

Una mirada a la Filosofía de la Democracia de Toni Negri

José María Seco Martínez[©]
Rafael Rodríguez Prieto

“No hay remisión de la responsabilidad: cada uno de nosotros es responsable de su singularidad, de su presente, de la intensidad de la vida, de la juventud y la vejez que pone en juego. Y es el único medio de evitar la muerte: es preciso aferrar el tiempo, mantenerlo, llenarlo de responsabilidad. Cada vez que perdemos esto a causa de la rutina, el cansancio, la depresión o el furor, perdemos el sentido “ético” de la vida. La eternidad es eso: nuestra responsabilidad frente al presente, en cada momento, en cada instante. Se trata de una responsabilidad ética compleja, en cuyo interior toda nuestra belleza interna -y a veces toda nuestra escasez: lo importante es que todo ello sea sincero- deben ser invertidas. No propongo más que un franciscanismo laico y ateo”¹.

I. ¿Por qué Toni Negri?

En la novela *Animal Dreams* de Bárbara Kingsolver una mujer pregunta a su amante si alguna vez ha soñado con volar. Este, circunspecto, apenas si le responde con un ademán. La mujer inquiere una vez más: “¿pero de verdad que jamás has soñado con volar?” A su decir, replicó: “sólo cuando he estado cerca de volar en la vida real, porque tus sueños, al igual que lo que esperas en la vida, no están separados de la realidad. Crecen inseparablemente con ella”².

El sueño de la democracia, como el de la libertad y la igualdad, no puede separarse de la contingencia, no puede permanecer fuera de la realidad. Si así lo hacemos, si abstraemos sus condiciones de posibilidad, arruinamos sus expectativas de realización histórica, los convertimos en anhelos frustrados e irreales sin esperanza y bloqueamos los caminos y retenemos las alternativas. Situarlos fuera de la realidad es desmarcarlos de los sujetos sea cual fuere el contexto cotidiano de sus relaciones, es absolutizar y descontextualizar³ el

[©] Los autores son Profesores Drs. de Filosofía del Derecho y Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Profesores y coordinadores de los Programas de Doctorado “Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía” y “Derechos Humanos y Desarrollo”. Autores de diversas publicaciones, investigadores en reconocidos centros de investigación: en el *European Law Research Center* de la *Harvard Law School* de la Universidad de Harvard y *Visiting Fellow* del Real Colegio Complutense en la Universidad de Harvard, en el *Instituto di Filosofia del Diritto* de la Universidad de Milán, en el *The London School of Economics and Political Science*, en el Instituto Antonio Gramsci, etc.

¹ Negri, T., *El exilio*, El viejo Topo, Barcelona, 1998, p. 42.

² Citado en Panitch L., *Renewing Socialism. Democracy, Strategy, and Imagination*, Westview, Cambridge, 2001, p. 203.

³ Digamos que esta tendencia se inscribe en la tradición filosófica cartesiana que descontextualiza el conocimiento, hasta el punto de que este puede llegar a existir de manera independiente de aquellos que propiciaron su producción. Ello equivale a ignorar (evitar) los intereses y las experiencias de quienes fueron sus productores. Es decir equivale a absolutizar. Esta visión ha sido y es criticada abiertamente por la epistemología y ontología feministas, que apuestan por una teoría del conocimiento materialista no marxista en el sentido de considerar que el conocimiento siempre es generado como parte y producto de la experiencia humana. Nada se puede separar del contexto donde es producido. (Stanley, L., Wise, S., *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*, Routledge, New York, 1993, pp. 191-192 y 228). Con esto no queremos decir que el conocimiento deba prescindir de nociones o conceptos.

diseño societario, con sus estructuras e instituciones, de la situación de los ciudadanos y de los procesos sociales. Hacerlo equivale a alejarlos de toda cuestión relacionada con los valores de la participación y la responsabilidad como valores decisivamente democráticos.

Toni Negri es uno de los filósofos más controvertidos de la segunda mitad del siglo XX. Es difícil obviar el peso que su historiografía ha tenido en el alcance de sus reflexiones sobre el estado de la política, algo que, a decir verdad, ha sido muy común en pensadores de otros tiempos. Hemos de decir que esta investigación tropieza con el escaso conocimiento que todavía hoy se tiene de este filósofo italiano. Es cierto que sus aportaciones son muy recientes. El hecho de que todavía se trate de un autor vivo ha dado pábulo a toda clase de comentarios y valoraciones poco demorados o rigurosos sobre su producción filosófica⁴. Pero, quizás lo peor de todo es que después de agotar su biografía su obra se siga silenciando. Su actitud es demasiado frontal y rupturista con el pensamiento liberal dominante. Se le nota demasiado pese a la minuciosidad crítica de sus escritos. De modo que, es muy difícil encontrar referencias de la obra de Negri no ya en cualquier compilación de pensamiento político contemporáneo, sino en estudios más específicos sobre teoría política de izquierda.

Sin embargo, si nos acercamos medianamente a su obra impresa descubriremos, con independencia de que nos alienemos o no con sus propuestas, el indudable valor de sus contribuciones⁵, en lo que hace al diagnóstico crítico del pensamiento liberal y las democracias. Prueba clave de lo que aquí decimos han sido sus esfuerzos por elucidar la existencia en el diseño político de la modernidad occidental de varias *líneas*, algunas de las cuales se superpusieron

Básicamente operamos con conceptos, en la medida en que somos, actuamos y conocemos. No nos limitamos a actuar, también somos sujetos cognoscentes. Podemos utilizar la abstracción, para conocer la realidad concreta. De hecho, lo hacemos en los procesos empíricos, mediante la creación de “metáforas, de imágenes, de figuras, de estereotipos, de modelos, de categorías, de símbolos, de mitos y otras formas intelectivas que son solamente y siempre el resultado de «representaciones» empíricas basadas en la experiencia” (Orestano, R., *Introducción al estudio del derecho romano* (trad. y notas de Manuel Abellán Velasco), Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1997., p. 427). De otro modo no sabríamos enfrentar la complejidad (que siempre nos sobrepasa) de lo real. Pero debemos hacerlo desde la cercanía y la invocación del contexto, dando entrada a lo que el propio conocedor sabe del mundo. Hay que contextualizar el conocimiento, recurriendo a su necesaria complejización. En definitiva, si descontextualizamos el conocimiento, potenciamos su absolutización. V. Morin, E., Kern, A. B., *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, pp. 191-192. Asimismo, Cfr. Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée, Bilbao, 2003, pp. 50 y ss.

⁴ Buena prueba de ello es la posibilidad hoy de encontrar en Internet y en idiomas diferentes campañas en contra del proceso judicial que acabó condenándole en rebeldía en los años ochenta. No es extraño tropezarse con escritos en donde se glosan aspectos de su proceso -denunciados como graves irregularidades procesales-, de su prisión preventiva de cuatro años o de su huida a Francia. Pero tampoco faltan fuentes que lo siguen criminalizando. Por nuestra experiencia podemos decir que hablar de Negri a finales de los noventa en una universidad italiana, especialmente en las facultades de derecho o de filosofía, está poco menos que proscrito. Empero, resulta curioso contraponer a esta fama que le precede en el país transalpino sus escritos en los que denunciaba de manera frontal el uso del terrorismo. Piénsese sino en el trabajo que escribió con Guattari en año 1989 (Negri, A., Guattari, F., *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente y comunismo*, Akal, Madrid, 1999, pp. 53-55.).

