

NEGRI, EN BUSCA DE LA SUBJETIVIDAD PERDIDA.¹

Antonio Negri, nació en Padua (1933), en cuya universidad obtuvo la licenciatura en Filosofía (1955) de modo brillante. Se doctora en l'École Normale Supérieure de París, con una tesis sobre la filosofía política de Hegel (1958), dirigida por Jean Hyppolite. En 1967 ganaría la Cátedra de Filosofía Política en la Facultad en Ciencias Política en su alma mater, y pasaría a dirigir el Istituto di Dottrina dello Stato.

La lucha del espíritu contra el mundo, inscrita en la naturaleza humana, especialmente cuando se procede de familia muy humilde (padre comunista, que murió cuando tenía dos años, madre de arraigada tradición familiar fascista y católica), floreció temprana en la conciencia juvenil de Negri, abriéndose paso en figuras ocasionales, ora el activismo evangélico, incorporándose a la *Giuventù Italiana di Azione Catholicara* idealizando el comunismo, tras una estancia en un *kibutz* israelí, que inundó su subjetividad de virtudes colectivas. También militaría en el *Partito Socialista Italiano* de 1956 a 1963, lugar de paso donde se forjaron políticamente buen número de futuros *operaistas*, opción ésta a la que los jóvenes intelectuales italianos se verían pronto arrastrados. El realismo político y el “materialismo histórico” habían llevado a los partidos y sindicatos obreros a contemporizar con la positividad y acompañarse a ella; y la subjetividad estalló en su seno. Kant había interpretado la Revolución Francesa, incluso sus momentos más sangrientos, como efecto del *Ancien Régime*, que al resistirse al avance de la razón, cerrando sus puertas a la llegada de los derechos, forzó a la historia a abrirse paso a su modo, para realizar el fin que se negaba a la razón. Y ese modo es la violencia. Casi dos siglos después, ya en los años 60, se repite la tragedia; ante un orden capitalista refractario a la justicia, los jóvenes obreristas, autoerigidos en instrumentos de la historia, llamaron otra vez a unir el «arma de la crítica» y la «crítica de las armas», el corazón (proletariado) al cerebro (filosofía). Y cuando en los 70 la subjetividad revolucionaria, con figura de izquierdismo, es una vez más vencida por el pesado mundo del capital, los dados estaban echados: buena parte de los *operistas* radicalizaron su apuesta y erigieron la

¹ Escrito en el verano de 2018 para la reedición del *Diccionario de Filosofía* de J.Ferrater Mora.

lucha de clases, que hasta entonces interpretaban en clave leninista como *motor* de la historia, en *sujeto* (y casi substancia) de la historia. Y en esa sutil evolución de «motor» a «sujeto», en esa metamorfosis de *operaista* a *autonomi*, se instala la vida, lucha política y pensamiento férreamente unidos, de Negri.

Aunque su salto a líder teórico de los movimientos anticapitalistas acece con la publicación de *Imperio* (2000), y aunque se leen sus textos y se interpreta su pensamiento desde las tesis allí expuestas, para traspasar la superficie y comprender lo que allí se dice, hay que partir de la historia anterior, al menos de esas dos décadas, los 60 y los 70, en que Negri practicó y teorizó en la creación de una nueva subjetividad que reclamaba para sí nada menos que la autonomía y hegemonía frente a la objetividad y su señor el capital.

El operaismo fue un movimiento radicalmente leninista. Mario Tronti, miembro muy autorizado del grupo, en “Nuestro operaismo”, rememoración fiel y honesta de aquella aventura, lo enmarca así: “El operaismo italiano de la década de 1960 comienza con el nacimiento de los *Quaderni rossi* y termina con la muerte de *Classe operaia* (1964-67). Fin de la historia”. Nótese el origen y el final, dos revistas teóricas. Pues bien, Negri estuvo presente en ese recorrido, en el centro de sus teorizaciones y sus luchas: colaboró en la primera, dirigida por R. Panzieri, desde su fundación en 1959, y al lado de Tronti participaría en la segunda. Y, tras la fase *operaista*, mientras muchos compañeros de viaje se quedaban en el camino, crea *Potere Operaio* (1969), con Oreste Scalzone y Franco Piperno que, como Negri, serían condenados en el “proceso 7 de abril”. Este grupo, que se orientó nítidamente a teorizar, imaginar y realizar nuevas formas de lucha, se disolverá pronto para confluir con otros grupos en la fundación de *Autonomia Operaria* (1973), que rompe y se aleja del operaismo y del leninismo de los '60. Esa fractura, esa distancia, tiene un extraordinario significado teórico político. Al *Lenin en Inglaterra* (1964), de M. Tronti, que Negri compartiera sin reservas en su momento operaista, le contestaría años después con su *Lenin en New York* (1987), revelando el abismo abierto entre ambas posiciones. El radicalismo del leninismo de los *operaisti* parecía angélico ante textos como *Il dominio e il sabotaggio. Sul método marxista della trasformazione sociale* (1978), donde Negri fija algunas de las tesis más audaces de los *autonomi*: se identifican la fábrica y el partido como dos instituciones de colaboración con el capital y se llama a la devastación saqueo y sabotaje en el trabajo; frente al partido de vanguardia se llama a la organización

