

El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, ondas y furoros	Título
Kohan, Néstor - Autor/a	Autor(es)
Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2003	Fecha
	Colección
marxismo; filosofía política; teoría política; imperialismo; imperio; globalización; capitalismo;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603011328/21kohan.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



Kohan, Néstor. El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, 'ondas' y furores. En publicación: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/kohan.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

*El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, 'ondas' y furores**

Néstor Kohan**

Un balance maduro

Pocas veces un filósofo ha logrado tantos lectores a nivel mundial en tan poco tiempo. Hoy Negri hace furor. *Imperio*, escrito con la colaboración de su discípulo Michael Hardt –aunque en nuestra aproximación nos referiremos sólo a Negri por economía de lenguaje– se ha vuelto de una semana para la otra en controvertido bestseller. En New York y en París, en Madrid y en Buenos Aires, en Londres y en México DF, en Berlín y en San Pablo, muchos son los que discuten y opinan sobre sus provocativas tesis. El encuentro con *Imperio* o con sus comentarios (porque las adhesiones y los rechazos viscerales no siempre han venido acompañados de la paciente lectura del texto) han desatado en poco tiempo las polémicas más crispadas que se recuerden de los últimos tiempos.

Ecologistas y marxistas, feministas y economistas neoliberales, posmodernos y postestructuralistas, nacionalistas tercermundistas y populistas de variado pelaje, todos al unísono, se sienten desafiados e interpelados por *Imperio*. Este texto genera odio o adhesión inmediata. Rechaza las medias tintas y los matices. Es un libro apasionante y apasionado. Sus lectores no pueden permanecer pasivos luego de transitarlo. Su prosa es taxativa y terminante. Fuerza los argumentos de tal manera que los hace rendir frutos hasta el límite. Siguiendo el estilo de su maestro Louis Althusser, los planteos de Negri se proponen invariablemente como tesis, afirman posiciones, dictaminan sentencias. Quizás por eso su texto sea tan provocador y haya generado instantáneamente tanto aleteo en el mundo filosófico y en la política, en las ciencias sociales y en la cultura de nuestros días.

* El siguiente texto fue redactado y corregido antes de iniciarse la guerra imperialista y la invasión anglo-norteamericana en Irak. Según nuestra opinión, esta nueva guerra de conquista, bárbara y genocida, pone todavía más en crisis el relato de Negri y Hardt (3 de abril de 2003).

** Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Jurado del Premio Internacional Casa de las Américas. Ha publicado libros sobre temas vinculados al marxismo, colaborado en libros colectivos sobre teoría y filosofía política, y publicado artículos académicos en España, Alemania, México, Venezuela, Suecia, Cuba e Italia.

Para los grandes medios de comunicación que lo han apoyado, alabado y promocionado, la figura de Negri adquiere un carácter 'inocente' y digerible cuando se subraya su docencia universitaria, pero se transforma rápidamente en 'culpable' cuando se recuerda que fue y sigue siendo un militante (no es el caso de Hardt). Para los parámetros ideológicos que manejan estos medios se trata de 'salvar a Negri' de sí mismo, a costa de su propia militancia, sacrificando la fuente principal de la que se nutren invariablemente sus controvertidas reflexiones.

Desde nuestro punto de vista, esta obra constituye el balance maduro de su afiebrada y apasionada biografía política. No disponemos aquí del espacio suficiente para recorrer su prolongado y accidentado itinerario biográfico, pero creemos que sus fórmulas contienen –a veces en forma abierta, otras implícita– el beneficio de inventario que Negri aplica sobre toda su experiencia política italiana anterior.

El nexo teórico inmanente entre las propuestas y análisis de *Imperio* y la biografía de Negri ha sido sistemáticamente ocultado, soslayado o directamente desconocido por los grandes medios de comunicación.

Entre los numerosos análisis conceptuales que contiene *Imperio*, al menos en cinco problemáticas podemos detectar la huella indeleble de la trayectoria político-biográfica de su autor: el cuestionamiento de toda 'vía nacional' al socialismo (en este rubro se deja sentir la antigua polémica del joven Negri con la dirección del ex PCI –Togliatti a la cabeza– y su propuesta iniciada en 1956 en pos de una 'vía nacional al socialismo' que buscaba diferenciarse del modelo soviético promovido por el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS); el rechazo de todo 'compromiso histórico' con el Estado–nación y sus instituciones (aquí emerge al primer plano la polémica de Negri en contra del 'compromiso histórico' de 1974 entre la Democracia Cristiana Italiana (DCI) y el ex Partido Comunista Italiano (PCI) en tiempos del liderazgo de Enrico Berlinguer; el re-examen autocrítico del fabriquismo y el obrerismo (explícitamente mentados a lo largo de *Imperio*); la actualización de los postulados de la corriente auto-bautizada como Autonomía (fundamentalmente en el reemplazo de la noción de 'obrero social' por el concepto mucho más laxo e indeterminado de 'multitud'); la reflexión sobre el fracaso de la lucha armada posterior al '68 (principalmente en lo que atañe al movimiento de las Brigadas Rojas y las polémicas de Negri con el principal líder de aquellas, el sociólogo de la Universidad de Trento Renato Curcio).

Paradójicamente, ninguna de estas cinco problemáticas es estudiada ni por sus entusiastas comentaristas académicos ni por los promotores periodísticos de *Imperio*. En la mayoría de los periódicos se trata a la obra como si fuera la tesis académica de un profesor apolítico o aséptico, y no como el pensamiento maduro de un militante que hace un balance tardío –desde ya polémico y muchas veces errado, desde nuestro punto de vista– a partir de sus propios fracasos políticos y sus propias derrotas de los años '60 y '70.

Volver a los ‘grandes relatos’

Si *Imperio* posee una virtud, ella consiste en haber intentado poner al día la crítica política del capitalismo, la filosofía del sujeto y su (supuesta) crisis postmoderna, la sociología del mundo laboral y la historización de la sociedad moderna occidental; todo al mismo tiempo y en un mismo movimiento.

Esta pretensión absolutamente totalizante, tan a contramano de las filosofías del fragmento y de lo micro que hasta ayer nomás se encontraban a la moda –y a las que paradójicamente Negri y Hardt, en adelante H&N, no son del todo reacios– constituye uno de los elementos más sugerentes de todo el polémico texto.

