

SOBRE MARXISMO, FILOSOFÍA Y LOS MOVIMIENTOS DE LA MULTITUD

*Conversación con Toni Negri**

Vicente Montenegro y Francisco Ojeda

(Revista Pensamiento Político)**

La presente entrevista a Antonio Negri, fue realizada en el marco de la visita del filósofo italiano a Santiago de Chile, invitado por el Instituto de Humanidades (IDH) de la Universidad Diego Portales (UDP), en octubre del 2011. En su estadía en Chile, Negri ofreció una conferencia titulada “Lo común y la acción política hoy”, además de participar en el coloquio “Biopolítica de lo común”, junto a otros académicos y estudiantes de dicho Instituto.

Probablemente es con la publicación de *Imperio*, en el año 2000, que la obra de Negri ha adquirido una extensa difusión y lo ha posicionado como uno de los pensadores más destacados del momento presente. De ello da testimonio la publicación –pocos años después– de dos volúmenes colectivos en los que se pretendía abordar y problematizar lo que ya podía denominarse “la filosofía de Antonio Negri”¹. Y es que antes de *Imperio*, Negri había dedicado importantes obras en las que se proponía llevar a cabo una lectura novedosa de figuras centrales de la historia de la filosofía. Maquiavelo, Spinoza, y especialmente Marx, son algunos de los autores que desde la década de 1970 han ocupado a Negri, y cuya lectura y reinterpretación le han permitido dar forma a buena parte de sus escritos más recientes (principalmente *Multitud* y *Commonwealth*, publicados el 2004 y el 2009 respectivamente y que vienen a completar la trilogía iniciada con *Imperio*).

Sin embargo, la obra intelectual de Negri –quizás como en ningún otro caso en la actualidad– resulta indisociable de una práctica y un compromiso político militante, que desde muy temprana edad ha definido su trayectoria. Desde su breve filiación al Partido Socialista Italiano, Negri fue aproximándose cada vez más hacia formas heterodoxas del marxismo que se gestaban al margen del campo de acción del Partido Comunista Italiano. La fundación de *Potere Operario* (1969) marca el inicio de lo que en décadas posteriores –bajo la nueva agrupación *Autonomía*

* Traducción del italiano por María Ignacia Donoso Silva. Presentación y notas de Vicente Montenegro.

** Revista Pensamiento Político agradece a los profesores Miguel Vatter y Ricardo Camargo por habernos puesto en contacto con Toni Negri y haber hecho posible la realización de esta entrevista. Su participación en la entrevista también contribuyó de manera importante al desarrollo de los temas que en ella se tratan. Cualquier error u omisión, sin embargo, es de completa responsabilidad de la revista. Adicionalmente, agradecemos la excelente disposición de Miguel Vatter para colaborar en la traducción de algunos pasajes.

¹ Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds.). *Resistance in Practice. The philosophy of Antonio Negri* (2005. London: Pluto Press), y *The Philosophy of Antonio Negri. Volume Two: Revolution in Theory* (2007. London: Pluto Press). Entre los diversos colaboradores de estos volúmenes se encuentran Michael Hardt –coautor de *Imperio*–, Pierre Macherey, Judith Revel, Alberto Toscano y Miguel Vatter, quien participó en esta entrevista.

Operaia Organizzata— se conocería como el *operaísmo* o el autonomismo, y que ejercería una influencia considerable no solo en el campo de la acción política sino que también, y al mismo tiempo, en el campo teórico y en los debates que hasta el día de hoy mantienen varios de los referentes más importantes de la intelectualidad de izquierda.

A pesar de que esta intensa militancia política le costó a Negri varios años de cárcel y exilio, tal vez de manera inesperada, fueron precisamente estas experiencias las que le permitieron profundizar y sistematizar varias de sus ideas². No solo se publicaron algunos títulos mientras se encontraba recluso, sino que, asimismo, el exilio en Francia le permitió establecer contacto con filósofos como Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Poco antes de su encarcelamiento, Negri ya había sido invitado por Louis Althusser a dictar un seminario sobre los *Grundrisse* de Karl Marx en la École Normale Supérieure, producto de lo cual Negri publica *Marx más allá de Marx*. Su condena llamó la atención de Michel Foucault³ y motivó el pronunciamiento de Deleuze y Guattari⁴, además del apoyo de Giorgio Agamben y Paolo Virno⁵.

Más allá de lo anecdótico, tales experiencias permiten apreciar en qué sentido la vida y obra de Negri reflejan un esfuerzo constante y deliberado por hacer converger teoría y praxis, empresa que en el contexto italiano solo resulta comparable a una figura como la de Antonio Gramsci. Adicionalmente, permiten tener en consideración cuáles han sido las preocupaciones que han orientado su reflexión teórica, así como el *milieu* en el que se gesta su pensamiento. Particularmente importantes resultan las influencias de Foucault y Deleuze en su obra, al punto que Judith Revel ha pensado en Negri como un “nietzscheano francés”⁶. A diferencia de Foucault —quien fallece tempranamente en 1984—, Negri mantuvo una relación mucho más cercana con Deleuze⁷, quien a su vez prestó bastante atención a su obra⁸.

