proviene, como veremos, de la filosofía de Spinoza. Aunque Negri no hace un esclarecimiento terminológico (y en cambio padece de sinonimia) hemos evitado hablar de “voluntad” revolucionaria, pues en la tradición politológica ésta remite casi siempre a la “decisión racional”; para Negri, en cambio, la rebelión y la lucha son “irracionales”, es decir, ocurren en el plano de las emociones y las actitudes: tienen índole *pasional*. De ahí que resulte más pertinente usar “deseo”.

poca dificultad y “sinuosidad” teóricas, Negri deja atrás la economía política de Marx, pero no su filosofía de la historia, que conserva plantándola sobre otras bases. La motivación psicológica de ambos autores es evidentemente la misma: encontrar un sentido a la historia y así explicar en qué *consiste* ésta. Marx lo hizo por medio de una ley científica; Negri siguió a éste hasta donde pudo y luego substituyó dicha ley por una “causa metafísica”: el cambio social explícitamente “divinizado”; con ella explica el nacimiento de las sucesivas sociedades históricas, así como su repetitiva caducidad.

La formalización de esta filosofía de la historia (que arranca en Hegel, claro, y antes que él en el cristianismo, aunque, como ya dijimos, sin un “fin de la historia”) llevará a Negri a plantear un “modelo” capaz de subsumir las distintas formas concretas de la contradicción en una sola polaridad abstracta y abarcadora: la oposición entre “poder constituyente”, es decir, la potencia creativa del cambio, y el “poder constituido” u orden establecido en cada periodo. De todo esto hablaremos en las siguientes páginas.

DEL "CAPITAL" MARXISTA AL "CAPITAL" SEGÚN NEGRI

En Marx, el “capital” es una relación económica desprovista de intencionalidad, objetiva, que relaciona distintos elementos participantes (la fuerza de trabajo, la maquinaria, los insumos) para producir, a través de la entrega de mercancías al mercado, un excedente que le sirve para reproducirse e incrementarse incesantemente. Es el eje del modo productivo que, por esto, se denomina “capitalista”.

El “capital” marxista es necesario, está determinado por cierto desarrollo de la producción humana; por tanto, la negatividad de la que termina cargándose teóricamente no tiene un origen político o ético, sino “técnico”: el capital es contradictorio en sí mismo, porque reúne “capital variable”, es decir, la fuerza de trabajo o “trabajo vivo”, con “capital constante”, infraestructura productiva o “trabajo muerto” (trabajo anterior que ha quedado depositado, ya inerte, en las máquinas); es decir, reúne una parte que genera valor y otra que supuestamente lo resta (la explicación puede encontrarse en el primer capítulo de este texto).

En esta contradicción reside su naturaleza inviable y, una vez que adquiere una escala suficiente, también reaccionaria. Que para Marx es lo determinante, es decir, que esta relación productiva no permita el avance de la historia. No así la consecuencia subjetiva que tiene, aunque también la señale en su obra, es decir, la “alienación” del trabajador: Éste produce más bienes de los que recibe y, por tanto, es explotado por el capitalista; además no puede hacerse de los bienes que produce y a mendo es sustituido por las máquinas que él mismo ha creado. Con lo que, en conjunto, no encuentra en su trabajo un medio de realización personal; por el contrario, su trabajo se erige en contra suyo y es la causa de su frustración.

Ahora bien, esta explicación pretende ser científica, pero muchos economistas la han considerado políticamente motivada.⁸ Marx no parte de la realidad, sino de un *a priori*: el proletario, con quien él se identifica, es el “demiurgo” de la sociedad contemporánea y de su esfuerzo brotan todos los bienes con que cuenta el mundo. De ahí la equivalencia absoluta que hace entre trabajo y valor. Se trata a la vez de un demiurgo encadenado. O, mejor, de un *Prometeo*, al que la lógica de funcionamiento del capital arranca una y otra vez el hígado que, de inmediato, vuelve a crecerle. El obrero genera el excedente que convierte al capital en eso que es: un medio de acumulación. Así enriquece a los capitalistas, pero se empobrece a sí mismo, se despoja de su fuerza de trabajo (su “hígado”) a cambio de las mercancías (comida, cama, techo) que le permiten

reponerse (vuelven a crecerle las entrañas que al día siguiente se le arrancarán de nuevo). Es por esto que el capital lo necesita. La fuerza de trabajo constituye otro insumo más, como las materias primas: también es una mercancía.

De este modo, el obrero es el demiurgo, pero al mismo tiempo la “cosa”, y esta doble condición causa su alienación. Aunque merecería que se lo divinice, en realidad se lo trata como a un objeto para “usar y tirar”.

Tal es la crítica ético-política que el “joven Marx” concibió al pasar por el hegelianismo de izquierda y mientras comenzaba a estudiar el socialismo de su época.⁹ Una crítica que es sugestivamente similar a la que posteriormente tantos filósofos y sociólogos esgrimirían en contra de la “modernidad”, es decir, en contra la sociedad basada en el uso intensivo (la tecnología) y extensivo (la burocratización) de la *razón instrumental* (cálculo de los medios más adecuados para la obtención de determinados fines), el tipo de pensamiento más propio de nuestra época.

También es la visión que después el “viejo” Marx recubriría con el formidable aparato empírico-deductivo de *El Capital*. Marx se sintió llamado a hacerlo (respaldar su intuición original buscando “leyes”) por influencia de la ideología de su siglo, el cientifismo, cuyo rigor y concreción lo habían atraído desde la temprana juventud, aunque su inteligencia estuviera dotada al mismo tiempo de poderosas facultades especulativas, las cuales le habían permitido hacerse hegeliano.¹⁰ De la mezcla de ambos enfoques surgió el pensamiento

8 Joan Robinson, *Ensayos sobre teoría del desarrollo*, 1962.

9 *Manuscritos económico-filosóficos*, 1844.

10 Berlin, op. cit.

político más potente de la historia, con la pretensión (que Marx se tomaba en serio), de ser una “política basada en la ciencia”, aunque como hemos visto en realidad fuera un relato científico que en última instancia se fundaba en un *a priori* político.

Pues bien, puede decirse que la labor de Negri comenzó por ahí: desenterrando este *a priori* debajo de la montaña de teoría económica que Marx le había puesto encima, es decir, haciendo explícito el fondo político-ideológico del análisis marxista del capital. Esta es la operación que más arriba hemos llamado *inversión*.

Para lograrlo, Negri abandonó el economicismo, esto también lo hemos visto, y así dejó atrás la teoría del valor (aunque sin propiamente refutarla), que se torna irrelevante cuando la contradicción motriz de la sociedad deja de ser económica. En adelante, el uso de esta teoría tendrá un propósito restringidamente retórico.

El “capital” de Negri, entonces, ya no se presenta como una relación productiva; más bien se convierte en una entidad política, un “sujeto” que sustituye a la burguesía, porque la *inversión* hace que la subjetividad política descienda de la superestructura a la estructura social o, lo que es lo mismo, subjetiviza la estructura. El “capital” de Negri, entonces, se identifica con el Estado y, en general, con la voluntad estratégica de los capitalistas.

Su acción es, primero que nada, superar la contradicción inherente del capital —en sentido marxista—, esto es, resolver (por medio de una mezcla de “guerra” y de “bienestar”) la amenaza que puede representar para él la liberación de la clase obrera (la “fuerza de producción” de luchas obreras).