Después de veinte años de pensamiento en migajas y de un desierto de polémicas intelectuales que se asemejó demasiado a la mediocridad, hoy hay sed de ideología. Se palpa, se siente. *Imperio* pretende llenar ese vacío. Quizás por eso logró tan repentina repercusión. Aunque creemos que este libro presenta más dificultades que aciertos, de todas formas debemos hacerle justicia. Al volver a poner en el centro de la escena filosófica la necesidad de contar con una ‘gran teoría’, o en la jerga posmoderna de Gianni Vattimo, con ‘categorías fuertes’, que realmente se propongan explicar, ha hecho una importante contribución a las ciencias sociales. A pesar de sus tesis erróneas, a pesar de sus desaciertos políticos o filosóficos.

En estas apretadas líneas nos proponemos tan sólo presentar unas pocas tesis acerca de *Imperio* para identificar en la obra núcleos problemáticos y tensiones abiertas que desde nuestro punto de vista permanecen irresueltos por su autor. Se podrían plantear muchísimas más. Éstas constituyen apenas unas pocas pinceladas posibles. Nuestro modesto objetivo consiste en contribuir a una discusión crítica de la obra más allá de erráticas modas mediáticas y de efímeros furores académicos (*remember* Althusser en los ‘70 o Foucault en los ‘80!).

Dejamos explícitamente en claro que nuestra lectura de *Imperio* no es inocente. Por cierto, ninguna lo es. Presentamos estas tesis para la discusión y el debate, pero no lo hacemos desde la neutralidad simulada o la equidistancia típica del *paper* académico sino desde un ángulo socialista, desde una perspectiva anti-imperialista, desde un horizonte histórico-político anclado en nuestra sociedad latinoamericana y a partir de un paradigma emancipador centrado en la filosofía marxiana de la praxis. Insistimos: no somos neutrales. Negri y los grandes medios que lo promocionan tampoco lo son.

Tesis I: aunque Negri pretende eludirlo, cuando analiza la globalización, su libro *Imperio* vuelve a caer en el viejo (y vituperado) determinismo.

Plantea Negri: “Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, se ha producido una irresistible e irreversible globalización de los inter-

cambios económicos y culturales”. “Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido”, agregan H&N, “un nuevo orden, una nueva lógica y una nueva estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía: el Imperio. Este tipo de sociedad que se estaría desarrollando ante nuestro ojos sería el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo” (H&N, 2002: 13).

¿Dónde reside el carácter problemático de estas atribuciones? En que todo el pensamiento político de Negri siempre ha rechazado de plano, en forma categórica y terminante, la corriente filosófica del determinismo. Así lo ha hecho en sus intervenciones juveniles de los ‘60, en tiempos del obrerismo italiano; en sus teorizaciones de los ‘70, en defensa del autonomismo; y también en sus textos maduros del segundo exilio en París.

En muchos de sus libros anteriores Negri rechaza categóricamente el determinismo y polemiza con él.

En ellos sostiene que el desarrollo de la sociedad capitalista no tiene nada que ver con el desarrollo de un organismo natural. En la sociedad capitalista las regularidades sólo expresan el resultado contingente –nunca necesario ni tampoco predeterminado– de los antagonismos sociales y de las intervenciones colectivas de los sujetos enfrentados en esos antagonismos.

Para Negri no hay leyes de la sociedad a priori –previas a la experiencia– ni hay inteligibilidad precedente de los procesos sociales e históricos: sólo hay verdad a posteriori de lo que vino a pasar. En varios de sus polémicos escritos el filósofo italiano sostiene que la posición determinista enmascara y encubre el antagonismo y la contradicción. A contramano del determinismo, Negri insiste una y otra vez en que los mecanismos de la acción humana son impredecibles. El resultado de las luchas está siempre abierto. Cada nueva fase de la historia humana no revela entonces ningún destino escrito de antemano. ¡La historia está abierta!

Este argumento que atraviesa todos los ensayos filosóficos y políticos de Negri pertenece seguramente a lo más brillante, rico y estimulante que produjo este pensador. En él nos convoca a intervenir en la realidad, a no quedarnos pasivos ni dormidos, a incidir sobre la historia.

Por lo tanto, la dificultad aparece en el primer plano cuando *Imperio* se abre sosteniendo como tesis central que la globalización y la constitución del Imperio –en tanto nueva forma de mando del capital a nivel mundial– tienen como características centrales la ‘irreversibilidad’ y sobre todo la ‘irresistibilidad’ (cabe aclarar que en la traducción de Bixio se reemplaza el término ‘irresistible’ por el de ‘implacable’, pero a pesar de este matiz, la idea fuerza en torno a la globalización permanece inalterada).

Al afirmar esto, el hilo conductor del argumento de Negri cae en una afirmación determinista, contradiciendo el espíritu filosófico general –brillante y cautivante, por cierto– que había animado sus publicaciones anteriores.

De manera problemática y hasta contradictoria con toda su producción teórica juvenil, la nueva fase del capitalismo mundial que él describe utilizando el concepto de ‘Imperio’ –por oposición a la época de los imperialismos– tendría un carácter ineluctable. En otras palabras: no se puede modificar, no hay vuelta atrás. No hay posibilidad alguna de revertir este proceso y, lo que es más grave: ¡ni siquiera de resistirse a él!.

Tesis II: la visión apologética que *Imperio* proporciona de la globalización (y su crítica de la teoría de la dependencia) conducen a Negri a ser escandalosamente indulgente con la actual hegemonía mundial de Estados Unidos.

Tras la caída de la Unión Soviética y el derrumbe del sistema ‘socialista real’ de Europa del Este, el *american way of life* se ha generalizado por todo el orbe. Los Estados Unidos se han convertido en *la* potencia mundial. Son datos difícilmente cuestionables. Tanto la guerra del Golfo Pérsico contra Irak como la intervención ‘humanitaria’ en Kosovo constituyen pruebas de una supremacía mundial sin parangón en la historia moderna y contemporánea. Lo mismo podríamos decir de los bombardeos en Afganistán o el reciente asesoramiento e intervención militar en Colombia. Estados Unidos se da el lujo de bombardear la embajada de la República Popular China en la ex Yugoslavia y no sucede absolutamente nada. Algo impensable en los tiempos en que todavía debía disputar con la Unión Soviética.

Sin embargo, a lo largo de *Imperio*, Negri insiste una y otra vez en que Estados Unidos ya no constituye un país imperialista. Esta tesis va a contramano de los principales teóricos de la política internacional contemporánea, de los más importantes críticos culturales y de las numerosas organizaciones disidentes del ‘nuevo orden mundial’.