⁵ Bien es cierto que desde la publicación de *Imperio*, su controvertida obra con Michael Hardt, su perfil como filósofo ha adquirido una nueva dimensión y sus aportaciones han llegado a un buen número de lectores. Prueba de ello es el prólogo que con Hardt hace al libro colectivo *Another World is Possible* (Zed Books, New York, 2003, pp. xvi-xix). En este señala que el Foro Social se ha convertido en un mito positivo para un nuevo cosmopolitismo democrático, un nuevo trans-nacionalismo anticapitalista, un nuevo nomadismo intelectual y un gran movimiento de la multitud. El Foro Social es una oportunidad histórica para la reconstrucción de la izquierda nacional e internacional (pp. xvi y xviii).

y hegemonizaron el espacio de la filosofía política (Hobbes, Rousseau y Hegel), frente a otras consideradas “malditas” que fueron oscurecidas, subsumidas y negadas (Maquiavelo, Spinoza y Marx).

Dadas las circunstancias, como podrá suponer de sobra el lector, Negri es un pensador que ha sido poco traducido y escasamente estudiado en español, máxime si lo comparamos con otros filósofos italianos como Bobbio o Barcellona⁶. Parece que el tiempo ha borrado su filosofía, dejando traslucir su sentido más lesivo y negando la discusión integral de su obra, en beneficio de otro tipo de discusiones partidistas y poco académicas. Es por esto que en este trabajo nos proponemos algo más que un estudio preliminar de la obra de Negri: pretendemos elucidar sus propuestas acerca de la democracia. Y queremos hacerlo desde un abordaje general que pueda visualizar la amplitud y la riqueza de sus aportaciones, pero también lo discutible de muchos de sus planteamientos.

Para ello insistiremos en uno de los períodos más intensos de su historiografía. El que se inicia en 1981 y continúa hoy. Digamos que fue en 1981 cuando Negri principia la segunda parte de su vida, con la que nos enriquece más que la primera. Son los años en los que aclara su filosofía, en los que llega a ensayar minuciosamente una teoría política diferenciada de la liberal. Ahora su filosofía, con la experiencia acumulada y un trabajo sistemático de años, se satisface en la recuperación de la democracia. Ahora es capaz de elaborar fundamentos filosóficos alternativos que puedan sustraer a la democracia de los rieles del liberalismo. Precisamente, en uno de sus últimos libros en solitario *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*⁷, sintetiza buena parte de los temas más recurrentes de su obra, como por ejemplo la idea de “trabajo inmaterial” o la idea de “poder constituyente”. Claro que, con esto no queremos decir que Negri cambiara radicalmente en estos años su visión de las cosas. De hecho en sus últimos escritos reaparecen una y otra vez los grandes temas de su pensamiento⁸. Simplemente creemos que estos fueron años habitados de reflexiones y actitudes muy audaces acerca de la democracia.

Dicho esto, hemos de significar dos hechos cruciales en este período de la vida de Negri. Uno histórico y otro estrictamente teórico. En cuanto al primero, hay que decir que Negri es uno de los pocos intelectuales de izquierda, que lejos de recibir la caída del Muro de Berlín como un suceso desalentador, desorientador o dramático -según los casos-, percibe este acontecimiento con entusiasmo. Para nuestro autor, el desmoronamiento del bloque soviético, con sus nostalgias de autoritarismo y sus viejos regímenes de capitalismo de Estado, podía acarrear a quienes habitaban las calles al otro lado del muro estrategias emancipadoras y afirmadoras de la democracia⁹. Esta convicción le condujo a escribir junto a Félix Guattari. Necesitaba hacerlo. Había que insistir en la importancia que para los

⁶ Por ejemplo el número que le dedicó la revista *Anthropos*, en mayo de 1993 (nº 144). No obstante, hoy estamos en condiciones de desmentir esta afirmación, merced a los trabajos de traducción que ha llevado a término la editorial Akal y a la colección *Cuestiones de Antagonismo* dirigida por Carlos Prieto del Campo. Tampoco podemos olvidar las traducciones que ha editado la editorial Paidós.

⁷ Negri, A., *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Il manifestolibri, Roma, 2000.

⁸ Si bien, como se verá más adelante, existe una antes y un después en su obra, que comienza con el descubrimiento de Spinoza.

⁹ Vid. Negri, A. y Guattari, F., *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente y comunismo*, op. cit., pp. 35-ss.

países del este europeo representaba esta oportunidad histórica. Debían decidir si querían o no nuevos espacios de libertad que re-afirmaran la democracia. Una democracia que ahora podía ser para la ciudadanía, para las mismas gentes que habían tomado las calles para expulsar del poder a los jefes socialistas, instalados en la corrupción y la opresión a su pueblo¹⁰.

El segundo vendría marcado por la publicación de dos libros: *La anomalía salvaje* y *El poder constituyente*. En aquél inflexiona de nuevo su filosofía más allá de las corrientes marxistas. En el segundo mira a la democracia desde el primero. Pero, es en este último donde Negri trata de rastrear - historizar diría Bourdieu¹¹ -, aquéllas voces que fueron acalladas y suplantadas (Maquiavelo, Spinoza y Marx), convencido de su potencial para rehacer la democracia fuera de los recorridos clásicos (contractualistas) de la filosofía política, que estudiamos en las facultades de derecho o de filosofía.

Hay que decir que *El poder constituyente* no es un trabajo que surja del vacío. Su elaboración responde a un proceso creativo y continuado de reflexión, que se recoge en libros como *Marx más allá de Marx*, *La forma-Estado* o la *Crítica al formalismo jurídico*, (su tesis doctoral publicada por la Universidad de Padua). Hecha esta advertencia, estimamos que su obra se podría dividir en tres etapas: una primera etapa de escritos de juventud, dedicados al análisis del pensamiento hegeliano, el historicismo alemán y el formalismo jurídico. Una etapa intermedia, cuyo libro mayor es *La forma-stato*, centrada en la crítica al modelo de Estado liberal, con constantes apelaciones a la situación política italiana y a la constitución de 1948. No podemos olvidar de esta etapa el laconismo de algunas de sus obras menores (*oposculi*) – por ejemplo *Dominio y Sabotaje* –, escritas en un momento político inquietante¹² y dirigidas al movimiento obrero¹³. Como tampoco debemos hacerlo con otro de sus libros publicado a propósito de una serie de conferencias que impartió en París¹⁴ titulado *Marx más allá de Marx*. Y una tercera y última etapa, que ya hemos apuntado, que se inicia en 1981.

Los objetivos que nos hemos marcado en este trabajo son diversos, pero modestos. Únicamente pretendemos presentar la obra de Negri desde dos puntos

¹⁰ Lamentablemente las esperanzas se vieron frustradas y hoy la degradación sociopolítica en los antiguos países del socialismo es reconocida por todos, a acusa de la pobreza y la rampante corrupción política y criminalización de la vida pública, vinculadas a la mafia.

¹¹ “La ciencia social, que está condenada a la ruptura crítica con las evidencias primeras, no dispone de mejor arma para llevar a cabo esta ruptura que la historización que permite neutralizar, en el orden de la teoría, por lo menos, los efectos de la naturalización y, en particular, la amnesia de la génesis individual y colectiva de un dato que se presenta con todas las apariencias de la naturaleza y exige ser aceptado sin discusiones, *taken for granted*”. Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas* (título original *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, París, 1997, trad. de Thomas Kauf), Anagrama, Barcelona, 1999, p. 239

¹² En este sentido, es importante referir lo que Negri llama ‘laboratorio de Italia’, como oficina de elaboración teórica en el seno de la lucha, es decir, dentro de los comportamientos subversivos de las masas de trabajadores.

¹³ Obras menores que fueron compiladas posteriormente: Negri, A., *I libri del rogo*, Castelvecchi, Roma, 1997. Concretamente en este volumen se recogieron los libros declarados “prohibidos”: *Crisi dello Stato-piano*, *Partito operaio contro il lavoro*, *Proletari e Stato*, *Per la critica della costituzione materiale*, *Il domino e il sabotaggio*). El rótulo de la compilación *I libri del rogo* (El libro del fuego) se debió a que recoge precisamente los textos que fueron condenados a la hoguera por el gobierno italiano tras la detención de Negri y sus compañeros de *Autonomia Operaria*.