En el capitalismo de los años sesenta, las nuevas características del “antagonismo proletario” (su creciente masificación y diversificación) niegan “al capitalismo cualquier posibilidad de transformar al trabajo necesario en salario y a la plusvalía (absoluta o relativa) en ganancia. Ciertamente, la ganancia y el salario continúan existiendo, pero lo hacen únicamente como cantidades reguladas por una relación de fuerzas [políticas]... Ahora tenemos una fuerza de trabajo que es social y subjetiva, que reconoce la partición de valor de la jornada laboral (horas destinadas a la reproducción y horas destinadas a la plusvalía) únicamente como un sistema de dominio que el capital puede o no imponer... Las condiciones para la extracción de plusvalía ahora se dan sólo bajo la forma de una relación social general”.¹¹

Formando parte de esta metamorfosis del capital en una *entidad* política, la nueva “fuerza de trabajo social y subjetiva” ya no puede “ser” capital, así sea la parte “variable” de éste, porque aun en dicho caso sería una “variable dependiente”. Negri cree que ya no hay forma de considerarla “una mercancía, el componente variable del dominio capitalista para la explotación”, como, sin embargo, hacía Marx. Para el italiano, en cambio, “la mercantilización de la fuerza de trabajo se ha convertido en una operación totalmente política”.

De este modo, la “cosa” debe volver a erguirse como el Prometeo encadenado; el obrero no es una mercancía, es decir, una consecuencia del proceso capitalista, sino la fuente de donde emana el movimiento entero del

¹¹ “Arqueología y proyecto: el obrero masa y el obrero social” (1982), en *Crisis de la política*, 2002.

cuerpo social. No sólo Prometeo, entonces, sino Sísifo, el que carga la piedra del capitalismo hasta la cima, tratando de que, esta vez, el capital no la empuje nuevamente hacia abajo.

Negri completa el paso de la “contradicción social” de la economía a la política así: “El capital tiene la forma y la sustancia de la ganancia, como un promedio, como un término medio de dominio; la fuerza de trabajo tiene la forma y la sustancia del salario: pero de ningún modo se puede decir que exista una ‘tasa natural’ entre ambos. En otras palabras, el mecanismo de transformación y mediación que caracteriza a la génesis marxiana de estos conceptos ha alcanzado el punto de su completa madurez. *La explotación consiste en el dominio*. Es violencia en contra del antagonismo de sujetos sociales que luchan por su liberación”.¹²

A partir de aquí, ya Negri *es* Negri. Al reducir la economía a la política, o mejor, la “explotación” al “dominio”, nuestro autor está en condiciones de abandonar el “discurso economizado” que antes le había sido característico. Aunque en sus obras posteriores no dejará de pensar que en última instancia su teoría se basa en Marx (llevado al “punto de su completa madurez”), será en todo caso del Marx enmendado por él de la manera que estamos viendo aquí. Un Marx para el cual el capital es “violencia [política] en contra del antagonismo de sujetos sociales que luchan por su liberación.”¹³

¹² Op. cit. Cursivas mías.

¹³ Op. cit.

DE LA CLASE OBRERA A LA “MULTITUD”

Un concepto de cierta relevancia en el proceso de revisión de Marx es el de “subsunción” (que en términos llanos significa la absorción de un elemento cualquiera dentro de una síntesis que lo incluye). En *El Capital* este concepto se usa para hablar de la participación del trabajo dentro del capital, un tipo de subsunción que, como hemos visto, Negri trata de “revertir”, a fin de separar al capital (ya convertido en “instancia política”) de su opuesto, la clase obrera, motor primordial del movimiento de la sociedad.

Pero la subsunción capitalista se extiende del mundo de la fábrica al resto de la sociedad, alineando todos los procesos económicos secundarios (circulación de mercancías, servicios de apoyo a la producción, capacitación, administración, etc.), y el conjunto de los procesos sociales (educación, política, cultura) con un solo objetivo: la producción y reproducción del capital. Así, el modo de producción capitalista es aquel en el que todo existe y funciona para hacer posible una determinada dinámica económica.

La “subsunción” ha dado lugar a un largo debate filológico y teórico. Por un lado ha sido interpretada

de la manera más evidente, es decir, la economicista; según esta versión, Marx pensaba la sociedad capitalista como un “bloque”, una estructura coherente y “sólida”, en la que, hegelianamente, “todo lo real es racional”, es decir, todo sirve al propósito supremo de alimentar al capital. Otros intérpretes, en cambio, han defendido lo contrario: que la subsunción permite aceptar la diversidad de la sociedad actual (en la que incluso perviven las formas pre-modernas de producción) y reconocerle entidad propia a los distintos “niveles” de la realidad social, de la economía a la religión, pasando por todas las categorías de actividad colectiva, sin al mismo tiempo perder de vista el sentido unitario; el, por llamarlo así, “contenido de clase” de todo este quehacer.

En el primer caso, el economicista, la subsunción es el mecanismo de homogeneización de la sociedad; en el segundo, un lazo que une los fragmentos de la contemporaneidad en una “red” que evita la dispersión, pero al mismo tiempo permite el flujo, la distinción, la coexistencia de distintas formas de actuar, en fin, el pluralismo social.

Con esta segunda definición de “subsunción”, el Negri de los primeros años ochenta puede explicar la emergencia de nuevos sujetos y mentalidades sociales, que en ese momento aumentaba la complejidad del capitalismo, sin necesidad de llegar a decir: “es que Marx no tenía idea de lo que hablaba”.

En ese entonces, el obrero industrial altamente capacitado que laboraba ocho o más horas había sido desplazado por lo que Negri llamó el “obrero-masa”, es decir, una población de trabajadores semi-calificados que, gra-

cias al aumento de la paga, podían emplearse *part time* en las factorías y al mismo tiempo trabajar en otras ocupaciones fuera de ellas. También había surgido la categoría “obrero-social”, que juntaba a los obreros tradicionales con la masa de empleados públicos y de servicios que había aparecido gracias al Estado del bienestar y a los cambios técnicos.¹⁴ En los hechos, el “obrero-social” equivale a la fuerza laboral en su integridad.

En los años 70, dice Negri, “la reconversión industrial tendía a orientar las inversiones hacia sectores externos a la esfera de la producción en masa. Esto llevó a ciertos sectores de la fuerza de trabajo que hasta entonces había sido relativamente marginales –tales como las mujeres, los jóvenes, nuevos estratos altamente cualificados, etc.– a ocupar un lugar central en la producción social total. Estos nuevos estratos tenían menos historia organizada detrás de ellos. El terreno de la confrontación comenzó a desplazarse desde la “fábrica” (en el sentido literal) hacia los mecanismos globales del mercado de trabajo, el gasto público, el salario social, la reproducción del proletariado y, en general, hacia una distribución del ingreso independiente de la remuneración por el trabajo”.¹⁵

Entonces, continúa Negri: “ocurrió un cambio en la subjetividad del movimiento, en su cultura y en su perspectiva hacia el futuro. Resumiendo, tuvo lugar un rechazo absoluto del laborismo de la tradición oficial de la clase obrera. Fueron desechadas las ideas de revolución como ‘toma del poder’ y una ‘dictadura del prole-

14 Op.cit.

15 “¿Te acuerdas de la revolución? – Propuesta para una interpretación del movimiento italiano de los setenta” (1983), en *Crisis de la política*, 2002.

tariado' en sus formas ortodoxas, junto con el bagaje residual de 'socialismo real' en Europa oriental, y cualquier proyecto de manejo alternativo del sistema.

