



22 de agosto del 2002

Antonio Negri o la evaporación de la dialéctica

Rubén Dri
asambleasociales

"Al haber alcanzado el nivel global, el desarrollo capitalista se encontró directamente enfrentado cara a cara con la multitud, sin ninguna mediación. De ahí que se evaporara la dialéctica, la ciencia del límite y su organización".

Antonio Negri, Imperio p. 222

El arco iris global imperial

Antonio Negri, o Toni Negri, es el nuevo intelectual de moda que nos llega de Europa con sus nuevas categorías o jergas y que en estas tierras, ávidas siempre de recibir en forma acrítica lo que nos viene desde esas riberas, causa furor. No es la primera vez que eso sucede ni será la última. Antes lo precedió Althusser. ¿Quién podía hablar de la situación nacional, de la revolución, de la ideología, si no había leído a Althusser y no usaba categorías como las de Aparato Ideológico del Estado y lo escribía así, AIE, y no sabía qué era el "corte epistemológico?".

Althusser pasó, no sin dejar hondas secuelas en la militancia, que es el aspecto que me interesa en estas reflexiones. Después de Althusser llegaron otros como Foucault, Nietzsche y una caterva de pensadores, todos con algo que aportar, pero que transformados muchas veces en fetiches, más que ayudarnos a conocernos a nosotros mismos, a nuestra sociedad y sus problemas, sólo servían como pantallas para no vernos.

Para nuestra desgracia ahora toma la posta Antonio Negri con categorías como "imperio", "multitud", "contrapoder" (palabra sagrada si la hay). No me interesa mayormente el pensamiento de Toni Negri, pero me preocupa el efecto que causa en la práctica política militante, como en otro tiempo me preocupó por la misma causa el pensamiento de Althusser.

La tesis central de Negri es que la etapa del imperialismo, ésa que Lenin caracterizó como "etapa superior del capitalismo", ha terminado, y, en su lugar, tomó el relevo "el imperio". En la etapa del imperialismo había estados nacionales fuertes que constituían verdaderos centros de poder. Había un interior y un exterior. El capitalismo no había logrado todavía incorporar a toda la

humanidad en su interior. Éste es el paso que da el imperio.

Desde ahora ya no hay más centros, menos aún, centro. "Estados Unidos no constituye -y en realidad, ningún Estado-nación puede hoy constituir- el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha terminado. Ninguna nación será líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas" (Imp p. 15).

Ésta es una media verdad y, como tal, un error. Es cierto que ya el liderazgo que ejercían determinadas naciones como lo hizo primero Holanda y luego Inglaterra en la modernidad reciente ya no podrá ser ejercido de la misma manera, porque el poder de los grupos económicos, los gigantescos monopolios y oligopolios, ha crecido desmesuradamente. Pero de ahí a concluir que Estados Unidos no constituye el centro del poder imperial, es falso.

Es cierto que los poderes económicos manifiestan una cierta independencia del poder político, pero da la casualidad que los inmensos poderes económicos actuales se concentran en las naciones más poderosas, es decir, en USA, Unión Europea (especialmente Alemania) y Japón. "El Estado-nación y las empresas que funcionan con estas naciones-Estados son ahora más fuertes que nunca. Estados y multinacionales funcionan así en una relación sinérgica" (PG p. 27).

Para Negri todo centro de poder se ha difuminado, se ha desterritorializado, de manera que no se lo puede ubicar en ninguna parte, salta de un lado a otro. Derrida, el gran destructor nos invita a saltar del centro a la periferia y de ésta al centro. Todo es difuso arriba, todos son flujos que van y vienen, no hay dónde aferrarlos, no hay dónde atacar. Dispersión absoluta, a la cual le responderá otra dispersión, la "multitud".