¹⁴ Negri, A., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano, 1979. Recientemente se ha publicado una traducción al español en la editorial Akal (Negri, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid, 2001.).

de vista. Desde sus posicionamientos frente al liberalismo y al marxismo leninismo y desde sus contribución ontológica a la teoría política y, más concretamente, a la democracia. Para terminar, y ya en fase de conclusiones, quisiéramos sencillamente abrir algunas vías de investigación con herramientas teóricas que nos ayuden a profundizar en el concepto de democracia.

II. De cómo Negri se posiciona frente al liberalismo y más allá del marxismo-leninismo.

Deberíamos comenzar diciendo que Negri ha dedicado buena parte de su biografía tratando de localizar los obstáculos de la democracia en el *Estado de derecho*. Por eso este es el lugar donde *radica* su crítica. Niega cualquier posibilidad democrática en el marco del liberalismo, porque bloquea la participación y el auto-gobierno de los ciudadanos. No confía en la dialéctica constitucional que se trenza entre liberalismo y este modelo de Estado (o de capitalismo tardío), porque considera que está cancelada¹⁵. Digamos que Negri cuestiona el pacto liberal, pero lo hace desde el principio, poniendo en tela de juicio las razones que lo habían -valga la expresión - consagrado: la consecución de la paz social.

Así es, en la vieja filosofía liberal, reeditada por la nueva filosofía liberal neo-contractualista, el *Estado de naturaleza* se presentaba como un escenario ideal para la guerra y la violencia política, que era preciso abandonar cuanto antes¹⁶. El contractualismo encontró en la paz y en la ley los valores que necesitaba para este tránsito histórico. Eran la mejor opción para aderezar primero y acelerar después el cambio social que las sociedades pre-modernas o irracionales demandaban, de acuerdo con la expectativa contractualista de transformación socio-económica de la realidad. La paz era el valor decisivo frente a la guerra. Y la ley, entendida "como acto normativo e irresistible"¹⁷, era la expresión explícita de *soberanía* de un orden socio económico específico (el burgués), en busca no ya del poder político, sino del asentamiento de las bases del desarrollo capitalista mediante la transformación socio-jurídica del orden existente.

Guerra y paz constituían los dos términos de un binomio decisivo para la vida política, pero también bivalente y de opuestos. Por *bivalente* entendemos aquí la admisión como únicos valores *lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso* - así, al menos, se ha configurado siempre la lógica tradicional -¹⁸. Por *opuestos*, hemos de entender la transformación en oposición absoluta brutal e irrefragable de cualquier diferencia, por medio de la asunción, como estructura cognitiva y pragmática básica, de la relación *bueno-malo, amigo-enemigo*. De este modo la guerra se identificaría, con arreglo a esta lógica, con lo incorrecto (bivalencia) y

¹⁵ Negri, A., *La república constituyente, en Las verdades nómadas & General Intellect...*, op. cit., p. 167.

¹⁶ Negri, A., *Costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione comunista*, Il manifestolibri, Roma, 1997, p. 173.

¹⁷ "el principio de legalidad, en general, expresa la idea de la ley como acto normativo supremo e irresistible al que, en línea de principio, no es oponible ningún derecho más fuerte, cualquiera que sea su forma y fundamento: ni el poder de excepción del rey y de su administración, en nombre de una superior "razón de Estado", ni la inaplicación por parte de los jueces o la resistencia de los particulares, en nombre de un derecho más alto (el derecho natural o el derecho tradicional) o de derechos especiales (los privilegios locales o sociales)" (Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil, ley, derechos, justicia*, Trotta, Madrid, 1997 (2ª ed), p. 24).

¹⁸ Vid. Frege, G., *Ubre Sinn und Bedeutung*, "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 100, 1982, pp. 25-52 o en su sentido más deóntico a Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* - trad. a cargo de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera -, Alianza Editorial, Madrid, p. 27). Vid. Barber, B., *Un lugar para todos. Como fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 13.

con lo malo (opuesto), mientras que, por el contrario, la paz se remansaría mansamente en lo bueno y además correcto. De hecho, este modelo absoluto y bivalente (hobbesiano) de guerra y paz se ha significado históricamente en los tiempos de la guerra fría y sus amenazas nucleares.

Sin embargo, la filosofía política contractualista no siempre ha recurrido a este binomio de antítesis entre guerra y paz. Bobbio ya distinguía en este remate dos tendencias distintas: una, en virtud de la cual ni todas las guerras ni todas las formas de paz son justas; y otra, en la que ni la guerra ni la paz son entendidas como valores intrínsecos o absolutos, antes bien como valores extrínsecos o relativos¹⁹. Pero Negri va mucho más allá. El concepto de guerra no se opone al de paz, como solución a la misma, sino a la vida. La paz no equivale al fin de la guerra, sino al valor mistificado de los vencedores. Si la guerra, con sus víctimas y sus escarmientos, se satisface en el padecer común y en la destrucción de la vida, la paradoja de la paz, como fundamento y fin del poder, consiste en que para que sea eficaz la guerra debe validarse. El fundamento del Estado es la paz, pero una paz victoriosa, fruto de la violencia legítima²⁰. Para Negri vencer de esta manera para la paz, es mentir.

Por otra parte, con la ideación del Estado nación²¹, la ley sustituye a la violencia y aparece en *nuestra* cultura jurídica el principio de legalidad en la línea, lenta pero sistemática, de objetivar su contenido hasta hacerse sustancial (*sustancialismo*) y confundirse con la realidad (*hipóstasis*), mediante la adopción de constituciones rígidas y sacralizadas. El principio de legalidad, ideado para subordinar el poder a una voluntad soberana y democrática, sucumbió a los dictados de un proceso de sustancialización que vendría: (1) a reificar sus límites, hasta el extremo de prescindir de la contingencia de los sujetos reales y sus relaciones; (2) a rubricar el monopolio del Estado en la determinación y control de lo que *podía* ser considerado derecho²²; y (3) a confirmar su extraordinaria

¹⁹ Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 169.

²⁰ Negri, A., *Costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione comunista*, op. cit., p. 174.

²¹ Vid. Negri, A., *Descartes político. O della ragionevole ideologica*, Feltrinelli, Milano, 1972, pp. 63 y ss. En este trabajo Negri, explica el pensamiento ético y metafísico de Descartes como símbolo y metáfora de la problemática política de la burguesía de su tiempo. Para Negri la filosofía de Descartes se sitúa en un plano muy apropiado para dar respuesta a los desafíos que tenía planteados la burguesía francesa. En el marco de una alternativa entre el individualismo libertario y el conformismo mecanicista de Hobbes, Gassendi, Mersenne, Descartes invoca la vía de una metafísica, de una ética, de una teoría de la ciencia, que se adaptara a la urgencia del Estado absoluto, intérprete de la necesidad de un modo de producción manufacturero, capaz de controlar las insurgenias de las clases populares. Descartes acepta el dualismo radical y lo organiza en la filosofía científica y política del mecanicismo. Frente a este dualismo radical se han alzado muy diversas voces. Una de las más destacadas es la filosofía feminista. Por ejemplo en Stanley, L., Wise, S., *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*, Op. Cit., p. 63). Ambas autoras afirman el tradicional énfasis masculino en objetivar las experiencias, para así desplazar fuera de los límites de lo personal, la esfera del conocimiento y la verdad. Para las feministas esta operación ha negado la validez a las experiencias de las mujeres y su comprensión de las cosas, ya que éstas son meramente subjetivas y enraízan en lo particular. Nosotros añadiríamos que ha bloqueado la reproducción social no ya sólo de las mujeres, sino de cualquier subjetividad oprimida (niños, ancianos, homosexuales, obreros, etc).

²² “La primacía de la ley señalaba así la derrota de las tradiciones jurídicas del Absolutismo y del *Ancien Régime*. El Estado de derecho y el principio de legalidad suponían la reducción del derecho a la ley y la exclusión, o por lo menos la sumisión a la ley, de todas las demás fuentes del derecho” (Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil, ley, derechos y justicia*, Op. Cit., p. 24)

capacidad, una vez identificado con el derecho²³, como sostén del poder, tanto el político y jurídico, como ese otro, más minucioso y menos místico, que es el económico.