“Respecto a los vínculos que habían existido dentro del movimiento post 68 entre los nuevos objetivos cualitativos y el viejo modelo de revolución comunista [algunos de los cuales hemos tratado de señalar hasta acá, en lo que concierne a Negri], éstos se hallaban ahora totalmente rotos. El poder era ahora visualizado como una fuerza enemiga extraña a la sociedad, que debía ser defendida de él, pero que no tenía ningún objeto tratar de ‘conquistar’ o ‘tomar’. Se trataba, más bien, de su reducción, de mantenerlo a distancia. La clave de esta nueva perspectiva era la afirmación del movimiento mismo como una ‘sociedad alternativa’, con su riqueza de comunicación, libre creatividad productiva, propia fuerza vital. Conquistar y controlar sus ‘propios espacios’ —ésta se convirtió en la nueva forma de lucha de los nuevos ‘sujetos sociales’—. El trabajo asalariado ya no era considerado como el terreno de la socialización y el punto de referencia de las masas. Ahora era visto sólo en un sentido episódico, como algo contingente y de valor negativo.

“El movimiento feminista, con sus prácticas de comunalismo y separatismo, su crítica de la política y las articulaciones sociales del poder, su profunda desconfianza en cualquier forma de ‘representación general’ de las necesidades y los deseos, su ‘amor a las diferencias’, debe ser visto como la forma arquetípica de esta nueva fase del movimiento...

“De allí en adelante se hace imposible considerar al movimiento de izquierda como un ‘árbol de fami-

lia’ (¡a menos que nos estemos refiriendo a una familia en crisis!). La nueva subjetividad del movimiento era totalmente extraña al movimiento obrero oficial. Su lenguaje y sus objetivos ya no tenían una base común. La categoría misma de ‘extremismo’ ya no explicaba nada. Uno sólo puede ser ‘extremista’ *en relación con* algo similar: pero esta similitud, estos puntos de referencia comunes estaban desapareciendo rápidamente.”

Ésta era la situación que llevó a algunos grupos confundidos a tratar de reasumir el “control” de la lucha política por medios militares, organizando un grupo (las Brigadas Rojas) que cometió diversos actos terroristas y llevó a la izquierda italiana a la derrota, facilitando una oleada represiva estatal que, entre otras cosas, encerró a Negri en la cárcel.

Ya en este momento éste consideraba los nuevos sujetos y mentalidades sociales como parte de una sola lucha, es decir, los agrupaba dentro del mismo (y nuevo) “antagonismo social al capital” gracias al mecanismo de “subsunción” que hemos explicado, el cual atornilla todas las estructuras sociales a un mismo “perno”: el capital.

Afuera de la “zona de influencia” del determinismo económico, Negri ya no tiene que suponer, como los marxistas ortodoxos, que la lucha de los grupos sociales depende de su papel en la producción y, por tanto, las jerarquías y las inclinaciones políticas se hallan predefinidas. Puede “llegar a pensar” lo inmediatamente evidente para cualquier un politólogo de fuera del marxismo, esto es, que grupos de toda clase (de “todas las clases”) puede ser igualmente efectivos para desestabilizar el orden social, sin que esta efectividad esté de

antemano señalada por determinadas condiciones de producción; o “llegar a pensar” que la vanguardia de las luchas puede ser rotativa e intercambiable, en función de la actividad e influencia de cada grupo social, y no del papel que le asigna una sociología.

¿Qué es el “obrero-social”, con sus diversas formas de inserción en el proceso productivo, sus distintos intereses económicos, y sus múltiples subjetividades (jóvenes, mujeres y empleados que repudian profundamente el sueño leninista de una sociedad organizada como una fábrica), sino el *movimiento trabajador en su conjunto*, plural, heterogéneo, pero al mismo tiempo una suerte de “haz” amarrado –mediante la subsunción– por el lazo del capital? Tenemos entonces que del “obrero social” a la “multitud” sólo hay una distancia nominal, que Negri apuraría poco después, cuando, todavía en prisión, se pusiera a estudiar a Maquiavelo y a Spinoza.

LA “METAFÍSICA DE LA NEGATIVIDAD”

Los nuevos rasgos del movimiento obrero italiano descritos por Negri en el anterior capítulo responden, como él mismo explica, al proceso de transformación del capitalismo europeo bajo el influjo “Estado del bienestar” y a una reorientación de “la subjetividad” a partir del “Mayo del 68” francés. Entonces se hace patente el malestar con la sociedad moderna en sus dos versiones: tanto el capitalismo “de casa” como el “socialismo real” del extranjero (pues durante las dos décadas anteriores esta supuesta alternativa a la sociedad mercantil se había revelado más opresora que ésta).

Ciertamente, el “giro” que implica el marxismo occidental respecto al estalinismo –y por tanto el viraje de Negri– reflejó estos cambios en la sensibilidad política. Negri siempre parece muy pendiente de las modificaciones del ambiente, lo que no puede sorprendernos. La importancia que su obra le concede a la creatividad de las masas la condena al *seguidismo* (aunque éste se justifique como “política materialista”, es decir, política que se basa en la realidad y no en los conceptos). Por esto cada vicisitud de las luchas populares deja alguna huella en ella y, simétricamente, con el paso del tiempo se va tor-

nando más y más formalista, esto es, de un nivel de abstracción tal que todos los movimientos históricos, sin importar su naturaleza, pueden “entrar” en ella.

Como sea, lo importante aquí es el tránsito de la “política contra el capital” a la “política contra la modernidad”. Y modernidad significa “Europa”, por lo que en el fondo estamos de hablando del proceso que, comenzado en los cincuenta con Levi-Strauss, definió al “eurocentrismo” como principal blanco del ataque político.

“Eurocentrismo” es el rótulo con el cual se clasifica el aspecto universalista y avasallador de las ideologías europeas: la ilustración, el fascismo y el comunismo: tres grandes intentos de dominar la sociedad industrial y su torbellino de cambios sociales a fin de conducirlos, lo quiera la gente o no, hacia un fin pre-meditado por la *razón*.

Para algunos autores, el tránsito del anti-capitalismo al anti-modernismo implicó también el paso de una filosofía inspirada en Marx a otra basada en Heidegger.¹⁶ Sin embargo, quizá sea más justo decir que requirió simultáneamente de dos operaciones intelectuales: primero, el florecimiento del heideggerismo que ya se ha mencionado; y segundo, el despojamiento del marxismo de su “contenido positivo” (o, con más precisión, de su *positivismo*); la remisión de Marx a su juventud y, en consecuencia, la remisión de su teoría a una crítica filosófico-ética de la modernidad industrial.¹⁷

El lector dirá: “bueno, ¿no es justamente esto lo que Negri hizo?”, y tendrá razón. Sin embargo, no conviene perder de vista la clave política del trabajo de éste, que

lo lleva a conservar, aunque plantado sobre otros fundamentos, el sentido constructivo y por tanto *teleológico* de la teoría crítica de la modernidad (lo explicaremos más adelante).

En todo caso, el de Negri no es el talante principal de los años 70 y 80, el periodo en que se forja el tipo de pensamiento que, abrevando principalmente en el idealismo alemán (el irracionalismo de los románticos, el “Marx joven”, los vitalistas, los hermenéuticos, los fenomenólogos, Heidegger, etc.), remataría en el *pos-modernismo*.

Esta corriente intenta justificar y explicar una actitud básica de la vida contemporánea: el rechazo a la sociedad moderna y sus atributos; a saber: su “frío” racionalismo, el predominio del “pensamiento del cálculo” (que es como Heidegger llama a la “razón instrumental”), el capitalismo, el consumismo y el despilfarro, su anti-tradicionalismo, la negación de la diferencia de las aras del universalismo, la desigualdad socio-económica, la “rapidez”, etc.

