

Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza

Diego Tatián

*“Pensé en el fuego, pero
temí que la combustión de
un libro infinito fuera
parejamente infinita”*

J. L. Borges

En la *Ética*, dice Deleuze en un trabajo último¹, es posible encontrar al menos tres libros: un libro de agua (las definiciones, axiomas, postulados, demostraciones y corolarios), un libro de fuego (los escolios), y un libro de aire (el libro V). Si dejamos a un lado el propósito acumulativo -esa intensidad deleuziana para hacer proliferar matices y fragmentos donde sólo se veían monocromías y consistencias; esa facilidad para el estallido y la recomposición-, creo que podríamos también experimentar la *Ética* como un *libro de arena*. “Su poseedor -dice la ficción borgeana-... me dijo que su libro se llamaba Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin”. En rigor, como en el motivo de la esfera mística cuyo centro está en todas partes (Alaine de Lille, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno...), podríamos empezar a leer la *Ética* por cualquier lugar: *omnia ubique*. Aprendemos del libro V que el *more geometrico* después de todo es una composición estrictamente exotérica, una organización

del texto que nos conduce hacia su propia prescindibilidad, como la escalera que arrojamos una vez arriba. Sugestivamente, Borges comienza su historia del libro infinito abandonando la tentación del modo geométrico: “La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos, el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes... No, decididamente no es este, *more geometrico*, el mejor modo de iniciar mi relato”. La *Ética* por su parte es un libro infinito no sólo por la circularidad de su composición y la intensidad sin negaciones de cada una de sus páginas, sino también porque, como le ocurre al personaje del cuento de Isaac Bashevis Singer², en realidad jamás acabamos de leerla.

Por lo demás, nunca ha sido tan real como en el caso de la *Ética* que es imposible abrir dos veces las mismas páginas. Más allá de las lecturas convencionales y la repetición escolar, nadie como Spinoza fue leído de modo tan diverso; nadie excepto él ha sido llevado a todos los extremos. Una especie de perplejidad esencial, no obstante, acompaña la puesta en funcionamiento de la máquina spinozista, cualquiera sea el territorio elegido: tras la fecundidad de sus implicancias, en la prodigalidad de su despliegue, paralela a la alegría de su precisa revelación intelectual, la certeza vaga pero inequívoca de que en realidad se trataba de otra cosa. Al final no podemos nunca dejar de imaginar a Spinoza riendo. A sus lectores más apasionados, Spinoza delegó la infinita ironía de una eterna sustracción; a sus perseguidores más encarnizados, la impotencia por la “combustión infinita” de sus ideas. *Benedictus maledictus*.

También con la lectura de *La anomalía salvaje* de Antonio Negri³, sentimos la presencia de un libro a la vez innovador, extremadamente sugestivo, inteligente y fallido. Y quizás la fatalidad de este último rasgo es lo que hace del spinozismo una tradición inagotable y abierta, que por esto mismo en realidad no es “una”. De cualquier modo, *La anomalía salvaje* se inscribe en ese curso siempre maldecido que los textos de Spinoza no han dejado nunca de promover, pero en este caso con una radicalidad que excede cualquier antecedente, algo así como la “anomalía italiana” del materialismo spinozista.

Escrito desde la cárcel, donde Negri estuvo detenido desde 1979 hasta 1983⁴, el ensayo sobre *La anomalía salvaje* procura dislocar el pensamiento de Spinoza de los linajes a los que había sido confinado por lo que denomina genéricamente como “spinozismo” (expresión del liberalismo y de la constitución del mercado; continuador del iusnaturalismo hobbesiano, etcétera); mos-

trar su “anomalía” respecto del racionalismo y del empirismo; señalar que un materialismo radical y un colectivismo político especifican su filosofía. Recolocar pues a Spinoza en una tradición de la teoría política que remonta a Maquiavelo y llega hasta Marx, marcando “la alternativa irreductible a toda concepción de la mediación burguesa del desarrollo”; pensamiento negativo que recorre iconoclasta, como su “otro”, el triunfo de la metafísica burguesa de la mediación. Maquiavelo-Spinoza-Marx es la vía nunca realizada de la modernidad, la senda perdida, la posibilidad descentrada de su forma victoriosa, y se opone puntualmente a la hegemonía teórica de la línea Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel⁵.