A raíz de entonces, con la irrupción del principio de legalidad, la experiencia jurídica deviene decisiva. El derecho, ahora reducido a ley legislada por el Estado, se convierte en el banco de pruebas que la modernidad y sus expectativas per-formativas de la realidad necesitaban. La ley asumía, por una parte, el papel inapreciable para el liberalismo político de diseñar la vida social, de acuerdo con las tesis del contractualismo y de la economía política, como “concepciones normativas de la humanidad”²⁴. Se esbozaba así la sociedad capitalista. Y, por otra, se le atribuía la función de legitimar el poder del Estado, esta vez como reflejo de la voluntad soberana²⁵, en un contexto de transición paradigmática que sintetizaba modernidad con capitalismo y ciencia con derecho.

Claro que esta práctica liberal difiere radicalmente de las posiciones de Negri. El constitucionalismo liberal persiste en limitar el poder constituyente, en reducir sus potencialidades de transformación histórica a meras funciones de producción del derecho, de un derecho, además, que ya ha sido objetivado – reducido a ley legislada – en el Estado (en el poder)²⁶ y programado para seguir avanzando jurídicamente en el diseño societario liberal. Y al bloquear sus capacidades, por medio de cuestiones y controles de constitucionalidad, el poder constituyente acaba disipando su propia vinculación histórica con el derecho de resistencia²⁷. De hecho, las grandes revoluciones, las que históricamente han buscado devolver a la multitud el poder de decisión sobre las políticas, han sido la expresión diáfana del poder constituyente. Sin embargo, el carácter “ilimitado” de la expresión *constituyente* deviene ahora, entre prejuicios (ontológicos), absolutizaciones y controles, demasiado limitada y parcial.

La agudeza de Negri en este punto fue, por tanto, la de intuir que el

²³ Lo que entonces se produce es una identificación entre ley y derecho (...). Es premisa que en efecto viene con la revolución francesa y que encuentra su formulación paradigmática en la codificación napoleónica, en el título preliminar del código civil más en concreto. Ahí está la ley como expresión implícita de *soberanía*, de un poder normativo exento él mismo de derecho; ahí tenemos *la ley* como norma explícita de producción política que, respecto al ejercicio de *la justicia*, puede identificarse sin más con *el derecho*, un fenómeno patentemente inédito y prácticamente impensable con anterioridad. A partir de ahí también tenemos unos mecanismos eficientes de imposición de la legislación y de control de legalidad sobre la justicia, comenzándose por la cancelación completa de la existente para la conversión de la nueva, por la que toca a su entidad, en criatura entera de la ley. Resultará un sistema en el que no cabrá *rule of law* porque comienza a no admitir *rule of rights*, derechos anteriores al poder legislativo ni a otros poderes constitutivos del Estado. Entronizada de tal modo la ley, no admite derechos con valor propio ni cuando procede a su declaración” (Clavero, B., *Happy Constitution. Cultura y lengua constitucionales*, Trotta, Madrid, 1997, p. 201).

²⁴ Marina, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 12

²⁵ Cfr. Legendre, P., *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático* (título original *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Editions du Seuil, Paris, 1974, trad. de Marta Giacomino), Anagrama, Barcelona, 1979, particularmente las pp. 218 ss.

²⁶ Un derecho que ahora es considerado, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, “como una utopía automática de regulación social”. Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p. 162.

²⁷ Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1994, pp. 19-20.

constitucionalismo liberal ha sido, ni más ni menos, que un instrumento inagotable de dominación en manos del capitalismo. Al fin y al cabo, ha utilizado la idea de poder constituyente para respaldar jurídicamente - con sus construcciones categoriales - las transformaciones que el sistema capitalista como proceso histórico necesitaba y para legitimar los parámetros representativos de los sistemas democráticos liberales²⁸. En el tránsito a la modernidad y bajo el decorado de revoluciones, declaraciones y cambios socio-culturales nada había cambiado. Se trataba de alcanzar el poder y, una vez tomado éste, de ejercerlo con autoridad e, incluso, violencia²⁹, proscribiendo la emancipación y bloqueando las alternativas³⁰. Estaba claro, no existía mejor forma de “anticipar y programar los cambios”³¹ demandados por el proyecto social y político – ahora hegemónico - de la burguesía, que relegando la idea de *poder constituyente* y acuñando la idea - dice Negri - de *soberanía*. ¿O existía un modo mejor de naturalizar el proceso histórico, de reducir “el progreso social al desarrollo capitalista”³². Mientras que el poder constituyente – que no el poder constituido³³ - carece de fines³⁴, es plural y permanece abierto, pues sus direcciones son múltiples y sus espacios, al igual que sus ritmos, son extensos; la idea de soberanía se remansa en una imagen muy distinta, una imagen de conformismo político, de objetivos ya cumplidos, de espacios y ritmos limitados, es decir, de constituciones formales y esenciadas. Mientras que esta idea de *soberanía* se atribuye las victorias de la “paz social instaurada” y se desprende de sus errores convalidando sus agresiones, el poder constituyente es potencia que declina cuadrar sus posibilidades entre los

²⁸ Para Lummis el concepto de democracia ha sido robado por aquellos que pretenden reproducir su dominio sobre el conjunto de la población a través del tiempo. Es por esto que hay que rectificar. Democracia es una palabra básicamente subversiva y revolucionaria que incluye en el gobierno a la mayoría de la gente, y no sólo de los más ricos, como de hecho ocurre en el liberalismo (Lummis, C.D., *Radical Democracy*, Cornell University Press, New York, 1996, pp. 15 y ss).

²⁹ La cuestión de la violencia en la filosofía de Negri es a la vez importante y espinosa. Es un autor que, como apuntábamos hace unas páginas, escribe a pie de obra, fiel a su propia divisa histórica. Por eso hay que entender las circunstancias en las que vivió y la manera en la que escribió algunas de sus obras. Aún hoy resulta difícil hablar de su filosofía. Es por esto que vamos a realizar una distinción conceptual clave, con el fin de que su obra sea entendida adecuadamente. Hay que realizar una distinción fundamental entre terrorismo y sabotaje. La diferencia entre uno y otro estriba en que el terrorismo es violencia indiscriminada del terror, como forma hipostasiada de un plan teleológico y absoluto, de una utopía que hay que es preciso realizar con independencia de los resultados y los efectos. En cambio, el sabotaje es otra forma de violencia, que se limita al evento, a lo puntual (no responde a un plan absoluto) y se supedita a un proyecto antiutópico. Es violencia ejercida por las masas en la construcción de sus proyectos constituyentes. Frente a este tipo de violencia, el modo de producción estatal responde, según Negri, con violencia instituida, sangre, injusticias, desigualdades radicales y la legitimación del horror como respuesta. Sólo hay una sociedad, aquella que se configura en un proceso de producción social que es a la vez un proceso de trabajo social y un proceso de valorización en el plano social. En este sentido conviene definir el concepto de liberación como parte del poder constituyente, entendido como acción colectiva, “conformado por las víctimas de un sistema que reaccionan. Son aquella parte de la multitud que se encuentra en situación de marginación y que apuesta por su reconocimiento como sujetos que crean, desarrollan y disfrutan derechos, esto es, como dueños de sus destinos y solidarios entre sí”. (Sánchez Rubio, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée, Bilbao, 1999, p.268)

³⁰ V. Negri, T., *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 56.

³¹ Barcellona, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, p. 19

³² Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p.158.

³³ Negri, T., *Fin de Siglo*, Op. cit., p. 51.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

esquemas abstractos de un sistema cerrado³⁵. El poder constituyente se resiste a la constitucionalización.