El imperio ha hecho prácticamente desaparecer lo que antes, en la etapa del imperialismo se denominaba primer mundo, segundo mundo y tercer mundo, porque "se han mezclado en un revoltijo tal que continuamente hallamos el Primer Mundo en el Tercero, el Tercero en el Primero y ya casi no encontramos el Segundo en ninguna parte. El capital parece habérselas con un mundo uniforme o, en realidad, con un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, desterritorialización y reterritorialización" (Imp. pp. 14-15).

Esa desaparición de los mundos, dicha de esa manera, configura también un error. En primer lugar porque siempre en el primer mundo hubo tercer mundo y viceversa. Lo nuevo, en este sentido es la fisura que se hizo de esos mundos o submundos en el seno de cualquiera de los mundos. En segundo lugar, afirmar que Haití, Bolivia, Argentina, el Congo pertenecen al mismo primer mundo que Estados Unidos es, por lo menos, una cargada.

Esto es de perogrullo, algo sobre lo que no cabría discutir. El asunto es que teorías como éstas producen efectos a veces terribles, como lo sucedido en Argentina, donde un gobierno como el de Menem ³compró² esa teoría del mundo único que, por su puesto, era el que antes se denominaba "primer mundo" y se vivió una década en esa ficción que, al desbarrancarse, nos dejó en los bordes inferiores del tercer mundo.

La dialéctica, ideología burguesa, se ha evaporado

Uno de los ejes del pensamiento de Negri es su negación de la dialéctica, a pesar de considerarse

marxista y de sumar a Marx para su bando pues afirma pensar "con Marx y más allá de Marx" (Kam p. 11), con lo cual logra el intento en el que fracasaron otros dignos precursores como Althusser, Della Volpe y Colletti. Negri combina negaciones tajantes de la dialéctica con otras en las que le concede algún ámbito que definitivamente ha terminado con el advenimiento del imperio.

Éste es un tema central, la raíz de los desvaríos de la concepción de Negri, por lo cual me detendré un poco, pasando revista primero a los antecedentes citados. La discusión sobre el tema de la dialéctica en el pensamiento de Marx gira alrededor del concepto de ciencia y de materialismo.

Efectivamente, si lo "científico" es aquello que corresponde al concepto de ciencia natural, es lógico que no puede haber una "dialéctica científica". No puede haberla porque la dialéctica no pertenece a los objetos o cosas como entes separados de su relación intrínseca con los seres humanos. Una piedra o una mesa, si la considero en sí, haciendo abstracción de su inserción en las relaciones sociales, no pueden ser dialécticas. Simplemente "son".

Ello nos lleva, a su vez, al materialismo. Si lo que se entiende por tal es la materia en sí, es la piedra, la mesa, los átomos, aquí no puede haber dialéctica. Simplemente son. Un físico que estudia la composición del agua, descubre leyes, composición y descomposición de elementos, nada más. Allí no interviene la dialéctica.

Intelectuales marxistas como Althusser y Poulantzas en Francia y Della Volpe, Colletti y Cerroni en Italia reflexionaron, debatieron y discutieron largamente sobre el estatuto "científico" del marxismo, entendido éste como pensamiento de Marx (1), y se toparon con la dialéctica y la relación de Marx con Hegel. Pero para todos ellos la ciencia era la ciencia natural, la que surgió en los albores de la modernidad, con fundamento matemático, que tantos logros había cosechado.

Para Althusser el marxismo es la ciencia de la historia que ha roto con toda ideología. Como ciencia de la historia se denomina "materialismo histórico". Se distingue del marxismo como filosofía, reducida ésta a una epistemología que traza el límite que separa a la ciencia de la ideología, y recibe el nombre de "materialismo dialéctico".

Como el concepto de ciencia de Althusser es el que fue elaborado con la base epistemológica matemática, el mismo que aceptaba plenamente Kant y desde el cual partía para examinar las bases de todo conocimiento verdadero, se encuentra con el problema de la dialéctica que, de ninguna manera admiten tanto las matemáticas, como la ciencia física, las dos ciencias que Kant nombraba como conocimientos fundamentales.