Esto último hace particularmente significativa la publicación de esta entrevista en la presente edición, pues permite conocer algo más del pensamiento de uno de los intelectuales sobre los que mayor influencia tuvo la filosofía de Deleuze, específicamente en los términos de aquello que este *dossier* se ha propuesto abordar con mayor detalle: el “pensamiento político” de Deleuze.

Para complementar la información ofrecida en las respuestas, se han añadido notas con referencias a la bibliografía más importante del autor, así como también —cuando ha sido posible— notas que contextualizan lo señalado por Negri.

² Véase, por ejemplo, Antonio Negri. *El Exilio* (1998. Barcelona: El Viejo Topo).

³ Michel Foucault. “El filósofo enmascarado”, en *Estética, Ética y Hermenéutica* (1999. Barcelona: Paidós), p.219

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari. “Carta abierta a los jueces de Negri”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (2007. Valencia: Pre-Textos).

⁵ Giorgio Agamben. “Del buen uso de la memoria y el olvido”, y Paolo Virno. “El sentido de un regreso”, ambos textos incluidos en Antonio Negri. *El Exilio* (1998. Barcelona: El Viejo Topo).

⁶ Judith Revel. “Antonio Negri: French Nietzschean? From the Will to Power to the Ontology of Power”, en Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds.). *The Philosophy of Antonio Negri. Volume Two: Revolution in Theory* (Op. cit.), pp.87-108.

⁷ Véase, por ejemplo, la entrevista que realizó Negri a Deleuze en 1990, publicada originalmente en el primer número de *Futur Antérieur* (revista fundada por Negri, que luego de dos años de interrupción, fue retomada el año 2000 bajo el nombre *Multitudes*: <http://multitudes.somizdat.net/>). La entrevista puede hallarse también en español en Gilles Deleuze. “Control y devenir”, en *Conversaciones* (edición digital disponible en www.philosophia.cl), pp.143-149.

⁸ Además de la intervención firmada junto a Guattari a propósito de su condena, Deleuze redactó un prólogo a la edición francesa del primer libro de Negri sobre Spinoza, *La Anomalía Salvaje*. Ver Antonio Negri. *L'Anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza* (1982, Paris: PUF), pp.9-12.

Finalmente, cabe destacar que la visita de Negri a Chile ocurre en un momento de intensas movilizaciones sociales, inéditas en el país desde el retorno a la democracia. Aunque las demandas de los estudiantes y de la ciudadanía en general están hoy lejos de ser satisfechas, tal coincidencia recuerda de modo imperativo una cuestión que Negri, como tantos otros antes que él, tuvieron el coraje de enfrentar, a saber, la siempre necesaria vinculación entre teoría y práctica, o bien, el carácter indisociable del pensamiento y la realidad.

Revista Pensamiento Político (RPP): Para comenzar, algunas preguntas sobre marxismo, el concepto de "inmanencia" e *Imperio*. Una de las propiedades fundamentales de la categoría marxista de trabajo era la posibilidad de, sino medir, sí al menos dimensionar materialmente el valor, lo que permitía someter a crítica la acepción liberal de valor como precio sin negar ni perder de vista el desarrollo del valor mismo. ¿No le parece que planteando la prevalencia del trabajo inmaterial se difumina la materialidad del desarrollo objetivo de la humanidad que Marx siempre reconoció incluso desde su perspectiva crítica del capitalismo?

Antonio Negri (AN): Está claro que uno de los aspectos de la ley del valor es determinar la medida del desarrollo, es decir, la ley del valor es una ley fundamentalmente implantada sobre la jornada de trabajo y sobre la medida de la jornada de trabajo.

También, sin embargo, otro aspecto de la ley del valor es el reconocimiento de que el valor viene del trabajo, es decir, es la sustancia del desarrollo, la sustancia de la riqueza y del trabajo consolidado; es el trabajo acumulado. Y este, creo, es un aspecto absolutamente determinante, central, tanto en el pensamiento marxiano como en el pensamiento comunista en general.

La inmaterialidad del valor es, por lo tanto, dada; la inmaterialidad del trabajo, en cambio, no es dada. La inmaterialidad del trabajo es algo que fue conquistado a través del desarrollo tecnológico, el cual a su vez buscaba como siempre el desarrollo tecnológico, al ser eso mismo producto de la lucha de clases. Es decir, y creo que esto es un aspecto absolutamente central en la discusión, el desarrollo tecnológico es producto de la lucha de clases.

Dada esta centralidad, el valor del trabajo inmaterial, es un valor que se difunde en general en los medios sociales, por encima de la medida y va en otro terreno, sobre el cual, quizás, será posible medir el trabajo en sí, el trabajo socializado.