Digamos que para el filósofo italiano el poder constituyente es un proceso temporal, un banco de pruebas para prácticas, movimientos sociales y nuevas soluciones a los retos de la contingencia. No se puede reducir a planteamientos estáticos, entre otras cosas, porque la experiencia política no lo es, como tampoco son intemporales los conflictos a los que pretende responder. Cuando las sociedades anuncian que no existe mejor organismo social que el que ya poseen, que no es preciso seguir avanzando, que sus tensiones sociales se han disipado, lo que están haciendo, lejos de certificar su estabilidad democrática (la paz social), es naturalizar los resultados de una fase específica de sus progresos como proceso histórico y, por ende, anticipar primero y justificar después su de-construcción.

Ahora bien, se nos podrá decir, y no sin razón, que esta crítica al liberalismo y a sus condiciones injustas de producción, ha sido el fondo común en las tradiciones de izquierda desde los tiempos del *manifiesto comunista*. Entonces, ¿por qué decimos que Negri es un autor distinto?, ¿por qué creemos que su filosofía es creativa?, ¿en qué difiere del resto de autores?

En 1979, bordeando los comienzos de la última etapa de su filosofía, Negri se posiciona en uno de sus libros *Dell'operario massa all'operaio sociale (Del obrero masa al obrero social)*³⁶ frente al paradigma clásico del marxismo: el leninismo. Se podría decir que este es un momento de inflexión clave en la obra de Negri. En el cuestiona sus ideas, introduciendo la auto-polémica (re-visión) frente a los anatemas que entonces gravitaban en torno a la izquierda tradicional. Y lo hace desde su misma experiencia como militante en colectivos como *Autonomía Operaria*, bastante renuentes a la mediación institucional y con registros muy críticos con la izquierda "oficial". Este hecho excepcional - al parecer entre los teóricos de la izquierda - se traduce en la ruptura con el esquema dialéctico (hegeliano) - con sus procesos de sustancialización de sus contenidos - acendrado en el partido y en una teleología de la subjetividad (de las masas). Dialéctica, potencialmente absoluta y reduccionista, que se inscribe en la lógica metafísica dominante en la modernidad³⁷, y que Negri conoce bien desde sus tiempos de estudiante³⁸. La consecuencia es definitiva. Según Lenin el partido debe educar a las masas, influir sobre ellas y lograr que accedan a un grado de conciencia más elevado, cercano al de las elites. Visto el razonamiento, podemos explicar el autoritarismo y el horror que siguieron a la implantación del socialismo real. El marchamo determinista y teleológico está muy presente en la obra de Lenin e, incluso, en la de Marx - aunque no tanto como aquél pues tiene otras obras (*Grundrisse*) en las que enfrenta el objetivismo de esta lógica - Lenin reivindica la existencia de una verdad absoluta a la que se llega mediante un desarrollo

³⁵ Vid. Negri, Antonio, *La forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Feltrinelli, Milano, 1977. Texto donde se trata de demostrar que la constitución de 1948 ha concluido su vigencia política y es superada por una nueva constitución material, con un nuevo régimen que se forma con el ritmo de lo cotidiano.

³⁶ Negri, A., *Dell'operario massa all'operaio sociale. Entrevista sull'operaismo*, Múltipla, Milano, 1979, p. 62.

³⁷ Sanchez, J., "Del obrero masa al obrero social: más allá de Lenin", en *Anthropos*, 1993, nº 144, p. 55.

³⁸ Vid. Negri, A., *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Cedam, Padova, 1962.

ortodoxo de la conciencia. Negri, en cambio, no sólo renuncia a la figura del partido como mediación - existe una demarcación política más profunda que la de los partidos- sino que además advierte que el movimiento obrero, condicionado por esta lectura de la realidad, ha hecho suyas a lo largo de la historia las concepciones más reaccionarias del Estado para luego construir sus rechazos y ajustar sus tácticas políticas³⁹.

Será Negri quién, a partir de una relectura de Marx, vuelva a retomar el realismo integral de sus aportaciones frente al juego ciego de toda forma de dialéctica. Es en este punto donde Negri recobra el carácter práctico del pensamiento marxiano⁴⁰, donde lo enriquece con un nuevo desarrollo. Es aquí donde el filósofo italiano condiciona el comunismo a la democracia, fuera de una concepción lineal (potencialmente absoluta) de progreso. La libertad comunista es un proceso abierto que constituye (poder constituyente) y se reviste políticamente, aceptando y potenciando la pluralidad de voces, léase pluralismo y participación, evitando que no sean suplantadas o escamoteadas. La libertad es constituir y constituir es asumir la contingencia contextualizada, es mantenerla - no alejarla - al nivel de los sujetos y de las cosas. Constituir es historizar, es decir, humanizar para luego liberar⁴¹. Negri hablará entonces de tiempos más democráticos⁴².

Digamos que Negri explora una salida a los presupuestos de la metafísica moderna que afloran en el marxismo leninismo - al que trata de diferenciar del comunismo⁴³- que explicarían el fracaso político de las experiencias socialistas⁴⁴. Una salida que se remansaría años más tarde, y desde la cárcel, en sus estudios

³⁹ Negri, A., “¿Para qué sirve hoy el Estado?”, en *Las verdades nómadas y General Intellect ...*, op. cit., p. 182.

⁴⁰ Negri, A., *Marx Oltre Marx. Quaderno di Lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 197.

⁴¹ Negri, A., *¿Para qué sirve hoy el Estado?*, op. cit., p. 120.

⁴² Negri, Antonio, *Costituzione del tempo*, op. cit., p. 9. Este libro formaba originalmente parte del volumen *Macchina Tempo. Rompicapi, Liberazione, costituzione*, Feltrinelli, Milano, 1982. Desde esa perspectiva como Negri se interroga sobre el tiempo y sus posibilidades emancipadoras, al hilo de toda una corriente intelectual que a principio de la década de los ochenta se preguntaba sobre la crisis de la concepción progresista del tiempo. En aquellos días se trataba de comprender la linealidad temporal de la perspectiva socialista, porque ahora entraba en crisis y qué soluciones, dentro de la crisis postmoderna (*cupiditas* postmoderna, que dirá Negri), se podrían vislumbrar. A finales de los setenta, señala Negri, el tiempo de la explotación estaba cambiando. Ya no se podía reducir a una medida basada en el tiempo del valor de uso, pues ahora se reducía a una nueva forma de explotación social de la fuerza de trabajo, a una nueva organización de la temporalidad social. En ese momento las categorías cambiaban (la naturaleza del trabajo, la calidad de la explotación, los procesos de lucha, los proyectos revolucionarios) al tiempo que el mundo y sus alternativas (pp. 12-13). Ante estos cambios Negri explica que el problema ahora radica en el análisis de una nueva temporalidad, en un marco donde el antagonismo era la clave fundamental para la comprensión de la subjetividad y las instituciones. Ahora era el tiempo el que calificaba la nueva fuerza-trabajo, en vía de constitución, entendido como tiempo de creación de la libertad. Un tiempo constitutivo en el que todos los elementos analíticos de separación y de destrucción de la vida eran frontalmente atacados. Si la analítica del capital se oponía al proceso constitutivo de la clase trabajadora, este se debía confrontar con otro tiempo fundado en la experiencia constitutiva de los movimientos de la multitud. Este tiempo se inscribe en la gran tradición materialista elaborada por el mismo y se afirma en una cosa: el deseo de liberación tiene su lógica ontológica irreductible. La inmanencia es este reino de la posibilidad (p. 17).

⁴³ Vid. Negri, A. y Hardt, M., *Labor of Dionisus. A critique of state form*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994. Existe una traducción en italiano *Il lavoro di Dionisus*, Il Manifestolibri, Roma, 1997, que francamente no aconsejamos por lo discutible de la traducción y por la mutilación de partes muy sustantivas del texto.

⁴⁴ Sanchez, J., ‘Del obrero masa al obrero social: más allá de Lenin’, op. cit., pp. 54-58.

sobre Spinoza..