autónoma, espontánea y autogestionaria de las luchas. Tronti expresa con claridad la distancia entre ambos movimientos cuando, tras enfatizar aquella expresión “fin de la historia” (del operaismo), añade: “o, si se quiere –*si le grain ne meurt*– el operaismo se reproduce de otras maneras, reencarnado, transformado, corrompido y... perdido”. Y tiene razón Tronti, la *autonomía* no es mero *post-operaismo*: aunque muchos miembros sean los mismos, y los problemas comunes, son dos respuestas sucesivas, distanciadas y al fin antagónicas.

En 1979 es detenido y acusado –“proceso 7 de abril”- de subversión, insurrección armada, saqueos, sabotajes, así como de formar parte de *Brigate Rosse* y participar en el secuestro de Aldo Moro y su posterior asesinato. Tras casi cuatro años de prisión provisional, elegido diputado y en libertad con cargos, pasa a Francia y decide quedarse en el exilio. Apoyado por prestigiosos intelectuales franceses, como M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari o J. Derrida, imparte clases en París VII y VIII, en l' *École Normale Supérieure* y en el *Collège International de Philosophie*. Juzgado en rebeldía, se le condena a 20 años en un proceso lleno de irregularidades. Tras sucesivas apelaciones se le van rebajando los cargos y la condena. En 1997 regresa a Italia a cumplir la sentencia; pasará unos seis años en un régimen penal de libertad vigilada.

Las claves de su pensamiento aparecen ya en identificación con el operaismo. Los intelectuales obreristas heredaron el problema filosófico más clásico del marxismo a lo largo de la historia del movimiento obrero, el de interpretar el materialismo histórico. Y lo recogieron en los dos frentes de la dialéctica, el de la historia (producción/lucha de clases) y el del capital (base/sobreestructuras). Y en ambos frentes adoptaron una posición radicalmente leninista, apostando por dar oportunidad a la sobreestructura y la subjetividad. Negri asume la ontología de la praxis directamente de Marx, y sólo más tarde buscará su reformulación en Spinoza. Desde la misma ve el ser, la realidad, la naturaleza, como potencia productiva; y extiende esta concepción tanto al mundo económico como al de las instituciones políticas y sociales y al de la conciencia. La tarea filosófica asume ese papel: pensar la producción de la realidad tanto en la economía como en la política y en el conocimiento; pensar la producción de las diversas esferas sociales y las relaciones entre ellas, interpretando la positividad como contingencia o accidente.

Desde un principio los obreristas buscaron al buen Marx en la estrategia

revolucionaria. M. Tronti, en el texto citado, nos describe la conciencia confusa y contradictoria del grupo, desgarrada por las dos figuras revolucionarias de Marx que pugnaban por dominarla, “el Marx de Rosa Luxemburg y el Marx de Lenin”. Y nos dice que unos, como Rosa, leían *El Capital* e imaginaban la revolución; otros, como Lenin, leían *El Capital* para organizarla. Unos y otros, tal vez cada uno en dos momentos del día. En cualquier caso, un principio identificador del operaismo era el de romper con la visión determinista en cualquiera de sus versiones, *mecanicista* o *dialéctica*, y teorizar la autonomía de la sobreestructura político-ideológica respecto a la producción económica. Al margen de los resultados, la idea que configurará el proyecto será la de liberar las sobreestructuras de la determinación económica, liberar al partido de clase de su servidumbre voluntaria al capital. Liberación en la realidad, en la lucha política, y en la teoría, reconceptualizando la ontología. Al menos en esta esfera tuvieron éxito.

Había que producir una ontología que privara a la producción, al capital, de su ley y su orden, de su lógica propia, en definitiva, de su carácter de sujeto cuyo movimiento engendra y mantiene la totalidad; una ontología que, a su vez, no cayera en la tentación de una mera inversión idealista, convirtiendo la sobreestructura en esfera hegemónica, en nueva sustancia-sujeto, con lógica apropiada; tal desvío equivaldría a cosificarla, a naturalizarla. Y entre otros límites sólo encontraron una ontología, que pensaba toda la realidad, todo el mundo objetivo, material o espiritual, como un ser inerte, sin finalidad ni destino, indiferente, como mera *cosa en-sí* sobre la cual la subjetividad libre y creadora, verdadera sustancia-sujeto (unas veces obrero social, otras poder constituyente, al final multitud), se autoreconocerá como demiurgo inmanente del ser y de las cosas, de la ley y del sentido. Un proyecto filosófico ambicioso, a la altura de nuestro tiempo, y que no debiera valorarse por su cierre, sino por su apertura.