Comienza por lo tanto a realizar una tarea depuradora de los textos de Marx, para descubrir y eliminar los "restos" -así suponía- feuerbachianos y, sobre todo, hegelianos, que obstaculizaban el acceso al conocimiento científico.. En un momento determinado se produce en la elaboración del pensamiento de Marx la célebre "ruptura epistemológica", después de la cual Hegel y la dialéctica son dejadas de lado, y funda la ciencia de la historia.

En Italia se intenta una empresa parecida, es decir, descubrir el Marx científico, no dialéctico. El libro más importante de Della Volpe lo dice claramente: "Lógica como ciencia histórica" donde

comienza afirmando que "con la presente investigación el autor arriba a aquella filosofía-ciencia cuyos primeros fundamentos metodológicos fueron establecidos por Marx en su crítica a los procesos viciosos del idealismo hegeliano, así como a los de la ´ metafísica ´ de la economía política" (Log p. 15) (2).

La empresa, como afirma Colletti, consiste en la "relación entre dialéctica y materialismo. Se trata, naturalmente, del materialismo en gnoseología, es decir, de aquel tanto de realismo que se encuentra, de hecho, implicado en la ciencia". La conclusión a la que llega Della Volpe es que "aplicar la dialéctica a la realidad es idealismo. La dialéctica, en efecto, es ´negación de la negación´. Pretender dialectizar los hechos, las cosas, es reproducir una concepción ´negativa´ o platónica de la materia (la materia como ´no ser´)´´. Pero entonces es absurdo reclamarse del materialismo" (TraM p. 84).

Según Della Volpe el método de Marx es plenamente científico en la medida en trasladó a la sociedad la lógica de las ciencias empíricas. Las contradicciones de la sociedad que analiza Marx en El Capital no serían contradicciones sino contrariedades, oposiciones sin contradicción, por lo cual Della Volpe denomina a Marx el Galileo del mundo histórico-social.

Colletti en una primera etapa siguió tras las huellas dellavolpianas, hasta confesar: "Mis males comenzaron cuando me di cuenta que (y, a decir verdad no se requería mucho; pero el hecho es que para mí se ha requerido) que la dialéctica está también en el Capital" TraM p. 149), de lo cual evidentemente Negri parece no haberse dado cuenta.

Es evidente que si nos referimos a las cosas, a los hechos como si hubiera hechos desnudos que no se encuentran insertos en relaciones sociales, como si fueran algo estático y no movimientos, allí no encontraremos dialéctica. Ésta sólo se encuentra, y no puede no encontrarse, en el ámbito subjetual, es decir, de los sujetos o, en otras palabras, en al ámbito social. El capital es dialéctico en la medida en que se mueve con la subjetualidad que le concede el sujeto creador del mismo.

Las categorías clasificatorias en filosofía son relativas. Sirven pedagógicamente para ordenar a los pensadores y a las corrientes de pensamiento según determinadas categorías hegemónicas, pero de ninguna manera nos da una idea cabal de dichos pensadores y corrientes de pensamiento. A Marx se lo ubica siempre en el rubro ³materialismo², pero él nunca dijo que lo fuera. Puede ser colocado en ese rubro sólo si "materialista" allí quiere decir "praxis", práctica transformadora, como oposición a idea pura.

Si materialismo significa cosas, hechos allí no puede haber dialéctica. Más aún si quien mantiene tal concepción se profesa "nominalista" como lo hace Negri. En esa tarea había sido precedido por Hobbes, a quien Negri odia, pero tal vez se trate del materialista más consecuente. Sólo que como todo materialista nominalista cae en la contradicción de que termina elaborando un sistema, lo cual es imposible si lo que existe es sólo materia.

Los materialistas nominalistas, y Negri afirma taxativamente ser nominalista y rechazar absolutamente el concepto, "están forzados a derivar todo lo que hay de un principio determinado, de un principio material como generalidad suprema, pero al mismo tiempo la materia debe caracterizar aquello que precisamente no es un principio, que no es la figura más general del pensamiento, sino lo que no es reducible puramente a pensamiento" (TF p. 179).