Heidegger llama a este conjunto de realidades y problemas: “mundo de la técnica”, y hace que el mismo nazca de un momento particularmente importante en la historia de la filosofía, el momento en que Descartes anula todo el saber anterior (inclusive el estudio del ser) y vuelve a fundar el conocimiento sobre un único fundamento: el yo, el individuo, el ente que piensa, el ser que concluye que *existe* de su capacidad de conocer y, por tanto, de hacer ciencia... y por eso se proyecta sobre el mundo de un modo siempre técnico y científico, tratando de adecuar la existencia a su razón (deformándola, descomplejizándola, esquematizándola, qui-

16 Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, 1988.

17 Por ejemplo, la Escuela de Frankfurt y Marshall Berman.

tándole el misterio) y, al mismo tiempo, modelando la existencia con su razón: una actitud que se ubica en el origen de fenómenos aparentemente tan diferentes como el imperialismo, la burocratización de la cotidianidad, la destrucción de la naturaleza, la desaparición de las culturas originarias, la cultura de masas, la pérdida colectiva de valores, el hedonismo, la angustia e incertidumbre frente al futuro (puesto que éste se halla sujeto a los constantes cambios impuestos por la razón en su despliegue)...

Para Heidegger el cartesianismo patentiza una actitud que se extiende a lo largo de la historia de la filosofía y se ramifica en casi todas las corrientes que le son coetáneas: el “olvido del ser” (de la vida, tal como es; y de ella se puede decir poco más que lo siguiente: que es) y, simultáneamente, la obsesión por el “sujeto”, la obsesión por el hombre que (pensando, siempre pensando, pero de manera instrumental) sustituye el mundo por el “mundo de la técnica” (de lo cual es un síntoma la filosofía racionalista y humanista, y en general toda filosofía que busca, encuentra y empodera a un “sujeto”).

Por tanto, para Heidegger la modernidad está cargada de negatividad en la medida en que entraña la falta más grave, la que ya nos ha perdido o amenaza con perdernos, que es “el olvido del ser”.

¿Hay solución para esto? Como es muy conocido, Heidegger militó en el nazismo hasta los años 40 y al parecer entonces creyó que esta corriente domeñaría el “mundo de la técnica”, posibilitaría la deconstrucción del “sujeto cartesiano” u hombre moderno, y permitiría así la reconciliación del ser con el ser. En efecto, su filosofía

puede relacionarse con el ideal nacionalsocialista de afianzamiento de la comunidad en el territorio patrio, sobre la base de la solidaridad, la conservación de la tradición y la defensa de la identidad. Sin embargo, al mismo tiempo es distinta del nazismo, en cuanto propone un vuelco hacia la naturaleza, hacia la simplicidad, hacia la fe (vuelco con el potencial de proporcionar cierta certidumbre sobre lo que pasó y pasará, de regular el movimiento del mundo conforme a un ritmo pausado y seguro, tal vez menos productivo pero sin duda restaurador)...

Sumando lo uno y restando lo otro, de todas formas pocas adhesiones políticas son más paradójicas que el compromiso de Heidegger con el nazismo, es decir, con el movimiento que produjo, no necesitamos decirlo, uno de los más violentos e inhumanos intentos de extender el dominio del “mundo de la técnica” sobre el mundo, aunque lo hiciera –y esto explica la paradoja– en nombre de valores antimodernistas. Hitler usó las contribuciones de la modernidad (la tecnología, la precisión en el trabajo; la exaltación de la eficiencia, la fuerza y el éxito por encima del sentimiento y la empatía; el cambio incesante que termina alterando la psicología de todos; la disolución de los lazos antiguos, primero, y de los lazos en general, después; la mutabilidad de los valores, etc.), todo esto trató de orientarlo en contra de la propia modernidad. De ahí los resultados monstruosos que obtuvo...

Luego de la decepción nazi, Heidegger se cuidaría mucho de darle cualquier contenido práctico a su pensamiento, que así se limitará a mostrar, de forma brillantemente filosófica, el callejón sin salida al que conduce la modernidad.

Esta visión se tradujo, en el terreno de la historia de las ideas, en una muy difundida aversión al humanismo (entendido como confianza en el hombre y en su capacidad de crearse un hábitat propio por medio de la aplicación de ciertos principios racionales universales) y a los “sujetos sociales”, considerados como otras tantas recaídas en el “mundo de la técnica”, es decir, como artefactos teóricos al servicio del dominio avasallador de los arrogantes sobre la grandiosidad inocente de la vida.

Así es como en los setenta y ochenta surgió, a partir de Heidegger (y del “Marx joven”), y sobre todo en Francia, un “bloque filosófico” anti-moderno (o “posmoderno”), en el que se incluye a filósofos que en realidad son muy distintos entre sí (Foucault, Derrida, Deleuze), pero que comparten un mismo espacio intelectual, *afuera* del mundo moderno (aunque sus autores no puedan evitar, claro está, vivir dentro de él). Un espacio desde donde es posible negar la modernidad de una manera persuasiva y radical. Al mismo tiempo, estos filósofos no intentan ni necesitan intentar reconstruir o reorientar lo existente (lo cual sería paradójico, ya que implicaría usar la modernidad en contra suyo, algo que como ya hemos dicho condujo a la locura nazi).

Llegamos así, después de un largo camino que nos ha ido alejando de Marx, a una filosofía que ya no ve a la sociedad como un sistema *analógico*, en el que la esfera “superestructural” refleja las determinaciones de la estructura económica, sino como un sistema *digital*, en el que todo: las ideas, la ciencia, los estilos de vida, las relaciones humanas, la producción, todo surge de la organización disímil de los mismos ele-

mentos comunes, de modo que hoy día el consumismo, por ejemplo, que remite a una cantidad de hechos culturales, psicológicos y morales, forma sin embargo parte fundamental de la estructura económica. En esta sociedad digital la “necesidad” ya no está asociada a la “materialidad”, como en Marx. Lo no material también se inviste de un carácter de necesidad: no se requiere meter al hombre a una jaula para convertirlo en prisionero; en más eficiente apresararlo dentro del espejismo de la libertad moderna.

Para los pensadores posmodernos la sociedad de hoy, por su racionalidad burocrática y tecnológica, su enorme capacidad de producción ya no sólo de mercancías sino de las condiciones mismas de la vida, *deshumaniza a la humanidad*, es decir, le arrebató la posibilidad de decidir libremente, la somete al yugo de lo dado, de lo previamente determinado por el poder, el cual se reproduce vigilando y sancionando los comportamientos y pensamientos antagónicos. Por eso el hombre, aplastado bajo el peso de las estructuras, las instituciones y las racionalidades de la modernidad, pierde o no llega a adquirir nunca la condición de “sujeto” que le atribuyen las filosofías modernas. Como acabamos de ver, estas filosofías se lo figuran como la conciencia que conoce y manipula al ser y por ese medio lo domina, pero en realidad el hombre es un ente entre otros, arrollado por el flujo del ser. Su papel como sujeto —y no como objeto de una realidad que lo trasciende— es la gran (y falsa) ilusión del humanismo.

Negri coincide con estos autores en que “el legado de la modernidad es un legado de guerras fratricidas, de un ‘desarrollo’ devastador, una ‘civilización’ cruel y

una violencia nunca antes imaginada”.¹⁸ Sin embargo, no quiere “seguir a los filósofos ‘trágicos’ de Europa, de Schopenhauer a Heidegger, quienes transformaron estas destrucciones reales en narrativas metafísicas sobre la negatividad del ser, como si estas tragedias auténticas fueran meramente una ilusión o, más bien, ¡nuestro destino último!”¹⁹. A diferencia de los posmodernos que no aspiran a salir del ámbito académico, el propósito de Negri es teorizar la política y esto lo lleva a rechazar “la metafísica de la negatividad”, dado que es imposible hacer política sobre la pura negatividad.