El movimiento de esta idea se nos revela ya en los escritos de la época. En ellos las sobreestructuras no sólo son el lugar privilegiado del análisis, sino el lugar de intervención política por excelencia (debate sobre la creación política); y en ellos domina la tendencia a ver la realidad social y su marcha histórica protagonizada por las luchas. Puede apreciarse esta posición en obras como *Crisi dello Stato piano* (1974), *Proletari e Stato* (1974), *La forma Stato* (1977) o *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin* (1977). Buena parte de aquellos escritos de Negri nos son hoy asequibles por la selección que él mismo preparó (*I libri del rogo*. Roma, Castelvecchi,

1997). En estos trabajos se aprecia la irrenunciable voluntad de pensar el obrero –al menos su subjetividad- liberado de las garras del capital; se ve el esfuerzo por acabar con aquel relato en que el proletariado era creado por el capital, que decidía los destinos, el de la burguesía (enterrador) y el suyo propio (la revolución). En esos escritos se ve el esfuerzo por producir un aparato categorial que permita pensar el movimiento del capital, no sólo privado de una lógica propia, sino como mera reacción de autodefensa ante las estrategias de la subjetividad de clase. Aunque la positividad acabara imponiendo su peso en sí, Negri y los suyos impusieron en la idea un nuevo principio: no sólo el motor de la historia es la lucha de clases, sino que en ella es la clase obrera la que lleva la iniciativa, siendo los cambios en la producción y en los aparatos político-jurídicos estrategias de defensa, de supervivencia del capital. Bajo el optimismo inmediato que desprenden estos escritos, vale la pena buscar la originalidad y la audacia de la nueva perspectiva ontológica que ellos producen. Cuando modifican la teoría de la revolución como ruptura en el eslabón más débil, y la reformulan pronosticando que se romperá por eslabón más fuerte, allí donde más potente sea la lucha de clase, bajo el aparente alarde de voluntarismo izquierdista tal vez estén anunciando el futuro, que ya se deja sentir. El riesgo radica en querer lo imposible, que el futuro llegue ya, en su totalidad y por la puerta grande, y con los uniformes y fanfarrias con que los imaginamos *hoy*.

La realización de la historia en la idea, necesaria para abrir caminos, corre siempre el riesgo del anacronismo; la lógica del pensamiento genera inercia, y ésta lleva siempre más lejos. Negri traspasa los límites del operaismo, que sigue fiel a la tesis leninista de la absoluta necesidad del partido revolucionario, al sostener que la autonomía de lo político exige también autonomizarse de toda realidad objetivada. Una reflexión extensa sobre este desplazamiento la encontramos en *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Jugando siempre con la hegemonía marxiana del trabajo vivo sobre el trabajo muerto (trabajo obrero objetivado), exigirá liberar la subjetividad viva, autogestionaria, de la objetivada en instituciones como el partido. La negación del partido leninista es muy importante en la evolución del pensamiento de Negri. Suele decir -incorporando el vocabulario sobre la subsunción que encuentra en el *Capítulo VI (Inédito)*- que el partido leninista, adecuado en una fase histórica que llama de “subsunción *formal* del trabajo en el capital”, ha devenido obsoleto en una época de “subsunción *real* del trabajo en el capital”. De manera genérica está

enunciando la tesis trivial de que en un mundo nuevo son necesarias nuevas formas de lucha; pero de forma inconcreta ya está anunciando que en ese mundo postcapitalista líquido, descentrado y sin referentes fijos la forma “centralismo democrático” no tiene cabida, y ha de sustituirse por las organizaciones “autónomas” de lucha.

Desde el presupuesto de que estamos entrando en un tiempo nuevo, radicalmente nuevo, se ve compelido a cambiarlo todo, los objetivos, el programa, la estrategia y los instrumentos. Desprecia la democracia, la representativa y la directa, como Lenin, aunque convenga utilizarla ocasionalmente en defensa de los trabajadores; defiende que el comunismo no es una fase en un proceso de evolución del capitalismo, sino una construcción nueva, -a veces dice “por amor”-, y que la violencia es el mejor instrumento para su construcción; rechaza el reformismo, dispositivo de reproducción del aparato burgués, y las políticas keynesianas, centralizadas y planificadoras, que interpreta como reacción de defensa y supervivencia del capital frente a las luchas. Por tanto, todo el movimiento pasa por la lucha de la clase obrera, a la que –en el concepto- piensa como exterior al capital, liberada de sus determinaciones. Sólo así puede cumplir su objetivo de devenir autónoma, mediante su propia autovalorización, liberándose de su subsunción en la forma-estado y creándose a sí misma, como la substancia spinoziana. En el fondo de esta posición opera un principio: romper con la dialéctica, que de una u otra forma acaba contagiando y sometiendo la subjetividad al orden del capital.