Sin embargo, el materialismo de Negri, según propias afirmaciones, es el de la praxis, no el de los hechos desnudos o cosas: "mi propósito es, en estas lecciones, desarrollar la filosofía de la praxis, el materialismo de la praxis, insistiendo sobre: la dimensión de la temporalidad como entretejido ontológico del materialismo" (Kam p. 32). De esa manera se colocaría en la vertiente transitada por el joven Lukács, Korsch, Gramsci, Mariátegui, el Che Guevara.

¿Cómo es posible, entonces, que niegue la dialéctica?

Porque pretender praxis, o sea, práctica-conciencia, sin dialéctica es como pretender fuego sin calor. La clave, o una clave, tal vez, nos la entregue Negri al interpretar la praxis como fuerza -vis- tras las huellas spinozista: "decir praxis es decir fuerza (vis) que construye (o transforma) la cosa en nombre y el nombre en cosa" (Kam p. 38).

¿Qué es esa "fuerza" capaz de transformar la cosa en nombre? ¿tiene ello sentido?

Toda fuerza se ejerce sobre una contrafuerza, de manera que se forma un "juego de fuerzas". Lo que no se ve cómo la mera fuerza pueda transformar la cosa en nombre y viceversa. Esto es un galimatías. La praxis no es mera fuerza, sino práctica-conciencia, transformación consciente.

En el estudio que le dedica a Spinoza, traza Negri la maldita senda dialéctica que va de Kant a Hegel, a través de Rousseau, mientras queda incontaminada de tal maldición la vía Maquiavelo, Spinoza, Marx. Cómo logra recuperar un Marx sin dialéctica es un verdadero misterio, como lo es sostener la creación ex nihilo. Precisamente uno de los motivos, o el motivo de la negación de la dialéctica es que ésta no consiente tal creación: "La dialéctica, en cuanto forma del pensamiento trascendental, refuta a la decisión la potencia de generar ex nihilo (de producir, plena, plenísima de ser, en el vacío, contra el vacío)" (Kam p. 159).

Negri refuta el axioma de la filosofía y la teología clásicas que sostienen que ex nihilo, nihil fit. No sólo la dialéctica, sino todo sentido común y todo pensamiento sensato sostiene que de la nada, nada se crea. Para hacerlo se necesitaría un poder omnipotente como ha sostenido siempre la teología. Sostener que se puede producir desde la nada, desde el vacío es mala teología.

Para Negri la dialéctica es una especie de saco que se pusieron los filósofos idealistas de la burguesía como Kant, Rousseau y sobre todo Hegel, que les sirvió para legitimar mentirosamente su dominio, pero que desaparece, se evapora, cuando la multitud se enfrenta directamente al imperio. Evidentemente Marx no se habría dado cuenta de semejante trampa burguesa.

De manera que la dialéctica sería un verdadero obstáculo para ver la realidad, una capucha que nos impediría mirar, porque "ser y no ser se afirman y se niegan simplemente, discretamente, inmediateamente. No hay dialéctica. El ser es el ser, el no ser es la nada" (AS p. 361).

Ya lo decía el viejo Parménides: el ser es, el no ser no es. Pero Parménides sacaba la lógica consecuencia de que si ello es así, del ser nada se puede pensar ni decir. No es lo que piensa Negri, quien no cesa hablar del ser.

El pueblo se ha disgregado en la multitud

Una de las categorías fundamentales de toda filosofía de la praxis y de toda sociología creada

desde América Latina es la de "pueblo". Cuando nos referimos al pueblo estamos significando que no se trata de la masa, de una simple multitud de átomos, de simples grupos fragmentados, sino de un sujeto, de una totalidad que no implica la anulación de individuos y grupos, sino su articulación en un proyecto común.