Normalmente en el desarrollo del marxismo se distingue entre un período de subsunción formal de la sociedad en el capital y, por lo tanto, se habla de la actividad de la ley del valor como medida del trabajo en la industria, como medida del trabajo artesanal extendido o del trabajo del campesino, del trabajo agrario o de la intelectualidad como un trabajo independiente que adquiría valor solo en la medida que fuese eso mismo concretizado en la agricultura o en la industria. También se distingue una fase de subsunción real en el que todo el trabajo social es absorbido por el capital. Está claro que en ese momento, se modifican todas las categorías de medidas capitalistas del valor, en particular, se pasa de la medida de la plusvalía, es decir, de la media del valor

aprovechado a nivel industrial, a la medida del valor producido o capturado a nivel social. A este tipo de medida en general se le llama renta.

Hay una tercera fase que podemos llamar de la subsunción real lograda, definida. En esta tercera fase, se juegan valores que derivan directamente del conocimiento general, del *general intellect*, de la producción o hasta los valores que se determinan dentro del contenido biopolítico de la producción⁹. Ahora, esta invasión productiva de la sociedad determina tipos de reacción, que son reacciones vitales que se determinan en cada ángulo, en cada punto, en cada nodo de esta red de captación capitalista del valor. Entonces, una ley del valor en realidad viene restablecida no más como medida de la jornada laboral, sino como medida o “tonalidad” de las formas de vida que se dan en los contextos biopolíticos.

RPP: Pero, tengo una pregunta sobre todo esto: la categoría de la temporalidad que era tan decisiva para Marx, del trabajo abstracto del capital, tratando de entender la expropiación... ¿Tiene un análogo en esta explotación biopolítica, o la temporalidad juega aún el lugar clave que jugaba en *El Capital* de Marx?

AN: Nuevamente hoy se entra en una discusión muy amplia sobre esto, sobre la temporalidad como “sostenibilidad”...

Esta es una discusión muy amplia que une ciertas corrientes que no son simplemente ecológicas del marxismo al problema del tiempo, al problema de la temporalidad. Yo diría que hay algo de “más” probablemente, es decir, existe el hecho de que el valor en sí mismo, más que ser medido en su intensidad, deberá ser siempre medido en su tendencialidad, en su capacidad de producir.

Es clásico del trabajo intelectual eso de contener un tiempo posible; aquí estamos en el análisis de la potencia, sobre todo de una potencia creativa, esto es, de la imposibilidad de reducir el concepto de potencia al reporte clásico de una potencia/acto. A propósito, queriendo profundizar, nosotros estamos estudiando en un grupo los orígenes y la continuidad del concepto de potencia, y las diferencias del concepto de potencia, desde Aristóteles hasta hoy, tratando de entender este punto... En definitiva, evidentemente, cuando se asume el trabajo intelectual como protagonista de la producción de valor, hay ahora una potencia irrecuperable ante la medida clásica, una medida clásica que siempre ve en realidad un más, la “actuosidad” era siempre un más, no era nunca un *novum* [algo nuevo, una novedad absoluta]. El acto aristotélico, tal como lo concibe la física, era un más, mientras que aquí debemos definir un *novum* con los riesgos que esto comporta. Por lo tanto, el valor es una cosa, este mismo difícilmente puede ser separado del proceso de trabajo. La verdad es que cuando se trabaja en los contextos de las tecnologías informáticas, se sabe perfectamente cuánta invención hay en cada momento del desarrollo de la comunicación informática.

⁹ Sobre el concepto de “general intellect”, ver Félix Guattari y Antonio Negri. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo* (Madrid: Akal, 1999). Sobre el contenido “biopolítico” de la producción, ver Michael Hardt y Antonio Negri. *Imperio* (Barcelona: Paidós: 2009), Primera Parte, “La producción biopolítica”, pp.35-50

RPP: La nueva característica de la subsunción real, lo que dice Marx en las *Grundrisse*, es la vinculación con el trabajo intelectual...

AN: Ya en los inicios de los *Grundrisse* se encuentra esta intuición, a pesar de todos los esfuerzos filológicos por sacar algo diferente de los *Grundrisse*, algo que no se puede olvidar es la intuición de que la ley del valor, en su primera forma, está definida por Marx, como una ley miserable frente a la potencia del *general intellect*, pero una vez dicho esto Marx se detiene¹⁰. Los dos desarrollos más importantes que ocurrieron en la discusión, pienso en realidad en los últimos cuarenta años, son: una, sobre el aspecto inmaterial, y otra, sobre el aspecto biopolítico. Propiamente hablando, el discurso sobre la inmaterialidad es siempre un discurso equívoco, cada vez que se dice inmaterial, nosotros lo hemos usado, yo y Lazzarato lo hemos comenzado a usar en los años ochenta el discurso sobre el valor inmaterial, el conocimiento inmaterial¹¹, y ha sido probablemente un error haber empezado a hablar de inmaterialidad, es decir, produjo una serie de críticas extremadamente pesadas, grandes y que eran en realidad correctas, porque nos movemos en un contexto que es un contexto de producción en el cual también el concepto vive en cuanto concepto que se une a una materialidad del desarrollo de la riqueza.

