

Contra Hobbes. Guerra y paz en la filosofía política de Antonio Negri

Against Hobbes. War and Peace in the Political Philosophy of Antonio Negri

Andrea Fagioli*

Fecha de Recepción: 27/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *El presente artículo aborda la relación de Antonio Negri con la filosofía política de Thomas Hobbes. La hipótesis de la cual partimos es que las categorías hobbesianas tales como pueblo, soberanía y representación constituyen una suerte de límite negativo de la (anti)filosofía política de Negri. En este texto, nos centramos en particular en la diferente manera en la que los dos autores piensan la guerra y la paz.*

Palabras clave:

Antonio Negri – Thomas Hobbes – guerra – paz

Abstract: *This paper focuses on the relation between Antonio Negri and the political philosophy of Thomas Hobbes. I maintain the hypothesis that hobbesian categories such as people sovereignty and representation are a negative limit of the (anti)political philosophy of Negri. I focus especially on the different way in which the two philosophers conceptualize war and peace.*

Keywords: *Antonio Negri – Thomas Hobbes – War – Peace*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Perugia (UP), Magíster en Periodismo por la Universidad de Sassari (US) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: andrea.fagioli81@gmail.com

La filosofía política de Antonio Negri –y, más en general, de toda aquella herejía marxista contemporánea que se conoce como postoperaismo o postautonomismo (Fagioli, 2021) – no se caracteriza por ser un discurso fundado en las categorías con las cuales ha trabajado la filosofía política a lo largo de la modernidad: categorías tales como poder, soberanía, Estado, pueblo, representación, etc. En términos foucaulteanos podríamos decir que el de Negri no es un discurso centrado en el rey, en el sentido de que no está pensado en función del soberano, ya sea para servirle como instrumento o justificación, o para poner en tela de juicio sus límites y prerrogativas (Foucault, 2000).¹ Parafraseando al propio Foucault, podríamos agregar que se trata más bien de una *antifilosofía política*, es decir de una crítica radical a los presupuestos de aquel discurso científico que se centra en la generación, la legitimación y las condiciones de ejercicio del poder.

En varias ocasiones, el autor italiano ha subrayado su distancia de lo que podemos llamar la “línea hegemónica del pensamiento político moderno”, cuyo desarrollo, por lo que concierne a la filosofía política, sitúa sobre el eje Hobbes-Rousseau-Hegel y, en lo que respecta a la metafísica que le subyace, sobre la línea Descartes-Kant-Hegel. En oposición a esta modernidad hegemónica, Negri reivindica, a lo largo de su obra, una altermodernidad –o “alternativa a la modernidad” (Hardt & Negri, 2011; Negri, 2015) – que piensa a partir del eje Maquiavelo-Spinoza-Marx. Se trata de una tradición materialista en la cual – desde el punto de vista de Negri – no es posible separar política y ontología y donde no tiene cabida la *autonomía de lo político*, entendida como perspectiva que plantea que el proceso decisional debe (y, sobre todo, puede) ser mantenido a salvo de las presiones de la vida económica y social, de la realidad de las necesidades sociales (Hardt & Negri, 2019).²

En otras palabras, no se trata de una filosofía política del poder, que Negri

¹ El filósofo francés se refiere, obviamente, a las dos teorías que han dominado la concepción de la soberanía y del Estado a lo largo de la modernidad, la hobbesiana y la lockiana, y a sus epígonos.

² Sobre la oposición a la posibilidad de la autonomía de lo político se ha consumado una ruptura fundamental en el interior del operaismo italiano, entre Negri y Mario Tronti (Negri, 2018). Por otra parte, en torno a la cuestión de la autonomía de lo político dio vuelta la polémica entre Negri y Ernesto Laclau.

(1993) define como “superstición, organización del miedo, no ser,” sino de una *filosofía política de la potencia* que “se le opone [al poder] constituyéndose colectivamente” (p. 370). Desde otro punto de observación, podríamos también decir que no es una filosofía política de la utopía, que remite a un ideal que está fuera del mundo, sino de una filosofía política de la desutopía, que reivindica una suerte de *materialidad* contra las que son, desde el punto de vista del autor, las mistificaciones trascendentales de la tradición moderna (Negri, 2007).