III. De sus alternativas: Spinoza como vía de salida.

El libro de Job es para nuestro autor una parábola figurativa de la modernidad, de la tensión inconclusa entre mundo e innovación, entre ser y relación⁴⁵. El problema que visualiza el libro de Job es el mismo que el que trasluce la modernidad: la relación paradójica existente entre el dominio de la ciencia y la realidad del mundo, entre la idea de regulación (dominación) y la emancipación (liberación) de una nueva subjetividad⁴⁶. Las concreciones históricas (sociales, políticas, económicas, culturales, etc.) modernas se han venido construyendo desde esta tensión bifronte y pendular. Por eso, Negri esboza alternativas a la modernidad desde un concepto de historia re-fundado como concepto de liberación colectiva, como límite y superación, esto es, como práctica histórica – *Res gestae*⁴⁷ - que se abre a otras posibilidades.

El siete de enero de 1982 Negri escribe desde su confinamiento en la cárcel romana de Rebibbia una carta titulada *año nuevo*. Es una carta muy apasionada en la que rememora sus actividades políticas de juventud⁴⁸ y que principia relatando el nacimiento de su hijo y algunas de sus experiencias durante unas vacaciones en Madrid. Luego prosigue con el relato de los preparativos (políticos y teóricos) y vicisitudes de la lucha del 68. En esta misiva, que dirige a un interlocutor imaginario, visualiza una idea ética fundamental en el fuero interno del filósofo italiano: la idea de responsabilidad como acto moral que contrae deberes cognoscitivos, pero también exigencias de acción para la transformación ética y política. El movimiento estudiantil del 68 fue un botón de muestra. Por entonces no se hablaba de filosofía, sino de política, de una política que des-estructuraba. Cómo explicar - se pregunta el filósofo italiano - a alguien que no vivió este levantamiento estudiantil, que no lo conoció, en qué consistió. La literatura burguesa lo describe como un fenómeno irracional e infructuoso, es decir, estúpido. Sin embargo, a su juicio, constituyó un proceso frontal y enérgico de construcción de una subjetividad transformadora⁴⁹.

En otra de sus cartas, que lleva por título *Renaissance*, fechada el 7 de abril de 1982, desarrolla más aún esta idea de responsabilidad: “la nueva forma constitucional debe surgir, pero es ante todo un nuevo modo de ser responsable”⁵⁰. La idea de responsabilidad (política) renace como concepto cuando se libera y se abandona en la idea de responsabilidad de la multitud. La responsabilidad deviene constitucional únicamente a través de la insurgencia de los sujetos. Solo así es posible restaurar el valor de la democracia, que se diría en el *Oceana* de Harrington⁵¹. Sin embargo, en otro de sus relatos (*El tren de Finlandia*), Negri se cuestiona el vigor de la intervención espontánea, la eficacia de la protesta frontal, la inmediatez de la denuncia. Sabe que sus frutos son casi

⁴⁵ Negri, A., *Il lavoro de Giobbe*, SugarCo, Milano, 1990, p. 151.

⁴⁶ Ibid., p. 152

⁴⁷ Negri, A., “L’antimodernité de Spinoza” en *Les Temps modernes*, Junio de 1991, n°539, p. 61.

⁴⁸ Vid. Negri, A., *Pipe-Line, Lettere da Rebibbia*, Einaudi, Torino, 1983, p. 39. Son cartas escritas a un personaje imaginario, en las que conjuga lo político con lo filosófico y lo artístico.

⁴⁹ Ibid., p. 115.

⁵⁰ Ibid., p. 226.

⁵¹ Ibid., pp. 227-229.

imposibles⁵². Digamos que a Negri le ha llegado el invierno. Un invierno que comienza con su ingreso en la cárcel y que continuará en el exilio. Pero no son malos tiempos para su filosofía. Durante este tiempo descubrirá a Spinoza. El resultado será una recopilación posterior de artículos diversos titulada *Spinoza subversivo* y uno de sus libros mayores, *La anomalía salvaje*. En ambos basaremos lo que sigue.

Spinoza es un autor controvertido como pocos. Y lo es en todos los planos. De hecho ha sido incluido por los autores dentro de los límites del trascendentalismo normativo hobbesiano, de la voluntad general roussoniana o de la dialéctica hegeliana. Para Negri, en cambio, no es así. Cuestiona desde el principio esta forma de encasillar a Spinoza⁵³, entre otras cosas:

(i) porque es el padre del materialismo moderno en su expresión más estricta. Esto equivale a decir que su filosofía es una filosofía del ser, donde la inmanencia y el ateísmo componen el orden previo a la constitución del ser y al obrar humano. El materialismo de Spinoza no alcanza soluciones definitivas, no pretende zanjar la relación entre las dimensiones del ser (espaciales, temporales, dinámicas y creativas). Es la imaginación la que constituye el ser en un orden que sólo es alusivamente temporal. El problema, aunque en términos no resueltos, se plantea en términos puros y fuertes, evitando el borrón del materialismo dialéctico⁵⁴.

(ii) porque cuando afronta temas y cuestiones políticas funda una forma no mistificada de democracia. Plantea este problema sobre el terreno del materialismo y como crítica a cualquier mistificación jurídica del Estado. El pensamiento político de Spinoza comprime la relación producción-constitución (sociedad-Estado) en un nexo unitario. No se puede hablar de democracia fuera de esta conexión. Hacerlo es cuando menos, a juicio del autor italiano, muy inapropiado. Negri no vacila a la hora de denunciar las mediaciones y desviaciones con que la democracia liberal o representativa somete y acorrala al ciudadano, alejándolo de los procesos y de la toma de decisiones y ocultando las relaciones de producción que obstruyen el desarrollo libre de sus acciones e iniciativas. Para Negri en los sistemas democráticos liberales la ciudadanía ya no es el correlato de la libertad. De ahí la importancia que este filósofo confiere a Spinoza y su concepción inmanentista de la política. La democracia es política de la *multitudo* (Negri toma el concepto de multitud directamente de Spinoza) organizada en la producción. Constitución y producción son los elementos de un tejido desde el que construir la experiencia “de las masas” y el futuro político, bajo la forma de igualdad radical impuesta por el ateísmo⁵⁵.

(iii) y porque su metafísica, como forma de idealidad que organiza y modela el pensamiento moderno, no es un todo único. Para Negri existe otra

⁵² Negri, T., *El tren de Finlandia*, Libertarias/Proudhufi, Madrid, 1990, p. 30.

⁵³ Albiac, G., *La sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 56 y ss. Así frente a la lógica esencialista, Spinoza configura una lógica de *potencias* en conflicto. La *potencia* se articula como el único principio esencial de toda realidad concreta, pero también como esencia propia de una sustancia infinita y única que no puede conocer en su despliegue resistencia alguna que limite su absoluta autonomía: es la suya la lógica de un desarrollo que como puramente autodefinido, genera en la libertad las condiciones mismas del auto-conocimiento no restringido ni trabado por interferencia alguna

⁵⁴ Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos Barcelona, 1993, p. 190.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 192.

historia de la metafísica. Una historia inserta en una tensión constitutiva del pensamiento y con capacidad para moverse como mediación (material) del proceso histórico de *la multitud*, que constituye el lado positivo del pensamiento negativo. El pensamiento negativo es radical por la negación, pero también remueve y agita la realidad. La potencia (constitutiva) de la trasgresión es la definición (para Spinoza) de la libertad. La tensión contradictoria que la metafísica de Spinoza mantiene con el nuevo orden de producción capitalista se convierte en *anomalía salvaje*, es decir en la expresión radical de la trasgresión como forma histórica de reacción (liberación), frente a aquellos órdenes políticos que no están libremente constituidos por las masas⁵⁶. La libertad construye el mundo. Y lo hace de manera inmediata y directa. De ahí que la piedra fija desde la que partir sea una ontología constitutiva⁵⁷ fundada en la espontaneidad y multiplicidad de las necesidades (y los deseos) y orientada por la imaginación colectiva (teoría de la imaginación) a depurar la relación entre necesidad y riqueza por medio de la liberación y no de la explotación.