RPP: ¿Cómo, según tú, habría que darle un nuevo nombre? ¿Vale la pena darle un nombre nuevo?

AN: Hay otro nombre que es el [trabajo] cognitivo...

RPP: ¿No afectivo?

AN: Incluye el aspecto afectivo. Inmaterial significa comunicativo, el lenguaje, los afectos; el afecto está claro que abre inmediatamente al discurso biopolítico. El aspecto afectivo ha sido una cosa que estuvo muy desarrollado sobre todo por las corrientes anglosajonas, una cosa que pasó mucho en la relación con el feminismo anglosajón. Por otro lado, decir cognitivo es como dicen mucho hoy, por ejemplo Maracci, Vercelloni (son los economistas que desarrollan un pensamiento posoperaista, en fin), decir cognitivo, encuentra críticas igualmente pesadas, pero en este momento me parece en realidad un término todavía fácil. Pero esta es mi impresión. Estamos aún un poco a la búsqueda de un concepto que junte en sí el tema del valor y de la producción del bienestar real.

RPP: Para el marxismo tradicional no siempre los movimientos sociales que estaban en oposición al capitalismo eran necesariamente revolucionarios y, por consiguiente, eran entendidos como el

¹⁰ Sobre la lectura que ha hecho Negri de los *Grundrisse* o los *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. Borrador 1857-1858* de Karl Marx (México: Siglo XXI, 2005), ver Antonio Negri. *Marx más allá de Marx* (Madrid: Akal, 2001).

¹¹ Ver, por ejemplo, Maurizio Lazzarato y Antonio Negri. *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción inmaterial* (Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001), disponible en <http://www.rebellion.org/docs/121986.pdf>

“hombre viejo que se niega a morir”. En este sentido, la categoría de *proletariado* tenía la propiedad de estar siempre a favor del desarrollo histórico. ¿Cómo es que el concepto de multitud se relaciona en este contexto? ¿No se hace con el concepto de multitud la abstracción del fenómeno que es la alienación de la dominación ideológica?

AN: No sé, hablaremos exactamente de esto después en la tarde¹². Está fuera de duda que el proletariado es un término inequívoco desde el punto de vista ideológico, pero extremadamente equívoco desde el punto de vista histórico, fenomenológico. Además, tenía el límite interno, fuertísimo según yo, de ser considerado ideológicamente como un conjunto de dominio unitario. El concepto de multitud tiene la ventaja en la ambigüedad, que también actúa como la del proletariado en el sentido de que existe un *dark side* de la multitud, obviamente. Tiene, sin embargo, la ventaja de que contiene dentro de sí un dominio plural, de una pluralidad no equívoca en el sentido de que podría ser una pluralidad singular, de singularidad.

Multitud es un término que no es simplemente una suma, sobre esto hemos insistido muchísimo, sobre todo ahora en el último volumen *Commonwealth*¹³, sobre el hecho de que es una producción de singularidad. La multitud es un conjunto de riquezas, por así decirlo, a pesar de los aspectos negativos o algunas veces “desestructurantes”, “deconstructurantes” o “malignos” que comprende. Esto desde un primer punto de vista. Que los movimientos anticapitalistas son a menudo ambiguos, es más que evidente. Recuerdo una muy feroz discusión con Giorgio Agamben, cuando escogió la definición schmittiana de movimiento para definir el nacimiento del nazismo¹⁴. Evidentemente se dará cuenta de que no podía yo estar de acuerdo y, sin embargo, Agamben lo empleaba con un elemento de equívoco, de ruptura del equívoco, y, por lo tanto, estamos completamente de acuerdo que los movimientos pueden ser otra cosa que algo positivo...

Yo sería mucho más prudente sin embargo en el uso de estas cosas. Por ejemplo, en la historiografía del fascismo italiano se produjo un intento del historiador De Felice¹⁵, un gran historiador, de encontrar un movimiento a la base del nacimiento del fascismo en Italia con amplia documentación. Este movimiento en efecto fue muy limitado a ciertos estratos sociales pequeños o medio-burgueses, en una situación histórica muy precisa que es aquella de fines de la Primera Guerra Mundial, donde la tensión militarista que fue parte de la educación de estos jóvenes al interior de la guerra, se había transferido hacia el anticomunismo, etcétera.

Así que la definición de movimiento, en mi opinión, puede ser una definición muy equívoca, pero, en lo que a mí se refiere, lo fundamental es la observación de este elemento de la producción,

¹² Se refiere a “Lo común y la acción política hoy”, una de las conferencias que dictó como parte de su visita a la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), el 26 de octubre del 2011.