No es fácil para un pueblo constituirse como tal, crearse como pueblo. El dominador siempre hará todos los esfuerzos posibles para fragmentarlo, dividirlo, atomizarlo, en una palabra, reducirlo a una multitud. De la multitud al pueblo debe ser el camino y no al revés como nos lo propone Negri. Su visión europea le hace ver al pueblo como una construcción del "racismo colonial", de tal manera que "los conceptos de nación, pueblo y raza nunca están muy apartados entre sí" (Imp p. 105).

Es probable que la visión de los centros de poder desde donde surge la visión de Negri las cosas se vean de esa manera. El pueblo francés o italiano puede verse como superior a los pueblos del Tercer Mundo, a los latinoamericanos, digamos, pero ello no corresponde esencialmente al concepto de pueblo. No lo vemos así desde la periferia. Afirmarse como pueblo desde la periferia significa afirmarse como sujeto, significa no aceptar ser tratado como un objeto.

Para Negri el pueblo es una "síntesis constituida", mientras que la multitud es "constituyente". Toda síntesis simplemente constituida es objetual, es objeto. El dominador colonialista entró con violencia asesina y genocida en comunidades y pueblos, disgregándolos, esclavizándolos, imponiéndoles nuevos límites territoriales, nuevas leyes, nueva constitución política. De esa manera, los pueblos son "síntesis constituidas", como dice Negri. Ésta no es otra que la acción y la visión del dominador.

Para nosotros, habitantes del Tercer Mundo, que sigue existiendo a pesar de lo que Negri diga, el pueblo ha sido muchas veces objetualizado, pero en sus luchas se constituye como sujeto. Lo que ha hecho el Terrorismo de Estado es precisamente destruir los sujetos políticos y sociales cuya articulación nos constituía como pueblo capaz de resistir los embates neoliberales y de avanzar en proyectos liberadores y pulverizar al pueblo en multitud.

El pueblo nunca es sino que es un hacerse pueblo, o sea, sujeto. Ser pueblo significa tener una voluntad común como articulación de miles de millones de voluntades expresadas, no meramente por individuos, por particulares, sino por colectividades, por grupos que se construyen como sujetos.

Cuando se instaló la dictadura de Onganía en 1966 la resistencia que le impidió imponerse no fue obra de la multitud, sino del sujeto colectivo en que se articulaban los diversos sujetos colectivos como los sindicatos clasistas, la CGTA, los sindicatos combativos, la juventud peronista, las organizaciones armadas, el movimiento villero. Cuando, mediante el Terrorismo primero, la impunidad luego y la hiperinflación al final quebraron al sujeto popular y lo redujeron a multitud, el neoliberalismo globalizador menemista pasó como un huracán no dejando nada a su paso.

La trampa de la democracia directa

La insurrección popular que estalló el 19-20 de diciembre de 2001 se hizo al grito "¡Que se vayan todos!", es decir, todos los responsables de una política que nos ha sumido en la desocupación, el hambre, el analfabetismo, en una palabra, la miseria. Planteó la exigencia de una "democracia

directa" puesta en práctica en las Asambleas, que habría sobrecogido de asombro al mismo Rousseau.

Con ello, habrían caído en una insidiosa trampa, pues "en la teleología materialista del común, la filosofía política no tiene nada que hacer con la teoría de la ´democracia directa´. La democracia directa no se libra de, al contrario, exalta, a través de una ilusión trascendental de comunidad (de las singularidades), la figura de la soberanía moderna" (Kam p. 128).

Es tan insidiosa esta teoría de la democracia directa que "la única forma que realmente ha existido de democracia directa es la forma corporativa", una de cuyas demostraciones ha sido "la fascista" (Kam p. 128).

Para Negri todo lo que tiene que ver con el concepto de "soberanía" debe ser rechazado porque expresa la dominación burguesa: "Lo que parece revolucionario y liberador en esta noción de soberanía nacional, popular, no es en realidad más que otra vuelta de tuerca, una extensión adicional del sometimiento y la dominación que implicó desde el comienzo el concepto de soberanía" (Imp p. 104).