Tampoco aprueba completamente la visión, que por ejemplo se encuentra en la obra de Foucault, de la sociedad “antihumanista” de puras relaciones, estructuras y procesos, pues aquélla no admite la presencia de lo propiamente social, que justamente proviene de los sujetos. El “mundo de la técnica”, la “sociedad de consumo”, la “biopolítica” de los que hablan los antimodernos son otras tantas manifestaciones del “poder constituido”, que es la fórmula que Negri prefiere usar. Pero cuando no se las ve como fuentes de diferentes formas de contra-poder o de “poder constituyente”, entonces son categorías incompletas, “sin intención”, a las que les basta *ser*.

Estas categorías poseen una gran plasticidad y elegancia teóricas, y son muy útiles para criticar la modernidad.²⁰ Sin embargo, dice Negri,²¹ si uno recu-

rre a ellas acriticamente al final no sabe bien de qué está hablando. Su alcance es tan amplio, erradican la libertad tan de raíz, que al cabo no admiten ya ninguna distinción (un burgués lleno de dinero se halla tan atrapado por la “unidimensionalidad” moderna como un campesino analfabeto) y por tanto imposibilitan la práctica política.

Hay que abrirle un espacio a la libertad, entonces, para que la política sea factible. Y la libertad trae consigo el renacimiento del sujeto. De un sujeto que no sea mero juego de fuerzas impersonales o, mejor, transpersonales. De un sujeto que, por el contrario, sea capaz de deshacer y rehacer las relaciones en las que actúa; que no sólo soporte la violencia de modernidad, sino que pueda resistirla y transformarla. Este sujeto es para Negri “la multitud”, es decir, la legión de los pobres y los excluidos, la cohorte de los sometidos en todos los campos –en la ley, en la sociedad y en la vida cotidiana– al poder constituido.

18 *Imperio*, con Michael Hardt, 2000.

19 Op.cit.

20 Porque en realidad son sinónimos de ella; si los hombres no pueden zafarse del “mundo de la técnica” o de la “biopolítica”, o lo que fuera, es porque estos términos hablan en realidad de la modernidad, y ésta, como es lógico, no sólo envuelve a los modernos, sino que los constituye: las personas llevan la modernidad consigo, ésta no puede ni nunca podrá ser realmente “exterior” a ellas.

21 Op. cit.

LA APELACIÓN A SPINOZA: EL PODER CONSTITUYENTE

El Negri maduro (es decir, el de las tres últimas décadas) abandona el neomarxismo y se hace “posmarxista”. Esto significa que se querella contra la “ilustración dialéctica”, puesto que es una de las expresiones del mismo racionalismo en el que se funda la sociedad moderna y sus múltiples desdichas. El racionalismo, escribe Negri,²² pretende fijar el significado de la historia: desconoce la *inmanencia* de ésta, es decir, su íntima capacidad de hacerse y rehacerse con independencia de cualquier condicionamiento preestablecido y externo. Al intentar racionalizar la historia, toda ilustración –inclusive la ilustración hegeliano-marxista– le impone una vez más *lo trascendente*, que supuestamente había sido eliminado con la expulsión de la religión. Lo único que cambia es la fuente de la trascendencia. Si antes ésta venía de Dios, que trazaba los caminos históricos, ahora resulta de una determinada *epísteme controladora* (por ejemplo, la dialéctica), la cual mediatiza la vitalidad creadora del hombre.

22 Op. cit.

Hoy lo trascendente se impone en los “relatos” históricos que articulan y dan significado a los acontecimientos y su dinámica. En consecuencia es necesario abandonar estos relatos para siempre, ponerse radicalmente en contra del racionalismo.

Ahora bien, ¿cómo hacer esto (que es hacerse posmoderno) sin caer al mismo tiempo en la “metafísica de la negatividad” de la que ya hemos hablado? Negri necesita fundar su posmodernismo en una filosofía que no sea “antisocialista” como la de Heidegger, ni pesimista como la de Foucault, una filosofía que recupere la fe en el hombre que caracterizaba a los ilustrados, pero sin derivarla de la condición racional de éste (*irracionalista*, por tanto, pero no *nihilista*). Una filosofía que sea positiva, aunque de una positividad “inmanente”, es decir, indiferente a las teorías preestablecidas y abierta al presente y a la acción; una filosofía que confíe en el progreso, pero no porque admita alguna clase de crecimiento acumulativo de la economía, la cultura o el conocimiento, y en cambio se base en la ruptura y transgresión; una filosofía, en fin, que piense “materialistamente” a partir del flujo del ser, de la constatación del *cambio* en todos los momentos de la historia, y por tanto de su condición de causa no causada a su vez; y que refleje la dinámica “incansable” de este proceso, denunciando todo aquello que lo impide, es decir, todo lo que fuerza, con el lenguaje de la ciencia y la presión del aparato burocrático-institucional, lo que fluye naturalmente, está vivo y por tanto es capaz de fecundar-destruir-revolucionar aquello que encuentra a su paso.

Negri encuentra esta filosofía en una fuente sorprendente: Baruch Spinoza, a quien normalmente se consi-

dera uno de los padres del individualismo, una actitud moderna si las hay (el hombre tiene derecho a desear y realizar su propia vida, respetando a los demás, llegando a un “contrato” con ellos, pero sin necesidad de sacrificarse por la comunidad). Pues bien, Negri hace una lectura *colectivista* de este filósofo del siglo XVII.²³ Esta lectura ha sido desautorizada por una serie de especialistas; esto, sin embargo, tiene poca importancia, puesto que la de Negri es una obra política y no filológica, así que no importa si se basa en un Spinoza verdadero o uno inventado *ad hoc*.

Según Negri, Spinoza se anticipó genialmente a la posmodernidad, se ubicó muy tempranamente “más allá de la modernidad”, en un sitio que, sin embargo, no es de negatividad y rechazo puros.

Como se sabe, el filósofo de Ámsterdam parte de lo siguiente: *todo lo que es, trata de perpetuar su propio ser*. Esto significa que quiere seguir existiendo. Pero en ese caso la existencia es una actividad, y el ser una “potencia” que quiere realizarse. Todo ser tiene el proyecto de seguir siendo, de convertir su potencial en realidad.

Sobre esta base, Spinoza puede plantear una ética de la acción, que encuentra su impulso en el *deseo* y su sentido en el *amor*. Ser, en definitiva, es tratar de consumir nuestra potencia por amor (inclusive por *amor propio*). Y aquí hay que recordar que el amor para Spinoza es la alegría, sumada al conocimiento de su causa.

Aplicando esto a la sociedad, Negri afirma que la conservación de ésta le exige realizar su potencia

²³ Spinoza y nosotros, 2010.

transformadora; sólo que éste es un proceso que no cesa nunca, como no cesa el deseo. La sociedad *no puede dejar de cambiar*, todo intento en este sentido es opresivo, “racionalista”, es decir, apunta a imponer una determinada “trascendencia” (un orden y un plan) sobre el deseo inmanente (que no necesita justificación, que es causa no causada a su vez) del cuerpo social; un deseo de mañana, de innovación, una *inclinación natural a lo nuevo* que no quiere aquietarse sino exaltarse, puesto que no acepta la vida sin amor (sin alegría).