Provocativamente y contra todos, Negri plantea: “Muchos ubican a la autoridad última que gobierna el proceso de globalización y del nuevo orden mundial en los Estados Unidos. Los que sostienen esto ven a los Estados Unidos como el líder mundial y única superpotencia, y sus detractores lo denuncian como un opresor imperialista. Ambos puntos de vista se basan en la suposición de que los Estados Unidos se hayan vestido con el manto de poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si el siglo diecinueve fue un siglo británico, entonces el siglo veinte ha sido un siglo americano; o, realmente, si la modernidad fue europea, entonces la posmodernidad es americana. La crítica más condenatoria que pueden efectuar es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los viejos imperialismos europeos, mientras que los proponentes celebran a los Estados Unidos como un líder mundial más eficiente y benevolente, haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergien-

do, contradice ambos puntos de vista. *Los Estados Unidos no constituyen –e, incluso, ningún Estado–nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista*” (H&N, 2002: 15, cursivas en el original).

¿A quién alude elípticamente Negri cuando, con sorna e ironía, hace referencia a ‘la crítica más condenatoria a Estados Unidos’? Obviamente a Edward Said, intelectual palestino residente en Nueva York. Said, crítico literario y cultural, y uno de los impugnadores más agudos de la política exterior de Estados Unidos en el mundo contemporáneo.

En *Orientalismo* (1978), en *Cultura e imperialismo* (1993) y en otros de sus libros, reportajes y entrevistas, Edward Said ha señalado que toda la cruzada norteamericana contra el mundo árabe y musulmán no constituye más que una nueva modalidad de la vieja política imperialista de las grandes potencias occidentales de dominación sobre sus áreas de influencia. En esta política imperialista se inscribe su campaña ‘contra el terrorismo’, fundamentada en una retórica ‘humanitaria’ y pretendidamente universalista.

Aunque en *Imperio* Negri alaba a Said como “uno de los más brillantes intelectuales bajo el sello de la teoría poscolonial” (H&N, 2002: 142), rechaza terminantemente su visión anti-imperialista del ‘nuevo orden mundial’. Al igual que sucede con Said, Negri repite exactamente la misma operación cuando analiza la crítica de Samir Amin e Immanuel Wallerstein al proceso de la llamada globalización. Lo mismo vale para su (más que rápido) descarte de la teoría de la dependencia.

En todos estos casos, Negri defiende a capa y espada una concepción del capitalismo contemporáneo donde las categorías de ‘imperialismo’, ‘metrópoli’ y ‘dependencia’ ya no tienen eficacia ni lugar. Negri no acepta la opinión del crítico cultural palestino residente en Nueva York cuando éste afirma que “las tácticas de los grandes imperialismos europeos que fueron desmantelados tras la primera guerra mundial, están siendo replicadas por los Estados Unidos”.

¿Por qué, cuestionando a Edward Said, Negri se niega a aceptar que en el mundo contemporáneo los estados no son equivalentes o intercambiables? ¿Por qué rechaza con semejante vehemencia las categorías de ‘metrópoli imperialista’ y de ‘periferia dependiente’? Recordemos que el discurso sustentado en la pareja de categorías ‘metrópoli imperialista’ y ‘países semi-coloniales y dependientes’ había sido central en la teoría de la dependencia.

Aunque no todos los partidarios de la teoría de la dependencia coincidían entre sí, como muchas veces se afirmó, apresuradamente, desde alguna literatura de divulgación sociológica norteamericana, sí es cierto que todos llegaban a una conclusión similar. Para ellos el atraso latinoamericano y periférico no es consecuencia de una supuesta ‘falta de capitalismo’ sino de su abundancia. Es precisamente el capitalismo, entendido como sistema mundial, el encargado de producir una y otra vez –es decir, de reproducir– esa relación de dependencia de la periferia en provecho del desarrollo y la acumulación de capital en los países capitalistas más adelantados.

Según esta teoría, las burguesías de los países capitalistas desarrollados acumulan internamente capital, expropiando la plusvalía excedente de los capitalismo periféricos. De este modo –como reconoció Ernest Mandel en su célebre trabajo *La acumulación originaria del capital y la industrialización del Tercer Mundo*– impiden, obstaculizan o deforman su industrialización.

Pero los pueblos de los países dependientes –obreros, campesinos y demás clases subalternas– no sólo son expropiados por estas burguesías metropolitanas. También son explotados por sus socios menores, las propias burguesías locales de los países periféricos. De allí que en una formulación clásica André Gunder Frank haya caracterizado al desarrollo económico social de los países dependientes como ‘lumpendesarrollo’ y a las burguesías locales periféricas como ‘lumpenburguesías’ (dicho sea de paso: en Argentina, no estaban lejos de allí Silvio Frondizi y Milcíades Peña cuando, impugnando a estos socios locales del imperialismo, plantearon su hipótesis del desarrollo capitalista argentino entendiéndolo como una ‘seudoindustrialización’).

La principal consecuencia de todo este planteo, como hace ya largo tiempo habían aclarado Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra o el propio André Gunder Frank, consiste en que no necesariamente la teoría de la dependencia equivale al populismo burgués y nacionalista. Homologación sobre la que, erróneamente, se asienta todo el relato y la impugnación de *Imperio*.

Si el populismo nacionalista culmina de algún modo ‘salvando’ y legitimando a las burguesías latinoamericanas, el planteo de Negri, por oposición, conduce a diluir la responsabilidad estructural de los Estados Unidos en el atraso latinoamericano. Las corrientes políticas más radicales que han empleado las categorías de la teoría de la dependencia, en cambio, cuestionan al mismo tiempo a las burguesías nativas de los países latinoamericanos y a Estados Unidos como baluarte del imperialismo.

Tesis III: todo el planteo histórico de *Imperio* se apoya en un vicio metodológico de origen, el eurocentrismo; para legitimarlo, Negri construye un Marx a su imagen y semejanza.

Justo cuando el FMI y el Banco Mundial ejercen un poder despótico en todo el orbe, Negri vuelve a reactualizar un planteo historiográfico, económico y sociológico teórica y cronológicamente anterior a la teoría de la dependencia. *Imperio* hace suyo un tipo de planteo que se encuentra mucho más cercano a las formulaciones iniciales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) o incluso a las tesis de la sociología norteamericana estructural–funcionalista de los primeros años ‘50. Todas estas corrientes atribuían el atraso latinoamericano a la falta de modernización y capitalismo, y ¡sólo veían diferencias de grado entre la periferia y la metrópoli! Esa es precisamente una de las tesis centrales de *Imperio*.