Ahora bien: de las dos series de autores fundamentales para el pensamiento político que nombramos, Hobbes es el único al cual Negri no ha dedicado un trabajo, o parte de un trabajo, llamémoslo, sistemático.³ Sin embargo, es posible rastrear en su obra una presencia constante de Hobbes, quien puede ser pensado como el autor que sienta las bases de la modernidad política, por lo menos en su línea hegemónica: aquella que se constituye como discurso del/sobre el poder.⁴ Se trata de una confrontación en la cual el filósofo inglés es tomado como límite negativo (Negri, 2007), pero que justamente en función del límite que marca, está presente en el trabajo de Negri. Esto se torna particularmente evidente en los libros escritos *a cuatro manos* con Michael Hardt, sobre todo en *Imperio* y *Multitud*.⁵ De hecho, aun siendo un punto de referencia

³ Negri ha dedicado a Hegel (Negri, 1958), del cual ha sido también traductor, y a Kant (Negri, 1962) dos de los primeros ensayos de su carrera académica y a Descartes una monografía (Negri, 2008a). A Rousseau le ha dedicado mucho espacio del capítulo 5 de *El poder constituyente* (Negri, 2015). Por lo que concierne a la línea materialista que reivindica, por supuesto, los trabajos son varios. Nos limitamos a nombrar, con respecto a Maquiavelo, el capítulo 2 de *El poder constituyente* y, sobre Spinoza, los trabajos *La anomalía salvaje* (Negri, 1993), *Spinoza subversivo* (Negri, 2000) y *Spinoza y nosotros* (2011). Marx, desde ya, atraviesa toda la obra de Negri, pero también tenemos un trabajo académico sistemático e importante como *Marx más allá de Marx* (Negri, 2001), resultado de un seminario sobre los *Gründrisse* dictado en 1978 a la *École Normale Supérieure* de París, gracias a la invitación de Louis Althusser.

⁴ No podemos, por supuesto, dar cuenta del debate sobre la posición de Hobbes con respecto a la modernidad política que, a su vez, tampoco es un sintagma transparente. Lo que nos interesa aquí es simplemente subrayar que, después de una época de olvido *voluntario* del filósofo inglés, a partir de final del siglo XIX, y en particular a partir del trabajo del alemán Ferdinand Tönnies, Hobbes se torna casi sinónimo de modernidad política. En el siglo XX, las importantes lecturas de autores como Schmitt, Strauss y, posteriormente, MacPherson han ratificado esta centralidad.

⁵ Además de estos dos textos, Hardt y Negri han escrito juntos *El trabajo de dionisos. Una crítica de la forma-Estado* (Hardt & Negri, 2003), *Commonwealth*, (Hardt & Negri, 2011), *Declaración* (Hardt & Negri, 2012) y *Asamblea* (Hardt & Negri, 2019).

negativo, los autores demuestran claramente en qué lugar sitúan el trabajo de Hobbes en una pasaje que nos permitimos reproducir *in extenso*. Escriben los autores:

el movimiento de un libro a otro, de *Imperio* a *Multitud*, sigue un camino inverso del que recorrió Thomas Hobbes entre *De Cive* (publicado en 1642) y *Leviatán* (1651). Esa progresión inversa responde a la profunda diferencia que existe entre los dos momentos históricos. En los albores de la modernidad, Hobbes definió en *De Cive* la naturaleza del cuerpo social y de las formas de ciudadanía más idóneas para la burguesía naciente. La nueva clase no podía garantizar por sí sola el orden social; necesitaba de un poder político superpuesto, una autoridad absoluta, una divinidad en la tierra. El *Leviatán* de Hobbes describe la forma de soberanía que se desarrollaría más adelante en Europa bajo la forma del Estado-nación. En los albores de la posmodernidad, emprendimos en *Imperio* el intento de delinear una nueva forma de soberanía global. Ahora, en este libro, tratamos de entender la naturaleza de la formación de la clase global emergente: la multitud. Mientras Hobbes pasó de la clase social en germen a la nueva forma de soberanía, hoy nosotros vamos de la nueva forma de soberanía a la clase global. (Hardt & Negri, 2004, pp. 19-20).