¹³ Ver Michael Hardt y Antonio Negri. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (Madrid: Akal, 2009). Sobre el concepto de multitud, ver Michael Hardt y Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (Buenos Aires: Debate, 2004).

¹⁴ Véase la intervención de Giorgio Agamben, “Che cose è un movimento”, en el seminario *Democracia y Guerra* realizado en Padua (Italia), el 29 de enero del 2005, donde también participó Negri. Hay traducción al español disponible en <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movimiento/>

¹⁵ Renzo de Felice (1929-1996), historiador italiano, fiel adherente del fascismo, es autor de una monumental biografía de Mussolini, y de diversas obras sobre el origen y la historia del fascismo.

producción de singularidad y producción común. Es decir, Michael Hardt y yo prácticamente hemos llegado al interior de un debate muy amplio, llegamos a la insistencia sobre lo *común*, que responde a este tipo de problemas.

RPP: Mientras la *Mobilmachung* [la movilización, el hacer movimiento] schmittiana no tiene ninguna de estas, ni la singularidad, ni lo común, en la producción...

AN: Claro.

RPP: Sobre la cuestión de la articulación. El profesor Laclau ha formulado una crítica a la noción de multitud, buscando restablecer la noción de articulación, la articulación política, noción que es central a la lógica de la hegemonía. ¿Qué le parece la aproximación de Laclau?¹⁶

AN: Yo creo que el punto de Laclau es siempre la evacuación del término unidad, siempre desde lo alto, desde el punto de vista ideológico. Mientras el intento que yo hago, que nosotros hacemos, con estos compañeros con los que hemos trabajado, es el punto de no decir nunca el concepto de multitud como definido sino como algo que se hace, como un devenir, que se produce. Por lo tanto, cualquier calificación no puede ser, y obviamente tampoco las articulaciones, no pueden venir sino desde el interior del proceso.

RPP: Por lo tanto, para ustedes la articulación es inmanente, digamos, mientras que para Laclau en este punto sería trascendente...

AN: Si quieren llamarlo así, el concepto de inmanencia ha sido trabajado suficientemente. Hay diversas transcendencias, existe la transcendencia ontológica, la fenomenológica, la lingüística, hay formas de transcendencia espectral, hay transcendencias de todos los géneros. Yo pienso que el concepto de inmanencia propiamente como causalidad interna, se ha definido de manera rigurosa¹⁷.

Disculpenme, porque yo no soy un gran filósofo, he escrito textos de filosofía, pero no lo soy, no amo ser filósofo...

RPP: He aquí una pregunta de Foucault. Si bien es claro que la obra de Michel Foucault ocupa un lugar importante en su reflexión, desarrollada sobre todo a partir de *Imperio*, hay un pasaje que nos ha llamado la atención. Al comparar los textos de Kant y de Foucault que dan respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, la respuesta de Foucault sería a su juicio "completamente

¹⁶ Ver Ernesto Laclau. "¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? Crítica a *Imperio*", en *Debates y Combates* (Buenos Aires: FCE, 2008), pp.125-140.

¹⁷ Al respecto, véase Antonio Negri. *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza* (Barcelona: Anthropos, 1993), y *Spinoza subversivo* (Madrid: Akal, 2000). Las observaciones sobre Spinoza se hallan presentes desde las primeras páginas de *Imperio*, aunque también recorren las de *Multitud* y de *Commonwealth*. Sin embargo, resulta decisiva la influencia que ejerce tanto en Negri como en Hardt la lectura que lleva a cabo Gilles Deleuze de la ética spinoziana. Sobre este punto, ver Michael Hardt. *Deleuze: Un aprendizaje filosófico* (Buenos Aires: Paidós, 2004), y asimismo, Antonio Negri. "Kairòs, Alma Venus, Multitudo", en *Fábricas del Sujeto/ontología de la subversión* (Madrid: Akal, 2006).

tradicional”¹⁸, pues sería un retorno justamente a aquello que se pretendía criticar: la Ilustración. ¿En qué sentido es legítimo inscribir a Foucault en una tradición que sería la misma que la de Kant, cuando fue él (Foucault) quien introdujo uno de los conceptos que hacen posible buena parte de la propia obra intelectual que usted desarrolla, a saber, el de biopolítica?

AN: Yo creo que nosotros hemos distinguido entre dos kantismos. Hay un kantismo crítico, que es el kantismo de las grandes críticas, y un kantismo que es el kantismo histórico, el Kant histórico, el Kant que en general se interesa en la política, por así decirlo, un Kant político. Digamos que después, el gran problema resulta en saber lo que fue el kantismo, los filtros que el neokantismo ha propuesto a la lectura de Kant son filtros que lo transforman siempre en términos más logísticos o trascendentales.