Afirmar –como hace Negri– que entre Estados Unidos y Brasil, la India y Gran Bretaña ‘sólo hay diferencias de grado’ implica retroceder cuarenta años en el terreno de las ciencias sociales. Más allá de la intención subjetiva de Negri al redactar *Imperio*, eso conduce objetivamente a desconocer olímpicamente todo lo acumulado en cuanto al conocimiento social –académico y político– del desarrollo desigual del capitalismo y de las asimetrías que éste invariablemente genera. Negri comete este enorme desacierto en su impugnación contra la teoría de la dependencia al intentar descentrar el papel principal que Estados Unidos mantiene actualmente en su dominación mundial.

¿De dónde extrae la comparación entre sociedades tan disímiles como Estados Unidos y Brasil, La India y Gran Bretaña? Pues de un texto central de la tradición marxista clásica. Aunque es más que probable que sus apologistas mediáticos lo ignoren y sus adherentes populistas lo desconozcan, Negri obtiene ese ejemplo puntual del prólogo que León Trotsky redacta para su propio libro *La revolución permanente*. Obviamente, en *Imperio* Negri no lo dice explícitamente.

Allí Trotsky discutía la visión cerradamente nacionalista de Stalin. Por oposición a éste último, sostenía que las particularidades nacionales de estas cuatro sociedades y su evidente asimetría recíproca eran ‘el producto más general del desarrollo histórico desigual’. Precisamente Negri hace caso omiso de ese desarrollo histórico desigual –con sus asimetrías y sus relaciones de poder a nivel internacional– para terminar analizando el capitalismo a nivel mundial como si fuera una superficie plana y homogénea.

Pero este desacierto no es accidental. En la escritura de *Imperio* constituye un obstáculo sistemático.

Proviene de un fundamento más profundo: la ideología del eurocentrismo.

El déficit eurocéntrico del joven Negri (el que militaba en Poder Obrero-POTOP y luego trabajaba en Autonomía Obrera, organizaciones que jamás se plantearon como estrategia una alianza con sectores revolucionarios que no fueran europeos) se reproduce de manera ampliada en la madurez de nuestro autor. Este obstáculo tiene una pesada carga teórica que no sólo atañe a la debilidad de las estrategias anticapitalistas que en el libro se plantea Negri. También impregna sus intentos de periodización de la sociedad moderna y el capitalismo.

En *Imperio* se sostiene que el pasaje de la fase histórica marcada por el imperialismo a esa ‘nueva lógica’ que emergería con el nacimiento del Imperio coincide exactamente con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Negri enhebra dos debates que se han desarrollado hasta ahora en terrenos diversos. Por un lado, la discusión económica sobre las etapas del capitalismo y el problema de cómo clasificar la situación mundial actual. Por el otro, la discusión filosófica, arquitectónica y estética sobre si estamos o no en la posmodernidad. Negri amalgama ambos problemas dentro de un mismo trazo, traduciendo muchos de los términos filosóficos y estéticos al ámbito económico y viceversa. Esa es sin duda una de sus habilidades más

brillantes. *Imperio* está repleto de estas traducciones, por cierto ya empleadas por autores como Fredric Jameson o David Harvey.

¿A partir de qué criterio periodizar ambos pasajes, el inicio de la posmodernidad y el del Imperio?

¿Desde qué ángulo abordar esas transiciones? ¿Qué segmentos sociales y geográficos habría que tomar como referencia para lograr una periodización correcta? Nuevamente, en este rubro Negri es taxativo, extremadamente arriesgado y provocador: “La genealogía que seguiremos en nuestro análisis del pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio será primero europea y luego euro-americana, no porque creamos que estas regiones son la fuente privilegiada y exclusiva de ideas nuevas e innovaciones históricas, sino simplemente porque este es el principal camino geográfico que siguieron los conceptos y prácticas que animan al Imperio desarrollado actualmente” (H&N, 2002: 17).

Es decir que en *Imperio* se plantea una periodización de alcance mundial, pero el criterio utilizado sólo es regional y provinciano. Negri lo reconoce explícitamente cuando sostiene que “la genealogía del Imperio es eurocéntrica” (H&N, 2002: 17) y cuando señala que “el concepto de Imperio propone un régimen que abarca la totalidad espacial del mundo ‘civilizado’ ” (H&N, 2002: 16).

¿Acaso Negri piensa que lo que primero se produce en Europa Occidental y Estados Unidos luego se repite y extiende de manera ampliada a nivel periférico? Esa era la base teórica de la sociología estructural-funcionalista que entró en crisis en los '60 a partir de la teoría de la dependencia.

A pesar de que más adelante *Imperio* define al eurocentrismo como una “contrarrevolución a escala mundial” (Negri y Hardt, 2002: 83), el criterio elegido y utilizado por Negri para periodizar el tránsito del imperialismo al Imperio y de la modernidad a la posmodernidad sigue siendo eurocéntrico.

No resulta por ello casual que en *Imperio* y también en sus libros anteriores el filósofo señale el '68 italiano (en Europa) como inflexión histórica mundial sin dar cuenta de la guerra de Vietnam (en Asia), la revolución cubana y su influencia (en América Latina), ni la guerra e independencia de Argelia (en África). Para Negri el mundo ‘civilizado’ sigue recluido en Europa occidental y, a lo sumo, Estados Unidos.

A la hora de legitimar semejante planteo eurocéntrico, Negri apela a la herencia más ‘progresista’ y eurocéntrica de Marx. Un Marx a su imagen y semejanza. Por ello sostiene que “La cuestión central es que Marx podía concebir la historia fuera de Europa sólo como moviéndose estrictamente a lo largo del camino ya recorrido por la propia Europa” (H&N, 2002: 120).

¿Qué Marx es éste que en *Imperio* Negri cita con tanto entusiasmo? Pues el Marx que escribió la serie de artículos para el periódico estadounidense *New York Daily Tribune* en 1853 acerca del gobierno británico en la India. Allí Marx cuestiona en el te-

rreno de la ética las brutalidades más atroces de la dominación británica sobre la colonia India pero prácticamente festeja el avance colonial inglés. Por entonces –1853– consideraba que éste conllevaría una especie de ‘progreso’ para la colonia y promovería un potencial desarrollo de las fuerzas productivas para la India. Esta visión eurocéntrica no había sido demasiado diferente a la ya planteada en el célebre *Manifiesto del partido comunista* (1848) cuando Marx y Engels sostenían: “Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras (...) Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente” (Marx y Engels, 1975 [a]: 38). En la misma tonalidad sostiene Marx dos años más tarde: “El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización” (Marx y Engels: 1975 [b]: 192).