El concepto de soberanía va unido al de nación. Como la soberanía significa dominación, la nación que es su derivado, va por el mismo camino, de manera que el rechazo de la soberanía implica el de la nación, por lo cual hay que convencer a los palestinos que se equivocan completamente al luchar para ser una nación soberana.

Como decía Jean Genet: "´El día en que los palestinos lleguen a institucionalizarse, yo ya no estaré de su lado. El día en que los palestinos constituyan una nación como las demás naciones, yo ya no estaré allí´. Con la ´liberación´ nacional y la construcción del Estado-nación, todas las funciones opresoras de la soberanía moderna inevitablemente estallan con toda su fuerza" (Imp p. 110).

Todavía tenemos frescas las escenas vistas por televisión y reproducidas en los diarios, de los tanques del estado de Israel transitando por sobre los escombros de Jenin. Es por lo menos frívolo aconsejarles que no luchen por un estado soberano. Equivale a aceptar la dominación del estado opresor.

Es que las propuestas de Negri dejan a los pueblos desarmados. Hace una fenomenología de la dominación imperial que, en muchos aspectos, ayuda a comprender fenómenos nuevos, pero deriva de ellos conclusiones disparatadas.

El "nomadismo, la deserción y el éxodo" son realidades penosas de nuestro tiempo. Expresan cierta resistencia, pero afirmar que "las batallas contra el imperio podrían ganarse a través de la renuncia y la defección" (Imp p. 201), pues "son una potente forma de lucha de clases que se da en el seno de la posmodernidad imperial y contra ella" (Imp p. 202) es un grave error.

Significado y poder del pobre

El pobre en los mensajes de los grandes profetas hebreos, en el de Jesús de Nazaret, en el de las primeras comunidades cristianas, en el franciscanismo y en la teología de la liberación siempre

fue considerado como el lugar teológico por excelencia. Es decir, el pobre siempre fue el lugar por excelencia de la revelación de Dios. Éste se manifiesta de manera especial en el pobre.

En Jesús de Nazaret éste es el eje de todo su mensaje. Él no habla de Dios, sino del Reino de Dios, o sea, de la nueva sociedad de hermanos en la cual el único rey es Dios, por oposición a todo tipo de dominación monárquica. Dios está en el pobre, por lo cual en Juicio Final el juicio versará sobre si se atendió a o no a las necesidades del pobre, porque atendiéndolo a él es a Dios mismo a quien se atiende (Cfr. 25, 31-46).

Negri se coloca en esta línea teológica de la pobreza: "No la riqueza, siempre *quantitate signata*, sino la pobreza ha significado el nombre común de lo humano. De Cristo a San Francisco, de los anabaptistas a los sansculotes, de los comunistas a los militantes del Tercer Mundo, los necesitados, los idiotas, los infelices (o a la verdad, los expoliados, los excluidos, los oprimidos) han sido signos de lo eterno" (Kam p. 85).

No puedo menos de adherir a esta hermenéutica del pobre. Es un eje central de la teología de la liberación. Negri dice que todo esto sigue siendo materialismo. No tengo problemas especiales con la adopción de vocablos, siempre que sepa a qué se refiere. Mi disidencia comienza cuando Negri afirma que el pobre de por sí es "una naturaleza potente" cuya experiencia nos aleja "de toda concepción dialéctica" (Kam p. 87).

Los pobres son signos de lo eterno. La voz de los pobres, es decir sus reclamos, sus exigencias de justicia, sus amenazas a los dominadores, es la voz de Dios. En este sentido, los pobres son poderosos, porque en ellos está el mismo poder de Dios, pero ello es así cuando los pobres se construyen como sujetos, cuando se organizan, cuando pueden expresar una voluntad colectiva. El pobre como tal, como pobre, no sólo no es poderoso, sino que es impotente.