Ya en estos textos de los 70 aparece la idea de que la explotación no se realiza sobre la fuerza de trabajo individual, como apropiación del plus trabajo del tiempo excedente, sino a nivel global, sobre la clase, como apropiación de su potencia productiva. En el momento de la subsunción real, nos dice, deja de funcionar la ley del valor, pues ya no es el obrero quien produce el plusvalor, sino la “cooperación”, la fuerza de trabajo global. En *Marx oltre Marx* (1979), en la lección 9ª, en pleno conflicto entre los grupos autonomistas y los sindicatos, Negri defiende la “violencia proletaria”, afirmación positiva al comunismo e “instrumento esencial del movimiento hacia el comunismo”. Considera que renunciar a ella ata de pies y manos al trabajador frente al capital. “La violencia es una primera, inmediata y vigorosa afirmación de la necesidad de comunismo. No aporta la solución, pero es fundamental”. Incluso dice que la violencia proletaria es un síntoma de la presencia del comunismo.

Marx oltre Marx es uno de sus mejores libros. Aunque de los 70, anuncia ya otro momento, de trabajos más analíticos y compactos, escritos desde la retaguardia de la lucha política. Lo elabora sobre el texto base de un seminario impartido en l'École Normale Supérieure (1978), invitado por Althusser. Montado sobre una lectura cuestionable pero innovadora de los *Grundrisse*, acabaría llevando a Negri, ya situado más allá de Lenin, a hacer lo propio con Marx. Dejando de lado algunas tesis provocadoras, posteriormente matizadas, -como afirmar que *El Capital* es un culto al viejo determinismo del materialismo histórico que bloquea la subjetividad revolucionaria, mientras los *Grundrisse* recogen la visión del futuro en las entrañas del presente, antes de aparecer en el fenómeno-, esta obra marca todo un cambio de etapa en su recorrido. Es aquí donde desarrolla la provocadora modificación de la teoría del valor, que de ser producción individual apoyada en el tiempo de trabajo pasa a ser producción social apoyada en la cooperación y las ciencias. Y donde, en paralelo, elabora una nueva concepción de la apropiación del plusvalor, que ya no tiene lugar en el momento de la producción (en la fábrica) sino en la circulación y en los mecanismos de la reproducción. Estos desplazamientos teóricos, que él ve en el Marx de los *Grundrisse*, tienen todos el mismo supuesto: con la subsunción real cambian las cosas. Con ella el proletario pierde relevancia para el capital, pues ya no es la fuente de su valorización; la producción material cede la hegemonía a la inmaterial; el trabajador individual a la cooperación; el tiempo de plustrabajo se oscurece ante las nuevas fuentes de valorización, como la ciencia y la tecnología. Marx, según Negri, supo leer nuestro presente en su futuro, visualizó la fase de subsunción real antes de aparecer en el fenómeno; y lo captó en un momento de lucidez, cuando miró en las profundidades, antes de recuperar la perspectiva de *El Capital*. Y ahora Negri, cuando el futuro se ha hecho presente, simplemente describe: estamos en el postcapitalismo, la ley del plusvalor ha introducido la irreversibilidad, el comunismo se ha dejado ver y exige antagonismo anticapitalista radical. El comunismo no es lo nuevo que nace de la negación del capitalismo mediante la redistribución de la riqueza, la justicia y la igualdad; el comunismo nace de la destrucción de la ley del valor y del mismo valor, que hacen imposible la forma capital; y de la negación de la clase obrera, sustituido el obrero masa por el obrero social, y hoy por la multitud; y de la sustitución de la explotación del plustrabajo-tiempo excedente por la explotación de la cooperación; y del desplazamiento de trabajo material por el inmaterial, que disuelve el propio concepto de valor. Cuestiones

complejas, que ofrecen un mosaico de problemas que, por el hecho de plantearlo, hacen de este libro uno de los más fecundos de Negri.