La presencia del eurocentrismo en estos escritos de Marx de la segunda mitad de la década de 1840 y primera mitad de la década de 1850 ha sido ampliamente analizada y cuestionada por los propios marxistas durante los últimos años. Los estudiosos del problema también demostraron que el Marx maduro, el de las décadas de 1860, 1870 y sobre todo los primeros años de la de 1880 cambió rotundamente su visión del asunto⁴. Ese Marx maduro realiza un notable viraje que lo conduce a revisar muchos de sus propios juicios anteriores en torno a la periferia del sistema mundial: por ejemplo, sobre China, India y Rusia e incluso sobre los países atrasados, coloniales y periféricos dentro mismo de la Europa del siglo XIX como España e Irlanda.

Negri, un pensador sumamente erudito y notablemente informado sobre los debates académicos de las últimas décadas, no menciona ni uno solo de los escritos periodísticos o las hoy célebres cartas de Marx –como la que le envía en 1881 a Vera Zasulich– en este sentido. En estos materiales Marx reflexiona sobre vías alternativas y distintas a las europeas occidentales de desarrollo histórico, concibiendo a éste último de una manera mucho más matizada y totalmente ajena al determinismo evolucionista. También cuestiona su propia visión de 1853 sobre el colonialismo ‘progresista’ de Gran Bretaña en la India. En esa carta de 1881 llega a afirmar que, a partir del avance inglés, no sólo la India no fue para adelante, sino que fue para atrás.

Negri pasa olímpicamente por alto estos numerosos escritos de Marx, a pesar de que han sido traducidos, editados, analizados y ampliamente discutidos en las principales universidades europeas y latinoamericanas durante los últimos años.

Al apoyarse en la supuesta ‘autoridad’ de Marx para festejar y celebrar el carácter avasallante y arrollador de la globalización, Negri no puede hacer otra cosa que desconocer y obviar esos escritos donde el propio Marx cuestiona la centralidad absoluta de la sociedad moderna euro-norteamericana y la idea de ‘progreso necesario’ que traería la expansión mundial del capitalismo.

De allí que en *Imperio* Negri termine dibujando un Marx a imagen y semejanza de su propio planteo. Sólo partiendo del pensamiento del último Marx –el más maduro y el más crítico del eurocentrismo– se podría periodizar con mayor rigor el desarrollo del capitalismo desde un horizonte auténticamente mundial, no segmentado, provinciano o regional.

Tesis IV: la periodización del capitalismo y ‘sus modos de regulación’ propuesta por Negri en *Imperio*, aunque pretende tener un rango y un alcance universal, en realidad se sustenta en un marco de referencia estrechamente local y provinciano (el norte de Italia).

En *Imperio* nuestro autor intenta homologar tres procesos diferentes en un mismo trazo: el pasaje del imperialismo al Imperio, la transmutación de la modernidad en postmodernidad –como si una viniera cronológicamente después de la otra y no fueran coexistentes y combinadas– y, finalmente, el agotamiento del fordismo reemplazado por el postfordismo. Lo llamativo del caso reside en el criterio elegido por Negri para periodizar estos tres pasajes.

El filósofo adopta como parámetro exclusivo de la inflexión de cada etapa el auge de las luchas del ‘68 italiano; la siguiente década italiana que llega hasta la derrota de 1977, signada por la autonomía; y la innovación de las grandes empresas capitalistas italianas.

Esto significa que Negri intenta describir y explicar un fenómeno universal –la generalización y expansión del modo de producción capitalista para el conjunto del orbe– partiendo de un criterio exclusivamente local, circunscripto ni siquiera a toda Italia, sino tan sólo a las ciudades del norte industrial. La consecuencia no deseada de su planteo (que se origina en un balance maduro de su propia experiencia política anterior) es la limitación provinciana de lo que debería ser, según su propósito inicial, un marco de análisis mundial destinado a periodizar la lógica general que adquiere el capitalismo globalizado en todo el planeta.

Obviamente, no está mal que Negri haya partido de su experiencia vital para pensar el problema. Lo que resulta incorrecto es que haya generalizado esa experiencia biográfica como si correspondiera a ‘la historia mundial’.

Tesis V: a pesar de la utilización del lenguaje clásico de la izquierda, en *Imperio* Negri decreta la muerte (súbita) de la dialéctica marxista y pretende reemplazarla por la metafísica del postestructuralismo.

El postestructuralismo ejerce sobre el lector neófito –obviamente no es el caso de Negri– una fascinación inmediata. Este fenómeno se repite una y otra vez con quien se choca por primera vez con este tipo de escritos. Pero el encantamiento dura poco.

Una vez que se decanta la fascinación inicial, puede apreciarse cómo el postestructuralismo corre el riesgo de merodear sobre un ramillete de conflictos y dominaciones puntuales sin llegar a vislumbrar el nexo global que subordina, incorpora y reproduce cada una de estas opresiones específicas al interior del modo de producción capitalista. Estos conflictos son de géneros, de etnias, de culturas, generacionales, nacionales, ecológicos, de minorías sexuales, etcétera.

La filosofía postestructuralista deja una peligrosa y tentadora puerta abierta para sublimar la lucha contra cada una de estas opresiones sin apuntar al mismo tiempo contra el corazón del sistema capitalista como totalidad. De forma análoga, la apología de 'contrapoderes' (siempre locales) –tema preferido de Foucault en su académicamente celebrada *Microfísica del poder*– muchas veces termina aceptando resignadamente una impotencia frente al poder sin más.

A pesar de no ser un recién llegado a la filosofía ni un aficionado, al Negri exiliado en París que viene de una derrota (la del movimiento de la izquierda extraparlamentaria italiana de los '60 y '70), el rechazo posestructuralista de la totalidad (y de la toma del poder mediante una revolución política), al igual que su adscripción a la metafísica pluralista de los nuevos sujetos sociales, le caen en la mano como anillo al dedo. No duda un segundo en adoptar las nuevas formulaciones.

Al empaparse de la cultura filosófica hegemónica en la Academia de Francia durante los '70 y comienzos de los '80, Negri hace suyos muchos de los presupuestos que estas corrientes universitarias traían consigo. Por una parte, Foucault, Deleuze y Guattari le proporcionan la jerga y la metafísica postestructuralista, centrada en la teoría del 'biopoder' y en la revalorización del antiguo pluralismo de origen liberal, leído ahora en clave de izquierda. Una lectura que mantiene no pocos guiños hacia la tradición anarquista. Por otra parte, el pensamiento de Louis Althusser –en su fase 'autocrítica' de los años '70 y '80, afín al eurocomunismo del Partido Comunista Francés (PCF)– le facilita adoptar uno de los lugares comunes a los principales pensadores franceses de aquellos años: la (supuesta) muerte del sujeto y el abandono de la dialéctica. Expresión filosófica, por aquel tiempo, del abandono eurocomunista de todo planteo revolucionario.