Yo siempre he pensado que en Foucault hay una recuperación del Kant político en términos ontológicos, decididamente ontológicos. Mi lectura de Foucault es una lectura que es desde el inicio una lectura ontológica. En Foucault, los conceptos a partir del “segundo Foucault” (si es que se puede decir “segundo Foucault”, yo creo que sí) es una lectura decididamente ontológica, y desde este punto de vista creo que las grandes fuentes del pensamiento Foucaultiano son fuentes que se encuentran en el historicismo tardío, cuando el historicismo, saliendo definitivamente del “último Dilthey”, hasta la definición de *geschichtlichkeit* llega a la fenomenología con Heidegger.

En Foucault hay un retorno a la fenomenología, a la función ontológica de la historia; ha vuelto a descubrir la función ontológica de la historia que es esencial. Entonces, ¿qué es la Ilustración y qué cosa quiere decir hacer “luz”? Y este concepto de *hacer* que no es simplemente ético, sino que es ontológico; construcción y producción de ser, está a la base del último Foucault, precisamente y después descubierto en sus últimos cursos, de manera clarísima. Esto es para mí Foucault. Alguien que a través de mucho esfuerzo se comienza a cuestionar qué es la historia, se libera de a poco de toda la teoría estructuralista, accede a la fenomenología y produce la fenomenología de una teoría...

RPP: Cuando dices producción del ser, es...

AN: Producción de maneras de ser.

RPP: Por lo tanto de vida...

AN: Cierto... de formas de vida.

RPP: Ok...

AN: Ya que la vida es siempre como forma.

¹⁸ Michael Hardt y Antonio Negri. *Imperio* (Op. cit.), p.168

RPP: En la producción crítica, ¿Cuáles críticas ves tú estarían más afín a este segundo Kant?

AN: Tercera crítica¹⁹, obviamente, ¿no? Pero solo en las partes productivas...

RPP: Esto me recuerda cuando hiciste el ciclo de Kant, ¿no? Donde vuelven sobre esto...

AN: Como Deleuze decía sistemáticamente, yo pienso realmente que la historia de la filosofía es una peste. Es una peste, porque permite una retórica en todo momento y entonces recuerda la función reaccionaria, fundamentalmente porque nos traslada a aquello que es una tradición. Desde este punto de vista, está fuera de duda: la única historia de la filosofía posible es la negación de la historia de la filosofía, poniéndola sobre los antiguos como lo hace la tradición heideggeriana. Por lo tanto, de verdad yo estoy siempre en dificultad cuando tengo que explicar alguna cosa en términos de la historia de la filosofía, incluso si he estudiado por tantos años la filosofía y de cualquier manera puedo arrebatarle; pero pienso que los pasajes son de la historia de la filosofía, que siempre son una apología del Occidente; es siempre un fenómeno eurocéntrico en lo absoluto. Efectivamente, como Deleuze decía, espero ser la última generación a la que se le enseñará la historia de la filosofía²⁰.

RPP: Es difícil porque leyendo sus libros, en definitiva, son tomados como la historia de la filosofía. Es una paradoja porque ahora no enseñan a Spinoza sin su libro²¹, como parte de la historia de la filosofía, por lo tanto es difícil escapar completamente...

AN: Es decir, hay un retorno a la historia como a la teología, pero se tiene que escapar de ambas. El Occidente es un concepto que está hecho al final, cuánto tiempo y cuántas tragedias nos tocará pasar aún para sacarlo del medio, pero cuando tú piensas que en el fondo "el Occidente" es en realidad Aristóteles, Hegel... ¿Quién sabe qué fue Aristóteles, qué fue realmente la civilización griega, nosotros la conocemos realmente? El clasicismo fue construido en un cierto momento y hubo una selección de textos que fue política, como base para construir una ideología europea. Pero, además, yo soy europeo y en realidad este es el monumento más grande que nos hemos hecho a nosotros mismos, resumiendo de todo. La selección que ocurre al interior, es una selección totalmente política... Pero esto, para un machiaveliano como tú, ¡es absolutamente evidente!²²

¹⁹ Se refiere a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (Caracas: Monte Avila, 1992).

²⁰ Tal vez Negri se refiere aquí a lo señalado por Deleuze en "Carta a un crítico severo": "Pertenezco a una generación, a una de las últimas generaciones que han sido más o menos asesinadas por la historia de la filosofía. La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico". Ver Gilles Deleuze. "Carta a un crítico severo", en *Conversaciones* (edición digital disponible en www.philosophia.cl), p.6. Sobre la posición de Deleuze ante la historia de la filosofía, véase la entrevista "Sobre filosofía", también en *Conversaciones* (edición digital disponible en www.philosophia.cl), y Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2009), p.85

²¹ Antonio Negri. *La Anomalía Salvaje*. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza (Op. cit.).