Los desocupados, empobrecidos, como multitud son impotentes de toda impotencia. Al organizarse como MTDs comienzan a ser fuertes. Jesús de Nazaret lo sabía, por lo cual, según lo narra el evangelio de Marcos, no se limitó a decirles a sus colaboradores que repartieran el pan a la multitud, sino que los hicieran sentar en grupos de cincuenta y de cien, es decir, organizadamente, como lo hacían las antiguas milicias campesinas de la confederación hebrea.

El franciscanismo en su nacimiento con Francisco de Asís expresa uno de los momentos más puros del espíritu que animaba a las primeras comunidades cristianas. Francisco no quería que el movimiento fuese incorporado a las estructuras eclesiásticas. Lamentablemente fue vencido en esa batalla y quedó como testimonio de los valores más sublimes del cristianismo, es decir, de lo humano.

Pero todo ese movimiento fue fagocitado por los poderes políticos y eclesiásticos. Toda lucha por la liberación que se alimenta de la memoria, recupera naturalmente lo aportado por ese y los otros movimientos y grupos que cita Negri. Pero si no se logran verdaderas organizaciones capaces de elaborar y llevar adelante proyectos colectivos, la derrota está asegurada de antemano.

Esto, en contra de las interpretaciones de todo tipo que desde los sectores de la dominación se han tejido sobre su figura, no se le escapó a Jesús de Nazaret. No se limitó a anunciar el "Reino de Dios" y ensalzar la figura del pobre, sino que organizó un movimiento para llevar a cabo el

anuncio. Negri ahora nos dice que eso no sólo no es necesario, sino que es contraproducente, y, en lugar de proponer alternativas políticas se pone a hacer teología.

Ser "signo de lo eterno" es importante. Captar dónde se encuentran esos signos es importante. Los símbolos -pues a eso se refiere Negri al hablar de signo- son fundamentales en toda construcción humana. Los símbolos de lo eterno son los símbolos de la grandeza humana, pero con ello no basta. Si no son llevados a la práctica transformadora, revolucionaria, quedan en eso, en puros símbolos. En el pobre vemos la presencia de Dios o de lo eterno, pero la vemos mejor en una sociedad en la que los pobres dejan de serlo para ser seres humanos "satisfechos" en la realización de todos los valores que los constituyen como tales. La satisfacción total es uno de los momentos fundamentales de la realización del Reino de Dios.

La resistencia es éxodo y deserción

Uno de los aspectos más nefastos de la concepción de Negri, si la leemos desde nuestras luchas por la liberación, es el de la manera de resistir que nos propone. Vale la pena reproducir una larga cita en la que sintetiza esta concepción:

"En la modernidad la resistencia es acumulación de fuerza contra el despojo, que se subjetiviza a través de la 'toma de conciencia'. En la posmodernidad, nada de esto. La resistencia se da como difusión de comportamientos resistentes singulares. Si se acumula, lo hace extensivamente, en la circulación, en la movilidad, en la fuga, en el éxodo, en la deserción - multitudes que resisten difusamente, escapan de los grilletes cada vez más estrechos de la miseria y del comando. No hay necesidad de toma de conciencia colectiva: el sentido de la rebelión es endémico, atraviesa toda conciencia y la hace rebelde. En eso consiste en el efecto del común que se ha pegado a cada singularidad como cualidad antropológica. Así la rebelión no se puntualiza ni se uniforma, pero corre en el espacio del común y se difunde como omnilateralidad incontenible de los comportamientos de las singularidades. Así se define la resistencia de la multitud" (Kam pp. 91-92).

Compara Negri la forma resistir a los poderes de opresión en la modernidad y en la posmodernidad, que, según su concepción, es la época en que nos encontramos y cuyos rasgos de resistencia apunta en forma laudatoria. La forma de resistir en la posmodernidad es la que para él es la adecuada.