Negri llega a decir que la búsqueda constante del cambio es “divina”. Inventa así una suerte de “metafísica de la positividad” del ser.²⁴ No importa cuántas sociedades se organicen, institucionalicen y prosperen, siempre formarán el “poder constituido”, es decir, serán una cristalización de las luchas que los hombres libraron en el pasado para crear estas sociedades. Ahora bien, una cristalización significa una *inmovilización*, una petrificación de la vida fluyente en formas fijas, que las personas que nacen dentro de ellas reciben como herencia y como coerción: estas formas constituidas son el peso de los muertos que amenaza con aplastar a los vivos.

Por eso el poder constituido resulta siempre opresivo, conservador, mojigato, mientras que el *deseo* de la sociedad, su creatividad, su capacidad de fecundación y de variación por medio de la ruptura y el sacudimiento (como el lector habrá notado, hay un indisimulado erotismo en esta narración), todo esto es “poder constitu-

24 *El poder constituyente*, 1993

yente”, que es la potencia (la misión por realizar) del nuevo sujeto social revolucionario: la *multitud*.

Tenemos así una nueva filosofía de la historia, que permite explicar el acontecer social, desde el inicio de los tiempos hasta la actualidad, como una lucha constante e inagotable entre poder constituyente y poder constitutivo, dos categorías que van mutando de aspecto en distintos momentos, pero que en ningún caso dejan de encarnar el “bien” y el “mal” (claro que Negri no dice esto último).

Dicho sea de paso: esta encarnación de la vieja lucha de contrarios en dos conceptos propios de la filosofía *jurídica* indica muy bien la trayectoria teórica que hemos retratado aquí: la *desmaterialización* del pensamiento radical.

Por supuesto, sólo admitir la posibilidad de una “filosofía de la historia” implica una incompatibilidad con el heideggerismo. Además Negri llega más lejos: señala que ésta es “teleológica”,²⁵ es decir, orientada hacia el futuro, constructiva: el “cambio” que para él es la condición permanente de la sociedad no es errático, azaroso, idiota, sino que tiene cierto sentido, aunque éste no esté determinado *a priori* por la razón de nadie, ni siquiera por la razón dialéctica de Marx, sino que esté *abierto* a las decisiones de la multitud.

Esta concesión a la teleología es una recaída en la ilustración y, propiamente hablando, saca a Negri del posmodernismo. Pero resulta fundamental para la arquitectura teórica de esta obra, porque nadie puede desear tanto el cambio (al punto de volverlo equivalente al

25 *Imperio*.

deseo corporal y amoroso), sin pensar que *éste será para mejor*. Y por tanto, sin concederse la facultad (muy poco posmoderna) de discernir qué es mejor y qué peor, algo que exige definir que algunas cosas están al comienzo y abajo, y otras están después y arriba, es decir, que exige la construcción de un relato histórico. Un relato, además, *progresista*, aunque lo que se despliegue sobre el plano ascendente de la historia ya no sea la razón, la trayectoria del *cogito* desde la duda metódica hasta la omnisciencia arrogante de la modernidad, sino el *deseo* de una multitud que se hace cada vez más astuta, más generosa, más poderosa, hasta llegar a ser omnipotente. La teleología negriana cambia así el fin vislumbrado en el horizonte de la aventura humana: ya no es la “omnisciencia” de un sujeto abstracto, el hombre, sino la “omnipotencia” de un sujeto concreto y plural, la multitud.

BEMOLES DE UNA FILOSOFÍA TELEOLÓGICA

En su libro más importante, *Imperio*, escrito con Michael Hardt, Negri señala que en su fase actual, que llama “imperio”, el capitalismo es “mejor” que en su fase imperialista, así como Marx consideró “mejor” el capitalismo de su época respecto los modos de producción anteriores. Ergo, la sociedad moderna avanza, aunque sea a pesar de sus capas superiores, que sólo se mueven para adaptarse a la presión que surge desde abajo, de las capas más profundas y dinámicas de la humanidad. Puede esperarse, por tanto, que lo que venga en el futuro, si éste proceso sigue desarrollándose, sea también “mejor”. La historia tiene (¿un?) sentido.

Pero como hemos dicho, Negri no sostiene que este “mejor” esté previamente diseñado, como creía Marx. El futuro no se puede inferir “científicamente” de las condiciones existentes actualmente, como pensaba éste. No tendrá tales o cuales características ya determinadas por la teoría, sino que dependerá de la creatividad humana.

De este modo, la justificación de la revolución actual pasa a un plano completamente diferente. Ya no se necesita unos argumentos económicos que la hagan necesaria,

argumentos que siempre podrían discutirse, sino de confiar en la tendencia metafísica de los hombres a criticar lo dado, para rechazar su injusticia e imperfección, y a imaginar y construir otros mundos posibles.

Este es el significado del llamamiento de Negri a elaborar una “teleología materialista”: “teleología” porque supone un “fin” al que propender, el cual le da sentido a lo ya realizado, y “materialista” porque ese fin no se deriva de una teorización sobre la realidad, introducida como cuestión previa (según creyó el marxismo vulgar, cayendo así en el mismo idealismo que decía combatir); porque no es el resultado de una prescripción; porque es una *producción* impredecible, cambiante y siempre fresca de las luchas populares.

Las ventajas metodológicas de esta “teología materialista” respecto a la apuesta mucho más fuerte de Marx son indudables. La voluntaria abstención de proponer un modelo de futuro libra a esta “utopía” de la ingenuidad y la arbitrariedad que caracterizaron a sus precedentes del siglo XIX. La protege también de cualquier contrastación, sea ésta empírica o teórica. No importa lo que suceda, esto siempre podrá atribuirse a la rebeldía contra el orden establecido, y a la defensa de este orden. Luchas tan distintas como las que se menciona en *Imperio*, desde el anticolonialismo de los países periféricos hasta la irrupción de las identidades étnicas y sexuales en el primer mundo, siempre podrán considerarse parte de un mismo malestar y una misma inquietud. En este nivel de generalidad lo único que se constata (y se constata como algo único) es la presencia del odio social, el ubicuo choque de intereses, la lucha entre clases y grupos.

Pese a estas ventajas, “teleología” implica siempre “historicismo”, es decir la noción de que la historia, antes que un resultado de la libertad humana, es *la vía de su liberación*, pues propende necesariamente hacia lo superior.²⁶ Para creer esto, por supuesto, primero debe admitirse la posibilidad de jerarquizar las épocas y las sociedades, algo que, como ya hemos visto, Negri no teme hacer.

Hay entonces una lucha entre el “bien” y el “mal” que, en la historia, se resuelve a favor del bien; no *automáticamente*, pues es necesario actuar para lograrlo, pero sí *inevitablemente*, porque la historia apunta en este sentido. Aquí tómese en cuenta que “sentido” implica “final” (*telos*).

Así que, aunque su adhesión al posmodernismo permite a Negri superar el historicismo positivista, basado en “leyes de la historia”, la nueva teleología que evoca lo conduce directamente a otro tipo de historicismo, que podríamos llamar *hermenéutico*, pues busca la realización de un *sentido no científico* (“irracionalista”) en la historia. En cualquier caso, lo cierto es que aquello que se presentó como una oposición a los “relatos históricos” no deja de ser en sí mismo un relato histórico.

Sin embargo, es cierto que Negri admite *varios* fines para la historia, puesto que éstos surgen de ella misma y no de la intuición, como las utopías de los ilustrados, ni de la revelación, como la “ciudad de Dios” de San Agustín, ni de “leyes de la historia”, como el comunismo de Marx.