Una ontología constitutiva, que asume como principio el valor de la producción, es para Negri el símbolo de liberación de las fuerzas productivas de las relaciones de producción. Es una ontología que escenifica otras perspectivas y horizontes más abiertos, una paradoja que reabre y remueve constantemente, que no se cierra y que no bloquea, ni ahora ni en el futuro. En esto consiste el sujeto constituyente spinoziano. Y para Negri la democracia tiene esta riqueza. Esto explicaría el posicionamiento del filósofo italiano frente al Estado constitucional capitalista de derecho⁵⁸, al que tilda nada menos que de hipócrita, al combinar la producción de la desigualdad⁵⁹ con la proclamación de la igualdad y los derechos, supeditando la libertad de todos y de cada uno a la violencia de los modos de producción capitalista.

Digamos que la democracia en Spinoza es potencia que funda⁶⁰ y se resiste al poder. Resistir es crear. La resistencia al poder es creatividad ontológica de la comunidad (singularidades cooperantes). Es potencia de la multitud contra el poder en un proceso de lucha que va de la resistencia al poder constituyente, entendido como poder productivo. En esta ontología la democracia es esencia

⁵⁶ Ibid., p. 193.

⁵⁷ La ontología constitutiva reconoce el valor de la producción en el interior de la estructura del ser. Ser y producción van de la mano. Es la base del hacer humano, que prolonga la potencia de la naturaleza: La inteligencia modela la naturaleza y de ésta toma su potencia constructiva. De ahí que la imaginación sea el núcleo cristalizado de la ontología constitutiva, porque está en el centro y es el testimonio de unidad en el orden del ser. La fuerza productiva constituye - acumulativamente en el espacio físico y colectivamente en el plano ético - y constitución es la manera en que la fuerza productiva revela el ser. En esta relación está la clave de la articulación del ser. V. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Op. Cit., pp. 188 y 206.

⁵⁸ El poder constituyente es limitado y aprisionado por el Estado constitucional capitalista con el objeto de que la ciudadanía se constriña a esquemas pre-establecidos que favorecen las relaciones productivas hegemónicas y la desigualdad. En este sentido, el constitucionalismo es una doctrina jurídica que conoce sólo el pasado, se referencia a tiempos ya transcurridos, a las potencias consolidadas y a su inercia. V. Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Op. Cit., especialmente el primer capítulo.

⁵⁹ Vid. en este sentido la teoría de inversión ideológica de los derechos humanos de Franz Hinkelammert.

⁶⁰ Vid. Negri, A., *Spinoza sovversivo*, Antonio Pellicani, Roma, 1992. Nosotros seguiremos la edición recopilatoria que bajo el título *Spinoza* recoge esta obra y *La anomalía salvaje* (DeriveApprodi, Roma, 1996, p. 385 y ss.).

revolucionaria. Democracia es producción y riqueza y la producción es democrática. La potencia se opone al poder constituyéndose colectivamente. Poder y potencia son antagonistas⁶¹. He aquí la importancia política y democrática de esta ontología materialista y dinámica en la que Negri fundamenta toda su manera de pensar una subjetividad diferente a la clásica. Una subjetividad que niega el movimiento negativo de la dialéctica, presentando un proceso positivo de constitución⁶². La democracia re-afirma el peso ontológico de los deseos y las prácticas de los sujetos, mediante valores como la cooperación y la auto-organización, y, sobre todo, mediante la constitución de la comunidad. Digamos que esta ontología, como producto de lo social⁶³, es el desarrollo de la democracia y que la democracia es una línea de acción, de conducta si se quiere, una práctica de esta ontología⁶⁴.

Quiere decirse que potencia y multitud vienen a nuclear el modelo de sociedad política que nos propone Negri de la mano de Spinoza. En ellas está la fuerza para cambiar lo que es, seduciéndonos con lo que podría ser una democracia donde la libertad, la igualdad, la cooperación y la creatividad sean insustituibles en el camino hacia el autogobierno. Por eso, para nuestro filósofo el *spinozismo* político es ético, una ética de la potencia, una política del contrapoder, un diseño de construcción jurídica y constitucional en busca la destrucción de la negatividad y la construcción positiva de la libertad de todos⁶⁵. Y esta ontología como la democracia es un horizonte abierto, que agita y remueve, que no retiene.

En la parte V de la ética Spinoza este define a la democracia como *omnino absolutum imperium*. A primera vista podríamos decir que esta definición del *democraticum imperium* es, por un lado, cualitativa, puesto que es caracterizada ontológicamente como proceso de socialización y transformación (tan potente como natural) de los individuos en comunidad; y, por otro, cuantitativa, en razón de la totalidad de los ciudadanos reunidos en asamblea. La primera es extraña a las teorías tradicionales de las formas de gobierno, entre otras cosas porque la democracia se viene definiendo como una, entre otras, forma de gobierno posible.

En este sentido Negri insiste en que la democracia como *omnino absolutum imperium* debe ser determinada como una *subspecie aeternitatis* que no se detiene, esto es como proceso histórico, como proceso colectivo de transformación que niega el terror y afirma la concordia y la *pietas*, revelando los órdenes de la potencia y la inagotable productividad de la praxis constitutiva. El *imperium democraticum* vive de la eternidad y no se circunscribe a ninguna constitución política, sino que la trasciende dinámicamente. No se trata de un ideal sino de la fuerza actual que destruye el estado de cosas presente cuando este es tristeza, terror y muerte. La democracia en Spinoza no es una forma de gobierno, sino una actividad social de transformación de un "*divenire eterni*".

⁶¹ Negri, A., *La anomalía salvaje*, op. cit., p. 310 y ss.

⁶² Negri, A., *Labor of Dionysus*, op. cit., pp. 285-286.

⁶³ Negri, A., *Fabbriche del soggetto*, Secolo XXI, Livorno-Massa, 1987, p. 134. Aquí Negri aún habla de la dialéctica, entendida como dialéctica trascendental para designar la imaginación y su función creativa. Algo que descartará más adelante en sus obras posteriores decididamente anti-dialécticas.

⁶⁴ Negri, A., *Spinoza*, op. cit., p. 373.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 376.

En fin, para Negri la modernidad ha sido más liberal que democrática y siempre ha entendido la democracia como límite⁶⁶. Desde su punto de vista (materialismo radical), todos somos parte de una colectividad materialista. Su pensamiento está basado en la cooptación total del poder de liberación hacia un horizonte de presencia. No hay ideal, ni mecanismos trascendentes. Los procesos son siempre completos y abiertos, fuera de ideales con apariencia de factibilidad y del determinismo de los hechos dados, porque no obedecen a ninguna ley histórica. Sólo existe un proceso constitutivo en un campo inmanente de fuerzas. Un mundo abierto a la posibilidad absoluta. Así, la democracia se concibe como un reino infinito de posibilidades. Cooperación, es la manera de expresar tales necesidades. La democracia depende de la construcción de un orden social constituido por prácticas, necesidades y expectativas colectivas de la gente o multitud. Para Negri el materialismo es subversivo. En la tradición materialista, la multitud se define como el conjunto de singularidades cooperativas plurales. La multitud ejercita el autogobierno, porque el autogobierno no es rehén de trascendencias ni determinismos.

La multitud produce vida. No se afirma en el poder, sino en la potencia constituyente que crea la existencia común del mundo. La teleología de lo común vive de su propia exposición al devenir histórico. Es la cooperación la que produce y aúna la subjetividad de cada uno en la multitud. Cooperación es la manera de integrar las diferencias y las singularidades en la multitud. Sólo así, con la cooperación, la multitud deviene creativa y se autogobierna.