En 1979, en la prisión, sin urgencia, emprende una lectura de Spinoza, en busca de una ontología que fundamente sus teorizaciones. Y, cuando no la encuentra, la usa como materia prima para producirla. Pero Spinoza no sustituye a Marx: usará la de un filósofo judío -como metáfora, analogía o materia prima- para revisar la de otro, para producir una nueva versión de la ontología de la praxis. En Spinoza encuentra una ontología materialista, inmanentista y antifinalista; pero, sobre todo, una ontología en la que el ser es *praxis*, en su sentido más general de *productividad*. En consecuencia, no le importa la naturaleza en tanto *substantia*, que el filósofo judío define como “lo que es en sí y se concibe por sí” (*Ética*, I, def. iii). Le interesa la naturaleza en tanto *causa sui* (*É.*, I, def. i), en tanto se produce a sí misma. Ése es el gran reto, pensar el mundo como totalidad que se produce a sí mismo. Bajo la belleza y el enigma del título, *La anomalía salvaje*, el objetivo del texto se oculta en el subtítulo “ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza”. Lo que busca Negri en los textos spinozianos –y que escasea en Marx, que prometió y no cumplió abordar en un libro el tema del Estado- es una alternativa a ese juego maldito en nuestras democracias capitalistas entre *imperium* y *potestas*, o entre *poder* y *autoridad*; y el más directo: entre *poder constituyente* y *poder constituido*. Y allí encuentra esa rebelión contra el derecho natural, ficción desde la transcendencia, esa defensa del derecho como potencia, que le sirven para apoyar las posiciones mantenidas en su ayer *operaista* y *autonomi*. Y, sobre todo, en la ontología spinoziana encuentra los elementos para pensar la sociedad fuera del modelo del mercado, de individuos libres que intercambian, acuerdan y pactan buscando su bien; para pensarla como totalidad creadora, productora y gestora de lo común. Le fascina la génesis de lo común como producción inmanente, sin mediación de instancia exterior, opuesto a la elaboración mercantil del concepto como pacto entre individuos racionales en busca de ventajas mutuas; ahí tiene su raíz la función de la multitud, que luego veremos.

Varios años después publicó *El poder constituyente* (1992), donde desarrolla esta categoría inspirada en la *potentia* spinoziana, y que después recupera en *Imperio*. En un momento en que Negri lee en la *Ética* que “la *natura naturata* conquista una total hegemonía sobre la *natura naturans*”, en que exclama casi asustado; “¿Cuál puede ser, sino ésta, la obra del demonio?”. Claro, el demonio es el mal absoluto en tanto

que es la rebelión de lo creado contra su creador. Esa obra del demonio se proyecta, por analogía, en la resistencia o rebelión del dominio del poder constituido sobre el poder constituyente. Este es el mal constante de la democracia, que su propia obra, la ley y la institución, devienen límites y obstáculos, del soberano, cadenas de sí mismo. Marx no veía ahí tragedia alguna; su dialéctica le permitía pensar, como a Hegel, el Espíritu objetivo como momento del Espíritu; Negri, que ha dejado la dialéctica y se ha instalado en una ontología del antagonismo, no tiene la salida de las mediaciones. De hecho, Negri ve el mal en las mediaciones. Su ontología sólo tiene un principio constituyente, el de la multitud y sus capacidades de creación política; por eso ha de pensarla como poder absoluto, tal que todo límite o subordinación impuesta sea vista como la acción del demonio. Por eso dice que toda práctica del poder constituyente, “desde su comienzo a su fin”, en sus orígenes y en su crisis, revela “la tensión de la multitud por constituirse en sujeto absoluto de su potencia”.

Imperio (2000), obra escrita a cuatro manos junto con Michael Hardt, es un libro ambicioso, complejo y a ratos brillante, pero no compacto; es como un excelente borrador, no cerrado. Tal vez hoy, que el modo *work in progress* impera en nuestros *philosophical think tanks*, esta relajación de los criterios sea la forma de adecuarse al Imperio; pero si al fin se llama a un contra-Imperio, no hay que coquetear con el enemigo. En sus páginas se acumula la producción teórica de décadas anteriores, con pretensión de ofrecer un mosaico, ya que no un sistema. Es un proyecto tan audaz y ambicioso que lo de menos es el resultado.