Sin duda el “historicismo” de Negri es menos crudo que el de Marx, pero sigue siendo contrario a la libertad

26 Karl Popper, *La miseria del historicismo*, 1944-45.

humana porque sostiene que la historia va de lo inferior a lo superior. Y que lo hace movida por una contradicción y lucha entre fuerzas positivas, vitales, que buscan el parto de lo nuevo, y fuerzas negativas, tanatológicas, que se aferran a lo viejo. Y, entonces, nuestra única opción es actuar en consecuencia: apoyar la tendencia progresista y así acelerar su cumplimiento, u oponerse a ella y retrasar lo que sin embargo tendrá que ocurrir. Ponernos en un lado u otro del esquema binario, de la lucha de contrarios. La libertad individual se circunscribe a esta alternativa.

Veámoslo con un par de citas:²⁷ “El emblema del imperio austrohúngaro, un águila de dos cabezas, podría resultar una representación inicial adecuada de la forma contemporánea del imperio. Pero, mientras en el emblema anterior las dos cabezas miraban hacia fuera, para designar la relativa autonomía y la coexistencia de pacífica de los territorios respectivos, en nuestro caso las dos cabezas deberían colocarse frente a frente, atacándose una a la otra”.

La primera cabeza de águila, según Negri, es “la maquinaria del dominio imperial” que, como veremos, tiene alcances jurídicos, económicos, políticos e, incluso más que eso, “biopolíticos”, es decir, totales. Y la otra cabeza son las fuerzas que desde abajo luchan contra la maquinaria ubicua y polimorfa del imperio, fuerzas para la que Negri tiene, ya lo sabemos, el feliz nombre de “multitud”. Estos son los dos polos enfrentados.

Observemos ahora cómo funciona la polaridad de Negri: “En una perspectiva, el imperio se eleva clara-

mente por encima de la multitud y la somete al dominio de su maquinaria que todo lo abarca, como un nuevo Leviatán. No obstante, en otra perspectiva, la de la productividad y la creatividad sociales, en lo que hemos llamado la perspectiva ontológica, la jerarquía se invierte. La multitud es la auténtica fuerza productiva de nuestro mundo social, en tanto que el imperio es un mero aparato de captura que vive a costa de la vitalidad de los pueblos, como diría Marx, un régimen vampiro de trabajo muerto acumulado que sólo sobrevive chupando la sangre del vivo.”

De un lado, el Leviatán, el monstruo. Del otro, la vitalidad de los pueblos. De un lado, los vampiros; del otro, los vivos que deben entregar su sangre para alimentarlos. Las resonancias míticas de este discurso son evidentes. Negri lo resume en una sola frase cinematográfica: “La multitud contra el imperio”. Tal es, para él, la nueva lucha entre el bien y el mal.

Para el pensamiento no historicista, en cambio, el final de la historia (y su finalidad) resultan totalmente *opacos*, porque la cadena de causalidad que opera en el mundo natural –y de cuya implacabilidad no cabe dudar– queda interrumpida en el mundo social, sufre allí un “cortocircuito” que es el resultado de la intervención humana. La forma del porvenir, entonces, no obedece a la batalla dialéctica entre dos grandes fuerzas opuestas, sino a los cambios que se efectúan en una infinidad de escenarios dispersos. No es “esto” o “aquello”, sino “esto y aquello”; no exige la victoria de lo uno sobre lo otro, sino su coexistencia; no surge por medio de revoluciones holistas sino de reformas continuas.

²⁷ Imperio.

"IMPERIO" VS "MULTITUD"

Negri y Hard no sólo creen que la modernidad puede ser superada, sino que ya lo ha sido; ha sido sustituida –y para bien– por una nueva realidad social que llaman “imperio”. Los autores citados contraponen este imperio a uno de los ingredientes fundamentales de la modernidad –entendida como barbarie–, esto es, al *nacionalismo*. Veamos: “Si el Estado-nación moderno que sirvió como condición ineludible para la dominación imperialista e innumerables guerras está desapareciendo del escenario mundial, ¡de buenas nos libramos! Debemos quitarnos de encima cualquier extraviada nostalgia por la *belle époque* de la modernidad.”²⁸

Como se ve, Negri y Hard también “recuerdan” de su marxismo original una de las mayores virtudes de esta corriente de pensamiento: su internacionalismo. Así se mueven a contrapelo de la izquierda actual, que por lo general lucha contra el capitalismo global desde el Estado nacional (es nacionalista), o desde la identidad y la cultura locales (es indianista y ecologista). “Hoy –dicen–, el silogismo que opera en el interior de

²⁸ Op. cit.

las diversas formas de estrategia izquierdista ‘local’ parece ser por completo reactivo: si la dominación capitalista se hace aún más global, nuestra manera de resistir a ella debe ser, pues, defender lo local y construir barreras para detener los flujos acelerados del capital. Desde esta perspectiva, la globalización real del capital y la constitución del imperio deben considerarse signos de despojo y derrota. No obstante, insistimos en sostener que hoy esta posición localista –aunque admiramos y respetamos el espíritu de algunos de sus defensores– es falsa y además perjudicial.”²⁹

Frente al imperio mundial se erige un sujeto social también globalizado: la “multitud”, que como ya hemos visto articula todas las luchas y todos los movimientos en una sola corriente de rebelión y reconstitución social. Su eje dinámico es el *amor* y, por tanto, su capacidad de articulación resulta infinita. Todo gesto en contra de la institucionalidad, en contra de “lo recibido”; toda resistencia a la opresión política y la explotación económica; todo gesto igualitario, que desordene el orden, que diga “sí” donde la sociedad dice “no”, o que diga “no” donde la ley dice “sí”; todo esto es “poder constituyente” y, por tanto el producto destellante de la multitud.

Ahora bien, la versatilidad del imperio y de la multitud puede ser teóricamente fascinante –lo que explica el poderoso atractivo que ejerce *Imperio* es que se trata de un libro capaz de relacionar todo con todo–, pero no es una virtud en el terreno de la práctica política. La fuerza de Negri se agota en la crítica a la sociedad contemporánea; su teoría es insuficiente para imaginar una alter-

29 Op. cit.

nativa realista. Más bien encomienda esta tarea a los movimientos sociales que batallan contra el imperio.

Entonces tenemos que, pese a sus esfuerzos por ser siempre un teórico político, el último Negri se detiene ante el umbral de la política práctica. Se conforma con la crítica al dominio del otro, sin establecer al mismo tiempo los presupuestos de su propio dominio.

Pues si hay que resistir, como plantean Negri y Hardt, la soberanía moderna, la cosificación de las personas dentro de la categoría “pueblo” y la subordinación del Estado-nación a las nuevas formas de soberanía imperial, en fin, todos los procesos de control político y económico que se producen en el plano mundial, entonces, es justo preguntarse: ¿qué se debe construir en su lugar?, ¿qué debe venir a continuación?, ¿será también esto que se haga “poder constituido”? Y así mismo: ¿cómo gobernar sin crear algún tipo de soberanía?, ¿cómo eludir la necesidad de un orden político?

Las evocaciones de Negri y Hardt a las asambleas y otras organizaciones multitudinarias creadas en las luchas sociales están lejos de resolver este problema. La evidencia indica que es fácil condenar al bolchevismo, es decir, al intento de una élite esclarecida de modelar las acciones de masas, pero es muy difícil sustituirlo en la práctica. Al final la posición de Negri recuerda la del anarquismo (aunque critique esta corriente con dureza) el cual, como se sabe, trataba de eliminar toda autoridad, incluso la propia, convirtiendo la emancipación: de un proceso político con todo lo que esto implica (jerarquías, líderes, luchas intestinas), en una experiencia de “conversión” de individuos y grupos.