A partir de entonces, Negri no se despegará más de esta nueva manera de entender la transformación social. Mientras rechaza las formas despóticas y estatalmente centralizadas del stalinismo, al mismo tiempo el Negri exiliado, fascinado con el posestructuralismo, comienza a rescatar y revalorizar la vieja tradición pluralista que hasta entonces había pertenecido mayormente –en la historia de las ideas políticas– al acervo del liberalismo. Realiza esa adopción mediante un lenguaje muchas veces críptico, signado por numerosos neologismos que tanto le deben al estilo francés, típicamente académico, de Deleuze y Guattari.

De allí en más, a partir de su segundo exilio francés, Negri se apropia de todo el lenguaje del postestructuralismo intentando traducir las ideas del obrerismo y sobre

todo del autonomismo italiano a la jerga filosófica francesa por entonces en boga. Cada página de *Imperio* es una fiel expresión de ese intento de traducción. Él mismo lo admite cuando identifica la genealogía del concepto de 'biopoder', remitiéndola directamente a la obra de Foucault.

Se comprende entonces por qué, en octubre de 1984, Negri le escribe una carta a Félix Guattari diciéndole sin ninguna prevención: 'Totalidad: es siempre la del enemigo'. Una afirmación metodológica que hubiera espantado a Karl Marx. Recordemos que éste último, en los *Grundrisse* (borradores de *El Capital* a los que Negri le dedicó su libro *Marx más allá de Marx*) había señalado a la categoría de 'totalidad concreta' como el concepto central de toda su metodología, su crítica de la economía política y su concepción de la dialéctica.

Tesis VI: la virulenta crítica de Negri a la tradición filosófica dialéctica y el intento de *Imperio* por expurgar del pensamiento emancipador contemporáneo toda referencia a Hegel constituyen un intento tardío por volver a poner en circulación las viejas y devaluadas lecturas de las volpianas y althusserianas del marxismo.

Aunque las eufóricas reseñas periodísticas sobre *Imperio* publicadas en los grandes medios de comunicación lo desconozcan, la 'nueva' filosofía y el 'nuevo' pensamiento de Negri no hacen más que reactualizar en clave posestructuralista las antiguas perspectivas filosóficas de la escuela de Galvano Della Volpe (en la Italia del primer lustro de los '60) y, fundamentalmente, de Louis Althusser y sus discípulos (en Francia, durante su 'autocrítica' del primer lustro de los '70).

Después de la posguerra, y sobre todo de la muerte de Stalin (1953), el Partido Comunista Italiano permite que florezcan cien flores y que se abran cien escuelas ideológicas... siempre bajo la condición de que acaten unánimemente su línea política oficial: la institucionalización de la clase obrera italiana dentro del corsé empresario, las redes de la disciplina de la FIAT y el estado burgués keynesiano.

Entre esas 'cien flores' toleradas y permitidas, el PCI se encuentra por entonces dividido entre dos corrientes. La mayoritaria se postula como heredera de Gramsci, cuyos *Cuadernos de la cárcel* son leídos e interpretados desde la óptica de la ortodoxia marxista a través del filtro oficial elaborado por Palmiro Togliatti, el viejo líder político del PCI desde el encarcelamiento de Gramsci. La otra vertiente, minoritaria pero muy influyente, es encabezada por el filósofo Galvano Della Volpe.

La primera de estas dos corrientes, formada por los filósofos Luciano Gruppi, Nicola Badaloni y Cesare Luporini, entre otros, entiende el pensamiento marxista como una filosofía que otorga a la historia un lugar metodológico central en su reflexión. De allí que se la conozca en aquellos años como el grupo 'historicista'. Junto con la dimensión histórica, estos marxistas herederos de Gramsci también le atribuyen a la categoría filosófica de praxis un lugar destacado en sus libros y artículos.

La concepción del mundo de Marx es para el grupo historicista una filosofía de la praxis que hace suya la dialéctica de Hegel. Al mismo tiempo, este grupo de filósofos comunistas reivindica como tradición propia para los revolucionarios italianos la herencia cultural de pensadores humanistas como Giordano Bruno y Giambattista Vico.

La segunda vertiente dentro del PCI, encabezada por Galvano Della Volpe y nutrida por sus discípulos Lucio Colletti, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Nicolao Merker y otros, postula en cambio un marxismo menos humanista y más científicista. Este otro tipo de marxismo se encuentra mucho más cercano y proclive a la herencia experimental de Galileo Galilei. Por oposición a los gramscianos, se muestra extremadamente crítico de la dialéctica de Hegel.

La mayor confrontación teórica entre ambos sectores intelectuales ocurre en 1962, cuando se produce en diversas revistas y periódicos italianos de izquierda una discusión abierta entre los partidarios de las dos tradiciones filosóficas comunistas.

A lo largo de toda su trayectoria, Toni Negri, a diferencia de los pensadores Mario Tronti y Massimo Cacciari (con quienes compartió su primera militancia), nunca se acercó al PCI, ni en el terreno político ni en la órbita filosófica. No obstante, en las numerosas observaciones críticas que Imperio dedica al cuestionamiento de la herencia dialéctica de Hegel pueden rastrearse las huellas o al menos los ecos inconfesados de una atenta lectura de los escritos antihegelianos de Galvano Della Volpe. No casualmente Negri señala, en un pasaje irónico de un relato autobiográfico, que: “En Italia todos eran hegelianos, entonces, entre el final de la guerra peleada y el comienzo de la guerra fría: el tío Benedetto Croce y los sobrinos gramscianos” (Negri, 1993: 18). Allí pone en la misma bolsa a los liberales burgueses discípulos de Benedetto Croce y a los comunistas seguidores de la línea filosófica oficial del PCI impulsada por Togliatti y cuestionada por Della Volpe.

En forma paralela al impulso contra Hegel que la escuela filosófica de Galvano Della Volpe estaba promoviendo en el comunismo italiano, Althusser y sus discípulos encabezaron en Francia una arremetida anti-hegeliana de largo aliento. El principal objeto de crítica de esta escuela era Roger Garaudy y su “humanismo”. Althusser cuestionó duramente el marxismo hegelianizante en el que bebía Garaudy –quien había publicado poco antes *Dios ha muerto, un estudio sobre Hegel*. No obstante, a diferencia de la crítica externa contra Garaudy de Foucault, Deleuze y Guattari, su impugnación del humanismo marxista se desarrolló estrictamente dentro de las mismas estructuras partidarias del Partido Comunista francés (PCF).