²² Negri se dirige aquí a Miguel Vatter, quien en ese momento hacía la pregunta. Con vistas a comprender en qué sentido Negri le dirige el apelativo de "machiaveliano", puede resultar útil consultar el ensayo de Vatter "Legality and Resistance: Arendt and Negri on Constituent Power", en Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds.). *The Philosophy of Antonio*

RPP: Quería volver sobre un concepto que mencionaste. Dijiste que, si nos quedamos dentro de la historia de la filosofía, una cosa lógica es el paso heideggeriano, volver a otro origen (presocrático)... mientras que tú en vez, o ustedes, han usado el concepto de una modernidad alternativa o alter-modernidad, ¿no? ¿Puede explicar un poco cuál es la estrategia de este punto?

AN: La estrategia para este punto de vista es la definición del Alter, es una estrategia que nace de la imposibilidad de no usar ciertos nombres. Nosotros somos prisioneros, y si digo prisioneros o también ricamente explotados, de una serie de nombres... Toma por ejemplo el nombre de "democracia"... en realidad tenemos, según decimos, una tradición marxista o anárquica particularmente feroz, que lo vuelve un nombre impronunciable.

Por el contrario, en las formas de vida actuales, respecto de las cuales hoy establecemos contactos, relaciones, el nombre de "democracia" es aún un nombre que se puede usar, cargado históricamente de luchas de clase, civiles, que han sido extremadamente duras y heroicas. Por lo tanto, se trata de ir a salvar, de traer más allá de la barrera del juicio histórico definitivo, ciertas riquezas que han estado acumuladas. Desde este punto de vista, la Alter-modernidad y, por lo tanto, este intento de construir la línea, por ejemplo, Maquiavelo-Spinoza-Marx, sirve a este punto para una serie de conceptos, asumidos en el significado irreducible al de la tradición, más allá de la crisis en la cual estos conceptos hoy viven. Este es propiamente el razonamiento de la política de la cultura que se ha hecho de manera absolutamente explícita.

RPP: Y esto obviamente es una manera en la que Roberto Esposito, por ejemplo, juega con los conceptos, ¿o no?

AN: En Italia existe una continuidad cultural que ha castrado generaciones y generaciones. Tomemos por ejemplo todo el problema, el mismo símbolo, el mismo nombre de "Italia": es una cosa esencialmente difícil y equívoca. Cuando dices Italia, dices catolicismo, dices Contrarreforma, dices unidad nacional construida de manera completamente iliberal y reaccionaria, dices fascismo como una continuidad también en el sector democrático. Por lo tanto, desde este punto de vista, la necesidad de desenredarse dentro de esta "confusión" [*matassa*] ha sido compartida en cierta medida por todas las personas que no han aceptado recitar así las oraciones a la tradición italiana como hacen los vichianos²³ como Benedetto Croce —por decir "el enemigo", si se quiere—, creo que han estado necesitados de alguna manera de hacer, de usar el concepto de otro, de alter. Y después estos conceptos los hemos encontrado también en la vida política de los movimientos; el altermundismo tenía este concepto de alter muy fuerte, yo no sé si lo hemos explicado, si lo hemos recuperado. En todo caso, este concepto ha sido un concepto muy importante y hoy, por ejemplo, se

Negri. Volume Two: Revolution in Theory (Op. cit.), pp.52-83, ahora en español en Miguel Vatter. Constitución y Resistencia: ensayos de teoría democrática radical (Santiago: Ediciones UDP, 2012), pp.37-94.

²³ En referencia a Giambattista Vico (1668-1774), filósofo e historiador italiano cuya obra ejerció profunda influencia en Benedetto Croce.

constituye como la denuncia del fin de un ciclo de la democracia occidental, que en realidad se está reconociendo al interior de esta crisis mundial que vivimos; allí encuentras esta elección del alter...

RPP: Una última pregunta, sobre América Latina. En el 2008 tú hiciste una conferencia sobre "El movimiento de los movimientos"²⁴ y señalabas que América Latina presentaba ciertas particularidades que permitieron observar con particular nitidez las características específicas de este movimiento, especialmente a propósito del "experimento" que representaba la relación entre "movimiento" y "gobierno" en el caso de Bolivia. De hecho, tú finalizabas el discurso reconociendo en América Latina el lugar de "nuestras esperanzas". ¿Cómo tenemos que entender este diagnóstico, cuando la relación entre los movimientos y el gobierno demuestra ser una relación contradictoria; en qué sentido es posible una relación entre poder constituyente y representación?