También parece anarquista la despreocupación de la teoría negriana por el “poder constituido”, necesario para darle realidad a la sociedad. Si sólo existe la transformación, entonces sólo hay caos y, en ese ambiente, el dominio se define por la fuerza. Sin orden, la victoria es necesariamente de los más poderosos; en cambio, el orden es imprescindible para que *la política sea útil*; sin él ni siquiera es posible la transformación social, porque la jerarquía, la institución y la *postergación del deseo* se requieren incluso para organizar la más elemental concatenación de esfuerzos en pos de un objetivo común.

¿SIEMPRE DEBEMOS DESEAR EL CAMBIO?

Para plantear una crítica en los propios términos de Negri, mostraré que éste entiende el *deseo* de una forma que no es spinozista sino platónica. Recurriré para ello a un autor que no escribe sobre política, pero en cambio es un experto en Spinoza: André Comte-Sponville.

¿Qué entendemos por “buscar la felicidad”? se pregunta este filósofo.³⁰ Y contesta: si seguimos la doctrina platónica, *esperar lo que no se tiene*. Uno ama, dice Platón en *El banquete*, la mitad de uno mismo... perdida. Y, en efecto, así es como experimentamos el comienzo de una relación amorosa. Deseamos a la otra persona porque todavía no la hemos tomado; porque creemos que la felicidad reside en tener eso que aún se nos niega. Amamos, por tanto, sólo para poseer y recibir, únicamente en beneficio propio (*eros*).

Ahora bien, el problema de definir el deseo como “busca de lo que se carece” está en que, una vez que esto es obtenido (y no es tan infrecuente que logremos las cosas que nos proponemos), entonces dejamos de desear. Así lo han pensado muchos filósofos. En un segundo

³⁰ *La felicidad, desesperadamente*, 2009.

movimiento, cuando la relación amorosa ya se ha consumado, la frecuentación del objeto del deseo lleva a la desaparición del deseo y, por tanto, del amor y, en consecuencia, de la felicidad. O sea que primero nos causa infelicidad una *ausencia* y, luego, una *presencia rutinaria*. Para el platonismo, nos movemos pendularmente de la ansiedad al hastío; ergo, siempre somos desdichados. Así la felicidad debe buscarse en el campo de lo ultraterrenal, mientras que el mundo real resulta absurdo. Hay que tratar de ser felices entregándonos a alguna meta abstracta que nos garantice el carecer, que convierta el carecer en un estímulo perpetuamente motivador; puede tratarse de la remodelación de una realidad externa o una interna: la utopía o un perfeccionamiento espiritual que equivalga a aniquilar el cuerpo y sus demandas. En lugar de aceptar el mundo como es, esta visión trata de darle un “significado” (un ordenamiento abstracto, una racionalidad exterior, una trascendencia metafísica).

El camino a esta “felicidad” es siempre la *esperanza*. Esperar significa desear lo que no se puede (lo que no depende de nosotros, lo perfecto) o no se goza (la mujer del prójimo, nunca la que está a nuestro lado). Esperar es apostar por aquello de lo que no podemos saber, en lugar de tratar de saber lo más posible, para no tener que apostar.

En contra de todo este platonismo, Comte-Sponville recuerda la definición del amor de Spinoza: “la alegría, más el conocimiento de su causa exterior”. Amar para Spinoza es alegrarse por causa de alguien o algo. En este caso, por tanto, no se trata de una carencia, ni de poseer, recibir o beneficiarse, sino de todo lo contrario: el amor spinozista es aquel en el que hay que dar, respetar, permi-

tir (*filia*). Roland Barthes habla de lo mismo cuando menciona el “amar sin asir” y lo considera un atributo del lado femenino que tenemos todos.³¹ La filia tiene su expresión máxima, quizá inalcanzable, en el Evangelio: “ama a tus enemigos”. En tal caso se llama *agapé* o caridad: junto a la compasión, son las virtudes que nos resultan más próximas (las únicas próximas, diríamos los no creyentes), porque no dependen de nada metafísico, como la esperanza, sino de nosotros mismos.

Para amar así, primero hay que aceptar. Si se busca un sentido para el mundo es porque no se acepta al mundo como es, y cómo puede llegar a ser gracias a nuestro trabajo. Quien no acepta, cree que una idea o un valor (por ejemplo, el cambio), en la medida en que ofrece un sentido, una garantía historicista, puede justificar los peores crímenes.

Para “amar sin asir” hay que aceptar al mundo como es: no sólo tratar de cambiarlo, sino también respetar lo que ofrece y ha logrado. Hay que alegrarse de su existencia, de la vida que nos da. Aceptar al mundo es, en primer lugar, aceptar a las personas como son –y no son los “hombres nuevos” de Guevara, sino mitad Quijotes y mitad Sanchos–. Significa alegrarse por ellos, así limitados pero *reales*. Aceptar al mundo es perdonarlo –y no sólo tratar de cambiarlo– porque no entraña el sentido que quisiéramos encontrar en él.

En lugar de *esperanza*, entonces, que está fuera de nosotros, el deseo de Spinoza es *aceptación*, que está en nuestras manos (por lo menos en teoría, pero que no es nada fácil).

31 Fragmento de un discurso amoroso, 1977.

Dos aclaraciones: La aceptación no conduce al hedonismo (el mal contemporáneo); al contrario, uno de los *sentidos trascendentes* que se puede intentar atribuir al mundo es el sentido del placer, y el mundo y las personas no sólo dan placer, sino que muy a menudo son ocasión de sufrimiento, lo que también debe aceptarse. Aceptación tampoco es igual a resignación, porque aceptar al mundo como es no quita ni un ápice a nuestra obligación de tratar de ser felices en él. No elimina, entonces, nuestra condición de agentes transformadores.

De acuerdo a esto, el deseo de Negri no es en realidad spinoziano; es el *eros* platónico según lo cual “lo mejor” siempre está “más allá”. Por eso conduce a la “revolución permanente”, es decir, a la inconformidad neurótica con el presente y la puesta de todas las esperanzas en el futuro (que “se recorre” cada vez que suponemos que llegamos a él).

Todo historicismo es la expresión teórica del deseo platónico, del deseo como carencia infinita. Se busca en el mañana lo que *se piensa que hace falta*, en lugar de encontrarlo en el presente.

El deseo de Spinoza, en cambio, es *deseo de lo que ya se tiene (la causa de la alegría)*. Por supuesto, parte de lo que se tiene es la capacidad de transformación del orden dado, pero también el orden mismo, en la medida en que también éste es necesario para vivir, también es una fuente de alegría.

El deseo platónico (la *ansiedad*) fundamenta la *política de la fe* de la que hablamos al principio y es una actitud modernísima, progresista, cartesiana, racionalista. En Negri es el residuo contradictorio de

un pensamiento que él trata de negar. ¿Pero es posible simplemente eliminar el racionalismo y la modernidad, salirse de ellos como si abandonáramos una habitación apestada? No es más lógico, más realista y productivo, como dicen Ferry y Renaut,³² *criticarlos desde dentro*, buscando reconciliarlos con el saber y la crítica antimoderna, dando a cada lado lo que le corresponde, es decir, renunciar a toda pretensión de arribar a un *monismo* intelectual?

El deseo spinozista como lo describe Comte-Sponville, es decir, la *aceptación sin conformismo*, fundamenta esta “política de reconciliación”: su Grial es el equilibrio virtuoso entre progresismo y conservadurismo, entre mundo moderno y mundo tradicional, entre cambio y orden políticos.

32 Op. cit.