En nuestro tiempo post-ilustrado, como señalara Roland Barthes, el significado lo pone el receptor, el lector; y el público ha interpretado *Imperio* como un arma anticapitalista; aunque, en rigor, y con el derecho que me otorga Barthes, el libro es un potente esfuerzo de comprensión de nuestra época. Podemos leerlo como la búsqueda de un concepto para sustituir una metáfora: ésta, el capitalismo global; aquél, el que intentan secuestrar con el desconcertante nombre de “Imperio”, que si algo sirve es para coqueteos retóricos con Polibio. Como escriben en la primera línea del Prefacio, “el Imperio se está materializando ante nuestros ojos”; es un fenómeno que ya está en la puerta, y que requiere una teoría. Lo vemos aparecer, según sus autores, cerrando una época: regímenes coloniales derrocados, disolución de las barreras en el mercado capitalista mundial, globalización irreversible de los intercambios económicos y culturales; y también haciendo nacer una nueva: mercado

global, flujos libres del capital, nueva lógica del poder y estructura de mando, nuevos mecanismos de producción y legitimación de normas. Podemos pensarlo como culminación, y Negri no se cansa de identificarlo a la “subsunción real”, sin lograr desarrollar este concepto; y también como inicio augural, como creación de “una nueva soberanía”. Tal vez ésta sea la conceptualización más novedosa y fecunda, el Imperio como forma política de una nueva manera de crear y legitimar las normas, que eso es soberanía. Sobre el cuerpo social híbrido y polimorfo, donde las escisiones entre esferas (económica, político, jurídica o cultural) se han disuelto, se instituirá el concepto de “Imperio”, haciendo de éste “el sujeto político que regula estos cambios globales”, instituyéndolo como “poder soberano que gobierna al mundo”.

Negri y Hardt usan a veces “Imperio” como otro nombre del capitalismo global, denotando un conjunto de fenómenos poco estructurados; pero en la medida en que aspiran a producir el concepto, abren un campo de reflexión social rico, denso e innovador. Y, como digo, la importancia del concepto proviene de que se construya con una nueva idea de soberanía. Por eso, a mi entender, la parte más atractiva del libro es, precisamente, ese rastreo de la soberanía por la historia de la teoría política, europea y americana, elaborando sobre la genealogía de la soberanía la génesis de la forma “Imperio”. En parte se avanza en curar la carencia del marxismo de una crítica del Estado, y en parte se ofrece una alternativa al debate de superficie, que sobre el *factum* de la desregulación, descodificación y desterritorialización del movimiento de capitales ven, unos alegres y otros tristes, el declinar de la soberanía ante el capital, de la política ante la economía. Esa perspectiva de debilitamiento de la soberanía del Estado-nación ante el capital, sólo cabe vivirla como victoria o derrota; y frente a esa posición Negri y Hardt proponen interpretar los hechos como un cambio en la forma y los dispositivos de la soberanía: en la forma Imperio, a diferencia de la forma Estado (fuera nacional o imperialista), el cuerpo institucional lo forman una serie de organismos internacionales y nacionales, éstos subsumidos, todos “bajo una única lógica de mando”. El rastreo histórico de la soberanía, enfocado sobre su relación con la inmanencia, insisto, aporta novedad y potencia creativa a la conceptualización.

La soberanía imperial (no imperialista, insiste Negri) supone una nueva ontología, en que se refuerza la *identidad* entre el capital y el poder político, que en la época anterior se mantenían como aliados instrumentales, en relación de exterioridad y jerarquía; ahora, identificados bajo la forma “Imperio”, conviven en su autonomía

relativa, mejor aún, en su indiferencia recíproca, como la de los distintos órganos de un cuerpo que, sin preocuparse unos de otros, todos cumpliendo cada uno su función, sirviendo a la totalidad, hacen efectiva la solidaridad entre ellos. Es la nueva forma de crear lo común, que no sin dificultades abordarán ambos autores en su libro *Commonwealth* (2009), con que cierran su trilogía.

En esa estructura de soberanía imperial, a la que se tiende, el capital se libera de su alianza con el estado, se vuelve nómada y apátrida, busca espacios exteriores a la regulación estatal y genera sus normas por acuerdos y convenciones entre las compañías transnacionales. El capital, emancipado de su compromiso nacional, busca los lugares exteriores al estado, sus amados “paraísos fiscales”; las empresas y corporaciones transnacionales, producen entre ellas acuerdos, pactos, protocolos, que regulen su movimiento de valorización, pero fuera de los códigos y las disciplinas de los estados, sin la subordinación a un centro; organismos internacionales, por su parte, van construyendo un extraño derecho internacional a la carta, con acuerdos, convenios y recomendaciones para asuntos económicos, conflictos bélicos, derechos humanos, etc. Un derecho que dice haber abandonado la espada, una soberanía que renuncia a su poder coercitivo, a su función disciplinaria, reemplazada por otra de mero control, menos atenta a la moral y el derecho que a la eficacia. Y los estados, en este paisaje benigno, cada vez más subsumidos en el derecho internacional, despliegan éste con flexibilidad en su territorio y cumplen su obligación de funcionario de la biopolítica, del cuidado de la multitud, cuya salud y vida conviene a la reproducción de la totalidad del Imperio. Ese es el rostro de Imperio.