Un Spinoza no barroco, ni dialéctico, ni neoplatónico. Ni un liberal tardo-renacentista, ni un utopista presuntamente inscripto en la revolución burguesa del mercado capitalista. El primer paso metodológico, por tanto, consiste en leer a Spinoza desde fuera del spinozismo; volverlo incluso contra él. La gran tesis de Negri en función de la cual se articulan las restantes, es que se trata en Spinoza de un materialismo democrático que se opone a la mistificación jurídica del Estado. “... un ensayo de lectura -escribe Negri-... que me permita (que nos obligue) hacer cuentas con toda la confusión, mistificada y culpable, que -desde Bobbio a Della Volpe y sus últimos subproductos- nos ha enseñado desde pequeños la santa doctrina de que la democracia es Estado de derecho; de que el interés general ‘sublima’ el particular en forma de ley...; de que el Estado de los partidos (*Stato dei partiti*) es una formidable mediación política... Spinoza, en el siglo XVII, no tenía nada que ver con este montón de infamias: La libertad, la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos y morimos, constituye el mundo directamente, inmediatamente. La multiplicidad no está mediatizada por el derecho sino por el proceso constitutivo; y la constitución de la libertad es siempre revolucionaria” (p. 19). Al oponer al esquema iusnaturalista una dinámica constitutiva fundada en la espontaneidad de las necesidades y de las fuerzas, Spinoza llega a ser “el primer anti-Hobbes” de la historia del pensamiento político. Un *continuum* se extiende de las pasiones al Estado; una física unívoca que impide el hiato en el pasaje de lo individual a lo social; que destruye el “motor dialéctico” en virtud del cual se opera el tránsito del derecho individual al derecho absoluto; no una transferencia de derechos sino una libre expansión de potencias; una compleja pero siempre abierta organización de los antagonismos que nada tiene que ver con una síntesis del poder en una instancia

trascendente. “En cuanto atañe a la política -dice Spinoza en una carta a Jelles-, la diferencia entre yo y Hobbes, acerca de la cual usted me consulta, consiste en esto: que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos, lo que tiene lugar siempre en el estado natural”⁶. El Estado no es, por tanto, una creación artificial, ni una formación ficticia, ni hechura de ningún tipo, sino más bien la forma de una física de las potencias en conflicto. Un Estado, en fin, no sustancial que se opone a la Institución mediadora, al Leviatán de Hobbes.

Lo político spinozista parte de un asombro fundamental, que lo vincula a una antigua pieza maestra de crítica de la dominación, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1548) que Etienne de la Boétie escribió a la edad de dieciocho años: ¿por qué los hombres aceptan su servidumbre como si se tratara de su libertad? “Si un país -decía el pequeño Etienne- no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada sino en no darle nada”⁷. En verdad el tirano siempre está desnudo, no dispone de otro poder que el que se le otorga. El Spinoza de Negri concibe lo político como ejercicio de una potencia no alienada; como manifestación, expresión, afirmación y exterioridad; una potencia que por lo tanto no puede estar regida por mediaciones trascendentes. La crítica spinozista de la génesis jurídica del poder, resulta así de un hecho más fundamental: toda la filosofía de Spinoza es una filosofía de la *potentia* contra la *potestas*, lo que en términos estrictamente políticos significa que el contrato social es sustituido por una física de *composición de fuerzas*, que no podría nunca estar subordinada a la mediación del Derecho. Potencia contra poder, donde poder no tiene otra materia ni otro sustento que la potencia alienada, separada de sus cuerpos, que son así dominados por lo mismo que producen. Ninguna transferencia trascendental del derecho natural entonces, lo que -dice Negri- en el terreno político excluye cualquier recuperación spinozista de las temáticas de la Razón de Estado, y en el terreno jurídico se traduce en sospecha de toda mediación contractual, legalista, positivista. Según el inmanentismo de Spinoza, por el contrario, la democracia es “política de la *multitudo* organizada en la producción”.