En la modernidad la resistencia o lucha contra el poder implica un proceso de acumulación de fuerzas que no es posible lograr sin una toma de conciencia. Para Marx esto se expresa como el paso de la conciencia frente al capital, o conciencia en-sí, a la conciencia para-sí. Éste paso no es meramente individual sino colectivo como clase. Lenin y Rosa Luxemburgo, aunque difieran de la manera como se adquiere la conciencia para-sí, están de acuerdo en que es necesaria para la revolución.

En la posmodernidad las cosas han cambiado. La resistencia o lucha no es acumulación sino difusión de los singulares que resisten. Miríadas de voluntades singulares resistiendo. Es lo que a menudo se escucha en conversaciones de entrecasa Si todos dejásemos de pagar los impuestos, siendo ese es "todos" no un verdadero todo -no hablemos de clase- sino voluntades dispersas, átomos.

Hablar de acumulación en este tipo de resistencia es algo impropio. En todo caso, acumulación

"extensiva", es decir, aumento de singularidades que resisten huyendo, cambiando de lugar, traspasando las fronteras, desertando, "multitudes que resisten difusamente". Por ejemplo, los hambrientos chaqueños que emigran hacia el sur, los desocupados tucumanos que se avalanzan hacia Córdoba, los deheredados jujeños que pasan a Bolivia, o los bolivianos que pasan a Salta, sin documentos.

Todas estas individualidades que forman multitud o multitudes, con su movilidad, con su ir y venir, con su éxodo constante formarían la más temible resistencia a los poderes opresores. Para ello no necesitan una "toma de conciencia colectiva", porque el sentido de la rebelión es ontológico, es una "cualidad antropológica". De manera que es necesario olvidarse de la necesidad del paso de la conciencia "frente al capital" o "en-sí" a la conciencia "para-sí" que señalábamos, como olo creyó Marx.

Cree Negri que de esa manera la rebelión "se difunde como omnilateralidad incontenible de los comportamientos de las singularidades". Nada más erróneo. Esta afirmación debe hacer sonreír de complacencia a los intelectuales orgánicos de los grandes centros del poder, éstos que Negri crea que se han disuelto en los flujos que atraviesan todo el espacio humano.

Es, directamente, la concepción que, aplicada, lleva sin más a la derrota sin remedio de los pueblos sometidos por el gran capital.

** Rubén Dri es docente de sociología y Ciencia Política de la Fac. de Cs. Sociales*

Notas

(1) Digo "el marxismo como pensamiento de Marx", porque distingo entre el marxismo como ideología o interpretación que realizan distintos movimientos y partidos que reportan a Marx, del pensamiento propio de Marx. Para no crear confusiones empleo el término "marxiano" cuando me refiero al pensamiento de Marx y "marxismo" cuando aludo a una interpretación o desarrollo. Como los autores citados no hacen diferencia en la terminología y siempre hablan de marxismo, debo indicar cuando se refieren al pensamiento de Marx o a alguna interpretación.

(2) Traduzco directamente del texto italiano. Kairós, Alma Venus, Multitudo es la exposición de la visión filosófica de Negri, su versión del materialismo. Entiendo que no existe traducción al español.

Siglas

AS La anomalía salvaje

Log Logica come scienza storica

PG Globaloney

Imp Imperio

Kam Kairós, Alma Venus, Multitudo

TF Terminología filosófica

TraM Tra marxismo e no

Bibliografía citada

- Adorno, Theodor, W.: Terminología filosófica. Taurus Ediciones, Madrid, 1977.
Colletti, Lucio: Tra marxismo e no. Laterza, Torino, 1999.
Della Volpe, Galvano: Logica come scienza storica. Editori Riuniti, Roma, 1969.
Hegel, G.W.F.: Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
Negri, Antonio: La anomalía salvaje. (Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza).
Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.
Negri, Antonio: Imperio. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.
Negri, Antonio: Kairós, Alma Venus, Multitudo. Manifesto Libri, Roma, 2000.
Petras, James: Globaloney (El lenguaje imperial, los intelectuales y la izquierda).

<http://www.asambleasociales.org/>