Al final del libro, en el último apartado, que titulan “La Multitud contra el Imperio”, recordando “las dos ciudades” agustinianas se plantean “cómo puede la multitud volverse sujeto político en el contexto del Imperio”. Es un buen cierre, pues para fijar el concepto de Imperio se ha de indicar la manera de transformarlo o liquidarlo. Las breves y dispersas reflexiones no resuelven el problema, pero casi exigen otro ensayo. Negri y Hardt nos lo ofrecen en *Multitud* (2004), una de sus reflexiones más filosófica y atractivas. Porque si el Imperio es el cuerpo de la nueva soberanía, la Multitud es el sujeto de la rebelión; y, pienso, sin el mismo no puede cerrarse el concepto de Imperio.

Recordemos que en la ontología spinoziana encuentra Negri una idea de la sociedad en la que el *conatus*, activo en cada individuo le empuja a vivir en común,

modo de aumentar su potencia de vida, que se expresa en la alegría y es su perfección. Pues bien, aquí apoyará su concepto de *multitud*, inspirada en la de *multitudo*, tomada del *Tratado político* de Spinoza; concepto difícil de entender, pues suele hibridarse con usos sociológicos habituales del término, como hacen ellos mismos a veces, al hablar de “multitud de productores explotados y subyugados”. La multitud no es la canalla, ni la gente, ni el “obrero social”. La multitud es para Negri una relación social efecto del *conatus* de los individuos, que lleva a éstos de forma espontánea a la vida en común como mejor manera de *permanecer en el ser*. No es el pueblo rousseauiano, constituido bajo unas reglas morales trascendentes, y mucho menos la sociedad natural lockeana, constituida bajo una forma política igualmente exterior; la multitud precede a toda constitución y subyace a ella, aunque a veces sobreviva silenciada (subsumida), esperando su momento. Y cuando éste llega, la multitud, forma inmediata de lo común, media la fundación del comunismo en el ser de los individuos, que sienten el ser-en-común como aumento de su potencia de ser. El comunismo no es un fin; es simplemente el reinado de la multitud, de la vida en común como única manera humana de permanecer en el ser.

De hecho, la multitud es la forma de permanecer la *natura naturans* (potencia creadora) en la *natura naturata* (creación); es la presencia del ser en el mundo de los entes. Y aquí, en el mundo de las cosas constituidas, cada una con sus poderes constituidos, en relaciones de inmediatez, sus respectivos conatus se enfrentan y niegan. En el mundo finito de la *natura naturata* o, si se prefiere, del *poder constituido*, las luchas entre los modos (entre los grupos, las clases, los pueblos...) amenazan con silenciar el *poder constituyente* (las leyes contra la democracia, se dice hoy), esa fuerza de la multitud que tiende a potenciar sus vidas potenciando la vida en común. La multitud en Negri es, tal vez, la voluntad general rousseauiana pensada como fuerza inmediata e inmanente; y, vista históricamente, es el sujeto del comunismo, cuyo fundamento encontró en los textos del discreto filósofo judío.

Pues bien, en *Multitud*, Negri y Hardt abordan la génesis de la subjetividad rebelde, el contra-Imperio. Enfatizan que la multitud no es la masa, ni la gente, ni el pueblo, ni la nación, ni la clase, ni cualquier otra forma determinada de sujeto social. La elaboración de los diferentes conceptos es sugestiva, y a su través van perfilando el de multitud como sujeto histórico, como única posibilidad de subjetividad global, que corresponde a la época del Imperio (la clase obrera ya ha perdido ese privilegio, y la

nación ha dejado de ser “natural”, pueden construirse o disolverse por acuerdo). No podemos entrar en la complejidad del análisis de este concepto en Negri, pero promete fecundidad. Baste recordar que, desde su ontología, el ser es productividad y la multitud –como ayer la clase o la nación- es también producida. En consecuencia, no debe construirse desde ningún tipo de transcendencia; ha de construirse a sí misma desde la inmanencia, desde la lucha por la existencia. Ha de ser en parte resistencia (con Foucault) y en parte deseo (con Deleuze). Sospecho que, plenamente desarrollada, “multitud” será la categoría que permita pensar las otras formas de subjetividad política. Nótese que se adapta a las exigencias de materialismo, inmanentismo y antifinalismo que son primadas por Negri; compatible con la idea del ser como productividad, y, sobre todo, consistente con los dos escenarios preferidos de Negri: multitud equivale a autovalorización del hombre en el capitalismo de Imperio/valorización del capital fijo en el capitalismo nacional; también concuerda con el poder constituyente frente al constituido en el plano de la democracia.