En el prólogo a la edición francesa de *La anomalía salvaje*, dice Deleuze que

el trabajo de Negri muestra “el lugar fundador de la política en la filosofía de Spinoza”. Así, la política spinozista no es, como se la considera a menudo, una exterioridad más o menos importante pero siempre accidental respecto a su filosofía propiamente dicha; Negri postula más bien “la centralidad política de la metafísica de Spinoza”, así como “la centralidad histórica del *Tractatus Theologico politicus* en el desarrollo de la ontología spinozista”; andadura salvaje del pensamiento que promueve la herida, el desgarró, la tracción que Spinoza imprime a la teoría política moderna. El *Tratado teológico político* es una cesura de la *Ética*; su redacción interrumpe la de la *Ética* para “refundarla”. Esto es, Negri lo lee no a su lado, ni tras ella, ni como un apéndice complementario suyo, sino *en* la *Ética* misma. Todo un conjunto temático pues -que no es abordable desde la física ni desde la teología racional- gana el corazón de la *Ética* a partir de un momento dado -tras la cesura-: el reconocimiento del carácter constitutivo de la *imaginación*, que favorece una reivindicación del mundo de los modos; la patencia del mundo de la historia, de la política, de la religión. “El problema de la constitución de lo colectivo se hace cada vez más explícito...” (p. 185); la metafísica acaba por remitir a la praxis constitutiva humana y sólo así se sustrae a la superstición, a la idea de Dios como *asylum ignorantiae*. “La potencia divina se reduce completamente al horizonte de la liberación humana” (p. 302); el amor intelectual mismo es el resultante de un proceso constitutivo de la realidad: “en la medida en que Dios es la cosa, Dios deviene...”

Considerado en su movimiento específico, el pensamiento de Spinoza se abre como un campo de fuerzas, como una constelación de tensiones donde aquella “entre el Spinoza renacentista y utopista, y el materialista y revolucionario” resulta cardinal⁸. Toda una trama compleja, no resuelta, un pensamiento en constante lucha consigo mismo: elementos de un horizonte idealista, sublimaciones escolásticas, etcétera, que acaban por quedar subordinadas a potencialidades materialistas, siempre soterradas por el “spinozismo”. El proyecto spinozista -de ahí su carácter salvaje, su desmesura- alcanza a constituirse como revolucionario frente a lo concretamente histórico, según la articulación de dos momentos co-extensivos: un “pensamiento negativo” y un “pensamiento constitutivo”; una física de la potencia y una reconstrucción ética. Por lo primero, dice Negri, la finalidad temporal y la homología espacial son sustituidos por la univocidad y la versatilidad plural del ser; el mundo como emergencia singular, plana y superficial del ser. Dios es la cosa a la vez que multiplicidad:

uno y múltiple son fuerzas indistinguibles. Por lo segundo, en cuanto pensamiento constitutivo, la reconstrucción del mundo es el proceso mismo de la continua composición y recomposición física de las cosas, y a ella se añaden los mecanismos constitutivos de lo histórico, de lo práctico, de lo ético-político. “El proceso constitutivo... ocupa siempre nuevos espacios, construye. No conoce la hipótesis; conoce sólo la traza, el indicio. La versatilidad del ser que describe está siempre dentro de una textura de actos materiales de diversa composición y figura que viven de cualquier modo un proceso de combinación y autoformación” (p.350). Por lo demás, el problema de lo político en Spinoza no ha sido nunca el de las formas de gobierno (por más que el *Tratado político* haya sido leído siempre en esta clave), sino el de las formas de liberación. Una filosofía de la emancipación en fin, más allá de las tensiones internas y de los componentes históricos que la recorren.