IV. A modo de conclusión: algunos materiales para el camino

En uno de sus libros, el que dedica al poeta Leopardi, hay una frase que sintetiza sus esfuerzos por re-conceptuar la democracia y la filosofía política del siglo XX: "la poesía consiste en ir al punto más profundo, es profundizar y descubrir un tesoro vivo, un mineral riquísimo que sale de la tierra e innova nuestra producción"⁶⁷.

Para Negri la poesía es la manera de hacernos con el mundo por un momento. Es la forma de decir que lo poseemos por entero, pero no como síntoma de poder, sino como posibilidad de avanzar, de mirar y de construir resistencias y caminos. Leopardi nos enseña a recorrer (ahondar) esta vía de liberación. La poesía sirve para construir un ser nuevo y más universal, un ser con voluntad de belleza y potencia ética de liberación⁶⁸.

Después de este recorrido retomemos de nuevo la cuestión con que iniciábamos este asalto: ¿podemos conceptuar de nuevo la democracia?, ¿es posible retomarla como reino múltiple de posibilidades? En estos tiempos, en que todo parece dado, es más importante que nunca reivindicar la necesidad histórica de apoyar las prácticas sociales emancipatorias y orientadas al autogobierno, que traten de dar respuesta al anhelo humano de gobernarse a sí mismo. La democracia es un proceso temporal, un banco de pruebas para

⁶⁶ El absoluto hegeliano sólo da cuenta de la fuerza productiva colectiva, una vez que todas las singularidades han sido negativamente reducidas y supeditadas. Este proceso equivale a consolidar relaciones de dominación en el ámbito de la producción. Las fuerzas subjetivas quedan sujetas a armazones pre-conceptuales. Esta relación de dominación adquiere la categoría de un proyecto inacabado, basado en la determinación absoluta y reducción del poder a la forma trascendental absoluta. La dominación se apoya en el mito del individualismo, la tradición Cartesiana y la dialéctica.

⁶⁷ Negri, A., *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*, SugarCo, Milano, 1988, p. 304.

⁶⁸ *Ibidem*.

prácticas, movimientos sociales y nuevas soluciones a los retos de la contingencia. No se puede reducir a planteamientos estáticos, entre otras cosas, porque la experiencia política no lo es, como tampoco son intemporales los conflictos a los que pretende responder. Por eso insistimos: la democracia es una práctica que se asienta nada menos que sobre la acción común, el trabajo común y la construcción común de nuevas posibilidades

Propuestas como estas precisan de las aportaciones filosóficas como las de Negri con el objeto de fundamentarlas desde un punto de vista teórico. Claro que, esto no quiere decir que no existan elementos y/o cuestiones de su pensamiento que consideremos muy discutibles. Haberlas, las hay. Sólo que ahora las pasamos en silencio bien porque no son el objeto de este trabajo (piénsese por ejemplo en su concepto de Imperio⁶⁹), bien porque precisaría de estudios más detallados: como, por ejemplo, la cuestión de cómo se diferencia en la multitud la propia riqueza de subjetividades democráticas (movimientos de mujeres, ecologistas, postcoloniales) o la cuestión de cómo se garantizan los derechos humanos y se protegen a las minorías en el esquema democrático propuesto por Negri. De hecho, creemos que existen otras elaboraciones en el pensamiento del autor italiano que podrían completarse con una epistemología compleja como la que nos ofrece Edgar Morin⁷⁰. Pero sin duda, Negri, y especialmente su teoría del poder constituyente y la ontología constitutiva que

⁶⁹ Podemos decir que el actual proceso de globalización o de acumulación de capital no socava la soberanía estatal. Decir algo así, puede resultar a primera vista sorprendente. Sin embargo, no lo es. El lado regulador, y represivo de la soberanía del Estado liberal no es socavada, antes bien sólo reforzada. Lo que se disuelve es la función social del Estado liberal y sus posibilidades de contención de los desequilibrios sociales y de decisión en políticas públicas.

⁷⁰ Estamos pensando en lo que podríamos llamar una *potencia ontológica compleja*. La caracterización de lo que llamaríamos en términos Spinozianos *potentia*, viene dada por la articulación de una oposición complementaria - no dialéctica - entre programa y estrategia. Dicha articulación ha de seguir el cauce de la complejidad, con el propósito de neutralizar las insuficiencias e incapacidades del pensamiento Marxista que refluye en algunas de las ideas de Negri. Creemos que los fundamentos cognoscitivos marxianos no son los adecuados para afrontar los desafíos que nos depara nuestro tiempo. Y no porque consideremos que sus reflexiones sobre la sociedad y el proceso de acumulación capitalista sean erróneas - pues creemos que no lo fueron -, sino porque sus coordenadas y su divisa histórica han sido ampliamente desbordadas por los acontecimientos. Entre los elementos que consideramos inadecuados destacamos su confianza en la ciencia y en sus certezas. Dicha certeza, como dirá el propio Morin, es siempre local y está matizada por el hecho de que una teoría es más científica en la medida en que es más falsable. Para Morin el programa es un conjunto de instrucciones codificadas que, cuando aparecen las condiciones específicas de su ejecución, permiten el desencadenamiento, el control, el mandato por un aparato de secuencias de operaciones definidas y coordinadas para llegar a un resultado determinado. La estrategia, al igual que el programa, comporta el desencadenamiento de secuencias de operaciones coordinadas, pero no sólo se funda en las decisiones iniciales, sino que añade sucesivamente nuevas decisiones, adquiridas en función de la evolución de la situación, lo que puede entrañar modificaciones en la cadena, incluso en la naturaleza de las operaciones previstas. Digamos que la estrategia se hace en la contingencia. Es una manera de integrar la incertidumbre en la conducta de la acción. Programa y estrategia, pues, se comunican de manera recíproca, y es ahí donde emerge su contenido más disutópico, pues la complejización del primero provoca que se amplíen las posibilidades de suspensión del mismo a favor de una iniciativa estratégica. La noción de estrategia es más rica que la de programa, ya que los éxitos de una estrategia inventiva crean las condiciones de estabilidad y protección que permiten repetirla. Cuando es rutinaria se convierte en programa. La inteligencia estratégica sabe ahorrar estrategia, utilizando lo máximo posible la automatización del programa, pero también está apta par abandonar en todo momento el más seguro de los programas. En la práctica democrática, las subjetividades emergen en un proceso inter-trans-subjetivo. Para Morin, el sujeto es autoorganizador - lo cual significa una concepción subjetiva y biológica simultánea - siendo imposible reducirlo a una concepción humanista. Sujeto y objeto se encuentran en una realidad que es compleja e interdependiente.

extrae de Spinoza, son elementos importantes que debemos retener y considerar.

Es quizás el momento de buscar alternativas al constitucionalismo liberal desde la conciencia de sus conquistas, pero también desde el rigor (histórico) de sus insuficiencias. Digamos que para Negri el problema de la democracia no se reduce a evidenciar sus insuficiencias representativas, sino a restaurar la idea de participación-compromiso y el valor de lo común. Empero, pese a la consistencia de su aparato crítico, no encontramos en su trabajo vías claras para la construcción de modelos institucionales alternativos. Creemos que las prácticas sociales podrían acompañarse de nuevos procesos constitucionales flexibles, que no encasillaran las potencialidades creativas del poder constituyente ni su imaginación democrática, asegurando el mismo nivel de protección a derechos civiles, políticos y sociales. Pero esta conquista sólo será posible a través de la reivindicación y la imaginación de la gente a la hora de construir nuevas experiencias de autogobierno. Sólo desde la experiencia de la gente y las prácticas sociales los teóricos podremos elaborar cuerpos teóricos, que conduzcan a éstas a la ruptura de las relaciones de dominación. Y sólo desde la riqueza de las propuestas, con que la imaginación colectiva adereza a estas experiencias, podremos atisbar las vías que, llegados a este punto, se abren ante nuestra mirada atenta para el autogobierno, la democracia y los derechos humanos.