Imperio elaboró el concepto del capitalismo actual; *Multitud* ofrece una teoría de la creación de la subjetividad, y *Commonwealth*, conceptualmente más débil, ensaya la producción en común de lo común. Así acaba la trilogía, a la que añaden como epílogo *Declaración*, un manifiesto de tácticas de lucha apoyado en las cuatro figuras engendradas en el capitalismo global, la del endeudado, mediatizado, asegurado y representado, que en cierto modo las engloba. El proyecto, en esbozo, queda cerrado; la mayoría de los trabajos de Negri de la segunda época, suyos o en colaboración, son reflexiones sobre las categorías y problemas del proyecto Imperio; y, cada vez más, reescrituras y reiteraciones sobre los mismos tópicos. Una producción tan extensa que es impensable mencionarla en un artículo como éste. Pero, a los ya citados, queremos añadir algunos más, que nos parecen relevantes para profundizar en su lectura: *Il comunismo e la guerra* (1980); *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà* (1987), con F. Guattari (tal vez el pensador que más ha influido en la segunda etapa de Negri); *Fine secolo: un manifesto per l'operaio sociale*(1988); *Arte e multitudine. Sette lettere del dicembre 1988* (1989); *L'Europa e l'impero: riflessioni su un processo costituente* (2003); *Movimenti nell'impero: passaggi e paesaggi* (2006); *Comune: oltre il privato ed il pubblico* (2010); *2012: Inventare il comune* (2012). No son todos, pero junto a la trilogía y a *Marx oltre Marx* constituyen el corpus en el que hoy se piensa el capitalismo global. Al fin la trilogía, rasgo muy de la época, es un

work in progress... colectivo; es una tarea común de producir lo común; ese espacio de vida en común que, acabamos recordando al Spinoza de Negri, es la única manera de sobrevivir libres.

En cuanto a los estudios sobre Negri, reconocer que son realmente sobreabundantes y de gran intensidad apologética o crítica; no abundan los análisis conceptuales y escasean los trabajos con densidad teórica y pretensiones de exhaustividad. En general dominan las intervenciones políticas sobre las filosóficas; y dentro de las reflexiones políticas, dominan las cuestiones tácticas y las meras confrontaciones ideológicas. Negri es inmensamente popular en las redes y entre el activismo vanguardista y escasamente reconocido en los espacios académicos. No sé si así gana la revolución, pero se pierde la oportunidad de avanzar en el proyecto de reconceptualización del capitalismo global que Negri y Hardt pusieron en marcha. Paradójicamente, hasta donde llegan mis conocimientos, la mayor acumulación de información sobre su vida y obras, así como documentación historiográfica, se encuentra en la voz "Toni Negri" de la Wikipedia *italiana*. A pesar del riesgo intrínseco al formato "wiki", que afecta al ordenamiento de la información y a su precisión, es hoy un almacén apreciable. Un intento de biografía intelectual, breve, pero de buena traza, es el de Andrea Montella, *Biografía di Toni Negri* (2010); y una equilibrada reconstrucción de su historia nos la ofrece G. De Michele (ed.), *Toni Negri, Storia di un comunista* (2015). Es bella y humana el breve y preciso esbozo biográfico que nos ha regalado M. Pannella, *Il caso Toni Negri* (2014).

Sobre la época operaista y autonomista, son interesantes los libros colectivos de G. Borio, F. Pozzi e G. Roggero (eds.), *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri* (2005); y G. Trotta e F. Milana (eds.), *L'operaismo degli anni Sessanta* (2008), éste con una excelente Introducción de M. Tronti. Sobre la segunda época, centrados en la idea del proyecto "Imperio", dos estudios de diferente traza: el de Néstor Kohan, *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»* (2002); Atilio A. Borón, *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (2003). Y sobre categorías y aspectos particulares de su pensamiento, citamos los de Alain Badiou, *Il capitalismo oggi (risposta a Toni Negri)* (2013); G. De Michele, *Il diritto del comune* (2013); G. Roggero, *Le solitudini dell'intelletto generale* (2014); C. Scognamiglio, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2014). Y de forma especial recomendamos los artículos de Alex Callinicos, *Toni Negri in perspective* (2001) y *The Actuality of Imperialism*

(2002); y los de Daniel Bensaïd, *L'Empire, stade terminal?* (2001) ; Negri, Hardt : *un Empire sans dehors* (2001); *Le nouveau désordre impérial* (2001); Antonio Negri *et le pouvoir constituant* (2001) y Antonio Negri, *pouvoir constituant et multitudes* (2002). Estos últimos, aunque escritos desde la confrontación, pueden ayudar a que, al menos en la idea, el proyecto Imperio avance como proceso productivo de subjetividad; la tenaz resistencia a la crítica, en cambio, lo anclará *de facto* en el tiempo viejo al que quiere superar.

J. M. Bermudo (2018)