Toda una continuidad infraestatal de los derechos naturales marca, como se ha visto, el límite de la acción del Estado, cuya interferencia en ese juego de singularidades (*multitudo*) implica por sí misma la ruptura del derecho civil y la puesta en ejecución de la guerra. La rebelión de la *potentia* contra la *potestas*. Un límite sutilísimo, dice Negri, separa el derecho civil del derecho de guerra: “el horizonte del Estado es el horizonte de la guerra” (p. 331). La libertad y la paz se componen tanto del derecho civil como del derecho de guerra. La revolución, el derecho de resistencia y oposición al poder, la afirmación de las autonomías, definen la interpretación que hace Negri del adagio “tantum juris quantum potentia”. A la postulación de la hegemonía de las fuerzas productivas se articula la reivindicación de las necesidades sociales contra el Estado. “Cuando en una ciudad los súbditos se abstienen de tomar las armas porque están dominados por el terror -escribe Spinoza-, se debe decir, no que en ella reina la paz, sino más bien que no reina la guerra. La paz no es la simple ausencia de guerra... Podría decirse, incluso, que una ciudad donde la paz es un efecto de la inercia de los súbditos, que son conducidos como rebaños y formados únicamente para la servidumbre, merece más bien el nombre de soledad que el de ciudad”⁹. Por vez primera, dice Negri, tras haber sido enunciada por el experimento de Maquiavelo, la filosofía política se convierte en teoría de masas. Y concluye la lectura del *Tratado político* vinculando todas las tensiones de su redacción inconclusa a la idea de revolución: “...para llegar a comprender a

Spinoza es necesario que se den unas nuevas condiciones reales: solamente la revolución plantea estas condiciones. El complemento del *Tratado político*, el desarrollo del capítulo sobre la democracia (interrumpido debido a la muerte de Spinoza), o mejor, sobre la forma absoluta, intelectual y corpórea, del gobierno de masas, se hace problema real sólo dentro y después de la revolución..., la potencia del pensamiento de Spinoza adquiere un resplandor universal” (p. 346).

¿La lectura de Negri ha ido demasiado lejos? En todo caso un libro inactual, como inactual -con toda la carga nietzscheana del término- ha llegado a ser la idea de revolución. Si bien este escrito remite a un contexto político particular, el de fines de los '70 y principios de los '80 en Italia, Negri ha seguido insistiendo en el carácter revolucionario por esencia del pensamiento de Spinoza en un texto reciente, *Spinoza sovversivo* (Antonio Pellicani Editore, Roma, 1992), cuyo subtítulo es precisamente *Variazioni (in)attuali*. Otra vez emergen aquí elementos de la teoría política de Spinoza que justificarían la revolución en cuanto se reconoce la automática pérdida del derecho a gobernar cuando se gobierna en contraste con la razón, el derecho correlativo a la rebelión, etcétera. Esto, que Eric Alliez llama “la inscripción del principio de revolución en el lugar de emergencia de la filosofía moderna”¹⁰, remite a una confianza más fundamental en otro pensamiento, otra acción, otra génesis posible en el interior de la modernidad, no en el sentido de considerarla como “proyecto incompleto”, sino más bien volverla a inventar a partir de lo derrotado de sí misma. Es en esta encrucijada de la modernidad *real*, consumada en socialismos reales y democracias reales, que el pensamiento de Spinoza cobra centralidad en cuanto filosofía de la resistencia; física de la resistencia al poder, que no es sino “superstición, organización del miedo”. Posibilidad de la potencia, viejo topo de la imaginación y de la *cupiditas* que “como el agua en los cuerpos y en la tierra, circula por todas partes” (p. 368). La puesta en actividad de la máquina ontológica spinozista, en el fondo jamás experimentada -“no sabemos lo que puede un cuerpo”-, gana urgencia a medida que el desierto crece. “Aunque la filosofía se territorialice en el concepto -escribieron Deleuze y Guattari en su último trabajo-, no por ello halla su condición en la forma presente del Estado democrático, o en un cogito de comunicación más dudoso aún que el cogito de la reflexión. No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra.

Carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente*"¹¹.

¿Un Spinoza más construido que interpretado? Sin duda. La *Ética* ha dejado escapar pájaros insólitos que seguramente ya no estarán allí cuando volvamos a abrirla. Libro de arena. ¿Una lectura más tributaria de la ficción que de la letra? Tal vez. Pero acaso también podría ser tomada por otro testimonio de razón apasionada, de amor intelectual; por una forma nueva, presumiblemente no la última, en la infinita combustión de un pensamiento maldito.