También polemizando con Roger Garaudy, pero desde dentro de este PC francés, Louis Althusser encabeza a inicios de los ‘60 una de las empresas teóricas más influyentes de aquellos años. Como profesor de la Escuela Normal Superior de París, Althusser dirigió en 1964 y 1965 –principalmente durante el verano de 1965– un seminario famosísimo de lectura sobre *El Capital* de Karl Marx.

Producto de este seminario se publicó la obra colectiva *Lire le Capital*, traducida al español como *Para leer El Capital*, donde además de Althusser escribían sus discípulos Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Ranciere. Ese libro haría historia.

Garaudy pretendía legitimar las posiciones internacionales del Partido Comunista de la Unión Soviética en defensa de su coexistencia pacífica con los Estados Unidos apelando a la ideología del 'humanismo'.

Mediante esta filosofía, Garaudy argumentaba que tanto soviéticos como norteamericanos eran en última instancia, más allá de los conflictos ideológicos, 'personas' que pueden convivir en paz.

Althusser y su escuela atropellaron sin piedad contra este 'humanismo'. Rechazando este entendimiento con las potencias capitalistas, Althusser y sus discípulos caracterizaron al humanismo lisa y llanamente como ideología burguesa. A la categoría de 'hombre' la denominaron terminantemente 'mito de la ideología burguesa'.

¿En qué consistía el eje de su argumentación? En que toda la ideología del 'humanismo' giraba en torno a los conceptos de 'hombre', de 'esencia humana' –lo común a todos los seres humanos, más allá de las clases sociales y los sistemas políticos enfrentados–, de 'alienación' –la pérdida de la esencia humana– y fundamentalmente de 'sujeto'. De este modo, Althusser y sus discípulos proponían a todos los marxistas renunciar a esos conceptos teóricos debido a que conducían hacia posiciones burguesas.

En uno de sus más polémicos ensayos, en junio de 1964, Althusser llegó a sostener que el marxismo no sólo no es un 'humanismo', sino que incluso es un anti-humanismo teórico. Esa posición, central en sus libros de los '60, a pesar de sus auto-críticas de los '70, vuelve a aparecer intacta en sus últimos escritos y entrevistas publicados durante los '80, poco antes de morir. Por ejemplo, en la entrevista que Althusser le concede a la profesora mexicana Marisa Navarro –texto que se publica en 1988 bajo el título *Filosofía y marxismo*– insiste otra vez con que la categoría de 'el hombre' –tan cara a Garaudy– equivale al sujeto de derecho, libre de poseer, vender y comprar en el mercado, es decir... al sujeto burgués.

Entre este último texto de los '80 y aquellos del '60 media la famosa 'autocrítica' de Althusser de junio de 1972. Su libro se llamará precisamente *Elementos de auto-crítica*. En ella, el celebrado autor de *Lire le Capital* se cuestiona muchas categorías suyas anteriores: su definición de la filosofía, la relación entre la teoría y la política, la relación entre la ciencia y la ideología, su débil atención a la lucha de clases, etc., etc. Casi todo excepto su anti-humanismo y su crítica del sujeto.

Negri sigue atenta y puntualmente esa evolución ideológica, sin la cual poco se comprende de las afirmaciones filosóficas de *Imperio*, sumamente críticas de la concepción dialéctica.

Tesis VII: el ‘novedoso’ reemplazo del binomio Hegel-Marx por el de Maquiavelo-Spinoza propugnado por *Imperio* no hace más que desarrollar estrictamente el programa filosófico formulado por Louis Althusser –en total sintonía política con la mutación eurocomunista del PC francés- a partir de los ‘60.

El filósofo judío Baruch Spinoza ha tenido y tiene en la filosofía de Toni Negri una importancia fundamental. A él le dedica su celebrado libro –escrito en prisión–: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981).

En consecuencia, para los lectores de *Imperio*, uno de los ejes de la filosofía de Althusser que resulta imprescindible conocer reside en aquellos tramos donde éste último se explaya sobre la relación del marxismo con Spinoza. En ellos, Althusser reconoce que, para poder someter a crítica la dialéctica de Hegel, no tuvo más remedio que dar un ‘rodeo’. Ese rodeo se llama justamente Spinoza.

¿Qué adopta Althusser de Spinoza? En *Para leer El Capital* subraya “El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato” (Althusser, 1988: 21). ¿A qué hace referencia Althusser con ‘la opacidad de lo inmediato’? A la teoría marxista de la ideología, según la cual todo conocimiento inmediato, todo sentido común, todo conocimiento que no sea científico, es opaco, está teñido necesariamente por la ideología y por lo tanto no permite alcanzar la verdad de lo real. Al caracterizar a Spinoza como ‘el primer filósofo en el mundo’ en haber sentado las bases de la teoría marxista de la ideología, Althusser construye una estrecha unidad entre Marx y Spinoza... a despecho de Hegel. Ya no es Hegel el antecedente de Marx, sino Spinoza.

Esa altísima valoración de Althusser sobre Spinoza vuelve a aparecer en *Elementos de autocrítica* cuando le dedica al pensador judío un capítulo entero. En él sostiene que lo que adopta de Spinoza es en primer lugar su rechazo de toda trascendencia teleológica. También hace suya su defensa de una teoría de la causalidad sin trascendencia.

En segundo lugar, lo que Althusser toma de Spinoza es su concepción de la realidad como un todo sin clausura –es decir, como un proceso de desarrollo que no se cierra al final, que no termina nunca. Ambos núcleos spinozianos le sirven a Althusser para cuestionar duramente a Hegel y su filosofía dialéctica. Hegel creía que toda realidad sólo encontraba su sentido y su verdad más allá de ella misma, en una finalidad –o teleología– superior que se encontraría al final de su proceso de desarrollo, pero que ya estaría preanunciada desde su mismo origen. Por el contrario, para Althusser, el comunismo no constituye el final feliz de la historia humana, preasegurado de antemano.

En su autocrítica de los primeros años '60, Althusser atribuye a la herencia de Spinoza sus mejores logros –el haber podido rechazar a Hegel– y sus peores errores –el haber subestimado la lucha de clases. Allí, en *Elementos de autocrítica*, Althusser reconoce que si bien Spinoza le ha servido para dejar de lado la dialéctica de Hegel, al mismo tiempo le ha tendido una trampa. Como Spinoza no había concebido la realidad como una sustancia en proceso atravesada por contradicciones, entonces Althusser, partiendo de su pensamiento, no ha podido crear un marxismo centrado en las contradicciones de clase, en las luchas de clases. Este cuestionamiento se lo hicieron muchísimos pensadores cuando criticaron su libro *Para leer El Capital*.