AN: Yo creo que efectivamente, a partir de los años noventa, el desarrollo político de América Latina fue muy interesante, fue algo que trajo como resultado novedades y en particular ha tematizado el nexo movimiento-gobierno. No se trata de que yo tenga consciencia plena de América Latina, pero sí he estudiado, por contacto, la situación boliviana, y después –con continuidad y con cierto interés y profundidad– la situación brasilera. Especialmente tuve la fortuna de ser amigo de Lula²⁵ durante los años ochenta y, por lo tanto, la posibilidad de tener un contacto sistemático con ellos y sentir cómo funcionaban las cosas. Y debo decir también que, por ejemplo, después fue el gran episodio argentino²⁶ y que también eso muestra características muy interesantes... En cuanto a lo que se refiere a la parte más alta, está el caso de Venezuela en particular... Mas para mí queda un enorme problema, es decir, estoy convencido –pero sin tener quizás las pruebas suficientes– de que ahora se trata de un viejo ejemplo de caudillismo, en lo que se refiere a la medida en particular. Pero por el contrario, esta serie de situaciones han determinado un esclarecimiento teórico. Al menos en el caso brasileño, la continuidad de los movimientos, los partidos, las instituciones, se ha dado a través de generaciones políticas, generaciones que en buena parte han terminado mal, en la corrupción, en una parálisis de producción política. Y, sin embargo, han tenido la profundidad de determinar los procesos emancipatorios; eso ha sido verdaderamente importante (de frente a lo que tenían). Primero, desprenderse de la dependencia económica; segundo, resolver los problemas internos, raciales, que eran enormes; y, tercero, imaginar un desarrollo democrático en el cual la economía estuviera al servicio de la ciudadanía. La primera y última sin duda se han realizado, la segunda está bien planteada. Es claro que aún la desigualdad social pasa a través del color en Brasil, así como también en muchos otros países. Pero mi impresión es que se trata de la ruptura de una civilización, que una civilización de la acumulación se ha terminado. Y estos son los grandes problemas que

²⁴ Antonio Negri. "El Movimiento de los Movimientos. Nuevas condiciones para el nuevo movimiento de los movimientos". *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 15 (diciembre de 2008). Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/15/15negri.pdf>

²⁵ Luiz Inácio Lula da Silva, expresidente de Brasil durante el período 2003-2011. Durante la década del setenta se desempeñó como dirigente sindical, y a principios de la década del ochenta lideró importantes jornadas de protesta contra la dictadura militar, que finalizaría en 1985.

²⁶ Ver Antonio Negri (et. al.). *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina* (Buenos Aires: Paidós, 2003).

suponía la ruptura de la dependencia. Nosotros hemos escrito, por ejemplo yo y un amigo del pueblo que escribimos tiempo atrás, escribimos un librito pequeño, *GlobAL*²⁷, del que todos nos dijeron algo... porque nosotros decíamos que tenían que estar atentos, que Brasil ya no era más un país dependiente. Lo decíamos de manera absoluta, neta, precisa. Todos los adherentes del antiguo socialismo desarrollista nos insultaron, nos acusaron de todo, y la demostración fue que Brasil es al final una gran potencia, es parte del BRIC²⁸, está dado, ampliamente dado.

Ahora esto es un problema que tiene gran parte de América Latina; esta ruptura con la dependencia, que después se articuló de maneras diferentes. Aquí siempre existe el problema de la centralidad que tiene o no Brasil en el desarrollo de América Latina, que es un problema extrañamente discutido y muy difícil, sobre todo por Argentina, que es el país, después de Brasil, que mejor podía integrar este tipo de *leadership* continental.

En fin, estos son los problemas que después se acumulan como fenómenos históricos, como fenómenos políticos de mercado, frecuente y extrañamente superficiales. En lo que se refiere al problema racial, llamémoslo así, es un gran problema para Brasil. En efecto, yo participaba –por ejemplo– de una comisión en la Universidad de Belem²⁹ sobre la modificación de la pedagogía para el ingreso a la universidad, para esta población de color, y tengo que decir que era una real tentación acudir al modelo de Weimar, de Oxford, pero ese modelo se terminó, y por lo tanto también el modelo de la historia de la filosofía... frente a este empuje de la población de color que entra al corazón del saber y, por lo tanto, del poder. En Brasil estas cosas se sienten, se viven, y no sé cómo habrá terminado la cosa. Creo que se bloqueó el problema, porque temo que hayan tenido miedo los mismos promotores de la transformación, debido a la complejidad del asunto. Sin embargo, desde el punto de vista político, por ejemplo, dudo que haya una debacle americana, porque Brasil y América Latina en general no son más el “gallinero” como se decía... Porque creo que el problema corresponde al fin de un predominio norteamericano... no se trata de no ser más americanos, se trata de que el Estado Nación se terminó, y que cuando termina un Estado Nación, vienen nuevas luces desde otros puntos globales que construirán, probablemente durante el próximo siglo, los puntos de referencia.

²⁷ Antonio Negri y Giuseppe Cocco. *GlobAL. Biopoder y luchas en un América latina globalizada* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

²⁸ Brasil, Rusia, India y China (BRIC).

²⁹ Tal vez se refiere a la Universidad del Estado de Pará (UEPA), ubicada en la ciudad de Belém.