Notas

¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza et les trois Éthiques*, en "Critique et Clinique", Minuit, col. Paradoxe, Paris, 1993.

² Bashevis Singer, Isaac, *El Spinoza de la calle Market*, Plaza y Janés, Barcelona, 1979.

³ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993.

⁴ En el célebre "caso del 7 de abril" de 1979, Negri es detenido en Milán junto a otras treinta personas, acusado de ser el jefe de una organización única que habría estado constituida por un brazo político (Autonomía Obrera) y un brazo armado (las Brigadas Rojas). Se le imputa ser el organizador del secuestro y asesinato de Aldo Moro, e "insurrección armada contra el Estado". En las elecciones políticas generales de junio de 1983 en Italia, Negri es elegido diputado en Milán, Roma y Nápoles por el Partido Radical; merced a la consiguiente inmunidad parlamentaria, sale de la cárcel. Se inicia un procedimiento en la Cámara para privar a Negri de inmunidad, quien luego de leer una encendida intervención, se exilia en Francia en setiembre de 1983. Pocas semanas después, la Cámara de Diputados decide la suspensión de la inmunidad parlamentaria del diputado Antonio Negri. En la actualidad reside en París completamente indocumentado (el gobierno francés no le ha concedido permiso de residencia aunque tolera su presencia), enseña Ciencias Políticas en la Universidad de París VIII, es miembro del Collège International de Philosophie y dirige la revista *Futur antérieure*. Tiene pendientes en Italia varios juicios y una condena perpetua por "subversión contra el Estado". Ninguno de los condenados con Negri en el proceso del 7 de abril permanece aún en prisión.

La trayectoria política de Negri conjuga la actividad teórica y la militancia en diversas organizaciones de la izquierda italiana. A principios de los '60, integra el

grupo nucleado en torno a los *Quaderni Rossi*, de tendencia "obrerista". Poco más tarde interviene (junto a Tronti y Cacciari entre otros) en la revista *Clase Operaia* (1964-1967); posteriormente en *Contropiano*, publicación puramente teórica fundada por Cacciari y Tronti, en la que dejó de colaborar al poco tiempo por fuertes divergencias. Participa en *Potere Operaio*, organización de base de impronta neoleninista con proyección en Francia y Alemania. En 1973 funda *Autonomia Operaia*, que tenía en *Rosso* su órgano de expresión, y que será desmantelada con el proceso político del 7 de abril. (Para una contextualización biográfica y política completa, véase el número 144 de la revista *Anthropos*, Barcelona, 1993, dedicado a Antonio Negri).

⁵ En un ensayo publicado originalmente en 1932, Rodolfo Mondolfo vincula - apartándose del "spinozismo" y según una lectura que en lo esencial puede ser puesta en relación con el libro de Negri - el pensamiento de Spinoza con el concepto marxista de *umwälzende Praxis*, praxis revolucionaria (Mondolfo, R., *Gérmenes en Bruno, Bacon y Spinoza del concepto marxista de la historia*, en "Marx y el marxismo. Estudios histórico-críticos", Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pp. 94-104). También Alexandre Matheron (*Le TTP vu par le jeune Marx*, "Cahiers Spinoza", I, pp. 159-212) sostiene, a partir de los cuadernos marxistas sobre Spinoza, la tesis de que el joven Marx busca un Spinoza que nada tiene que ver con el "spinozismo"; un pensamiento para una alternativa radical que se integre a la fundación de una praxis materialista.

⁶ Spinoza, *Obras completas*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977, tomo IV, p. 254-255.

⁷ De la Boétie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona, 1980, p. 57.

⁸ López Petit, Santiago, *Spinoza en Moscú*, en *Anthropos*, Nº144, *cit.*, p. 53.

⁹ Spinoza, *Tratado político*, cap. V, en "Obras completas", *cit.*, pp. 345-346.

¹⁰ Alliez, Eric, *Spinoza más allá de Marx*, en *Anthropos*, Nº144, *cit.*, p. 63.

¹¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 110.



A L A H A Y E ,

Chez T. JOHNSON , Marchand Libraire ,
dans le Pooten.

M. DCC. VI,