La adopción 'marxista' del pensamiento de Spinoza (y el consiguiente rechazo de las violentas contradicciones en las que se asentaba el marxismo dialéctico) fueron, en el pensamiento político de Althusser, funcionales a sus simpatías maduras por la renuncia eurocomunista a tomar el poder mediante una revolución.

Althusser falleció en 1990. Antes de morir, en 1985, había redactado su autobiografía. Ésta se publicó póstumamente en 1992 con el título *El porvenir es largo*. En ella vuelve sobre la sombra insepulta de Spinoza. En esos manuscritos explica que lo que lo llevó a saltar por encima de Hegel para construir la genealogía Maquiavelo–Spinoza–Marx (cuya 'originalidad' muchos atribuyen, erróneamente, a Negri y su Imperio) ha sido precisamente la idea spinozista del 'pensamiento sin origen ni fin'.

Toni Negri toma contacto con Althusser en su primer exilio francés de 1977. Son los años inmediatamente posteriores a la autocrítica. Más tarde, cuando regresa a Francia para exiliarse por segunda vez, durante catorce años, vuelve a chocarse con el pensamiento de Althusser. De él adopta la crítica terminante contra la categoría filosófica de sujeto y contra Hegel. Aunque es probable que ya haya incursionado antes en esta crítica debido a la influencia de la escuela italiana de Della Volpe, a pesar de que en su primera juventud Negri había publicado en Padua *Estado y derecho en el joven Hegel. Estudio sobre la génesis iluminista de la filosofía jurídica y política de Hegel* (1958).

Cuando muchos medios de comunicación celebran entusiasmados y de forma completamente superficial la crítica de Imperio a la dialéctica, no siempre queda en claro cuál es la fuente íntima de ese rechazo. En Imperio Negri vuelve puntualmente sobre Althusser rescatando de él precisamente su crítica del sujeto y su inscripción anti-humanista. Así plantea que "El antihumanismo que fue un proyecto tan importante para Foucault y Althusser en los '60 puede ser efectivamente ligado con una batalla que peleó Spinoza trescientos años antes" (H&N, 2002: 95).

Althusser será justamente la gran autoridad marxista europea en la que se apoya Negri para construir, retrospectivamente, una línea filosófica alternativa a la clásica conjunción que en el campo de la izquierda vincula a *El Capital* de Marx con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. De la mano de Althusser, en Imperio Negri construye una genealogía histórica anti-hegeliana –y anti-dialéctica– vinculando a Marx con

Maquiavelo y Spinoza. Esa vinculación que erróneamente muchos medios de comunicación atribuyen a la genial originalidad de Negri, sigue puntual y exactamente, oración por oración y palabra por palabra, las detalladas indicaciones de Althusser.

¿Por qué Spinoza y no Hegel? ¿Por qué el materialismo y no la dialéctica? Pues porque en Imperio Negri asocia la dialéctica de Hegel, no con la crítica revolucionaria contra el orden existente (como hacía Marx en el epílogo de 1873 a la segunda edición alemana de El Capital) sino con la apología del Estado.

A los ojos de Negri, si Spinoza expresa el surgimiento democrático de la multitud, Hegel en cambio corona todo 'el desarrollo contrarrevolucionario de la modernidad' y representa el momento represivo estatal. Para describir esta vía Negri recurre a una cuádruple homologación:

representación = abstracción y control = mediación = Estado

Al realizar esta caracterización, Negri vuelve a repetir textualmente los viejos y remanidos reproches que Eduardo Bernstein había formulado -un siglo atrás- contra Hegel y el método dialéctico en su obra clásica Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1899). De este modo, Negri deja expresamente de lado, sin siquiera mencionarla, la extensísima bibliografía filosófica (desde el joven György Lukács hasta Herbert Marcuse, pasando por Henri Lefebvre, Jacques D'Ont o nuestro Carlos Astrada) que interpreta a Hegel como un pensador burgués progresista, no como un apologista del Estado.

De esta forma, Negri culmina uniendo la crítica de la escuela italiana de Della Volpe y Colletti contra la categoría hegeliana de 'mediación' -supuestamente por ser especulativa, metafísica y por no permitir el desarrollo experimental de la ciencia- con la crítica de la escuela francesa de Althusser a las categorías hegelianas de 'sujeto' y 'teleología'. A caballo de ambas críticas, en Imperio Toni Negri culmina disparando un ataque frontal contra todo el pensamiento dialéctico.

Si no se conoce el suelo filosófico del que se nutre ese ataque frontal contra la dialéctica que ensaya Imperio, se corre el riesgo -habitual en numerosas aproximaciones superficiales y de último minuto a la obra de Negri- de no comprender a fondo las razones de semejante pasión anti-hegeliana.

Con estas siete 'tesis' -que en realidad constituyen opiniones nuestras sobre núcleos problemáticos irresueltos por Negri- simplemente nos proponemos contribuir, críticamente, al debate sobre Imperio. Las discusiones sobre esta obra seguramente se prolongarán con la publicación de la segunda parte del texto que sus autores están actualmente redactando. Sea cual sea el resultado de ese debate, lo cierto es que para sopesar equilibradamente el valor, los aportes y sobre todo las falencias de Toni Negri y su teoría política, deberemos hacer un esfuerzo por pensar a contracorriente. Más allá de modas, 'ondas' y furores. Estas líneas pretenden tan sólo aportar un pequeñísimo granito de arena en ese sentido.

Bibliografía

Althusser, Louis 1988 (1965) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós). Edición original: *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Hemos utilizado asimismo la traducción de Eduardo Sadier, mimeo, de más temprana circulación vía internet).

Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer)Mundo* (Buenos Aires: Biblos).

Marx, Karl y Engels Friedrich 1975 [a] (1848) *Manifiesto del partido comunista* (Buenos Aires, Anteo).

Marx, Karl y Engels Friedrich 1975 [b] (1850) *Materiales para la historia de América Latina*. (México: Siglo XXI) [Preparación, traducción e introducción de Pedro Scarón].

Negri, Antonio 1993 "Meditando sobre la vida: autorreflexión entre dos guerras", en *Anthropos* (Barcelona), N°144.

Notas

1 Esa es una de las hipótesis centrales de nuestro libro *Marx en su (Tercer)Mundo* (Kohan,1998).