El objetivo de este artículo es más acotado y se propone, simplemente, poner en tensión la manera en que Negri (con Hardt) concibe la guerra y la paz –que son dos polos del mismo dispositivo conceptual–, con respecto a la manera en que lo hizo Hobbes, influenciando el modo en que se ha sedimentado en la tradición política hegemónica en la modernidad.

La estructura monárquica del poder

El elemento que Negri identifica como fundamental del poder, tal y como se caracteriza en el pensamiento político de la modernidad es lo que llama su “estructura

monárquica,” su estructura lógica: la soberanía. Pensando en la historia contemporánea, esta lógica ha ocupado, según el autor, el centro de la política no sólo en los países liberal-capitalistas, sino también en los países socialistas, que, desde su perspectiva, no han generado una real alternativa a lo que Foucault (2007) ha llamado “gubernamentalidad liberal” y que han terminado siendo una gestión distinta de la economía y del poder, sin llegar a socavar sus bases (Guattari & Negri, 1999).⁶ Es decir que para el autor no hay diferencia en cuanto a la lógica interna del poder en las distintas teorías políticas modernas, aunque el contenido de las mismas pueda ser completamente diverso e, inclusive, antitético.

Como escribe Negri, en un seminario dictado en el *Collège International de Philosophie* de París y publicado posteriormente como libro bajo el título *La fábrica de porcelana*:

[el] poder es una máquina soberana. En Max Weber –que propone una posición liberal-funcionalista–, en Carl Schmitt –que interpreta una tradición conservadora y totalitaria–, en Lenin por fin –que representa un excepcional momento revolucionario poniéndose como objetivo la extinción del Estado burgués–, el poder se presenta como una trascendencia, como un arcano, en una profunda homología de definición. (Negri, 2008b, p. 17).

Ahora bien. En *Imperio*, Hardt y Negri plantean claramente que la paradoja que recorre la soberanía moderna y que pone en cuestión la posibilidad misma de proclamar una soberanía popular –en el sentido en que lo hacen muchas constituciones de la segunda mitad del siglo XX– había sido formulada ya en el siglo XVI por Jean Bodin, según el cual

⁶ Al respecto los autores diferencian claramente el socialismo como experiencia histórica, que ha sido una forma de gestión capitalista de la economía y del poder, es decir de la soberanía, y el comunismo que es una democracia política, y entonces no soberana, y económica absoluta.

la soberanía propiamente dicha sólo existe en la monarquía, porque en ella sólo uno puede ser el soberano. Si quienes gobiernan fueran dos, tres o muchos, no habría soberanía, porque el soberano no puede estar sujeto al dominio de otros. Las formas políticas democráticas, plurales o populares podrían declararse, pero la soberanía moderna realmente tiene una única figura política: un único poder trascendente. (Hardt & Negri, 2002, p. 90).

Si nos situamos en el plano histórico, no podemos sino constatar que la reflexión de Bodin se inserta en un contexto y en una constelación conceptual premodernos y que la intención del filósofo de Angers era simplemente la de justificar la autonomía y el monopolio de la producción normativa del rey Enrique III. De esta manera, Bodin apuntaba a quitar esta producción normativa de la esfera de las negociaciones con los demás poderes que coexistían con el del rey en la sociedad de estamentos y órdenes.

Sin embargo, nos parece que el hecho de que Hardt y Negri remitan a un autor anterior al horizonte conceptual moderno, para señalar una paradoja de la soberanía tal y como ha sido pensada hasta el siglo XX (y en cierta medida hasta el día de hoy), da cuenta de la intención de los autores de hacer emerger una función inherente al papel que ha cumplido la soberanía a nivel histórico y que se ha reconfigurado al mutar del paradigma social y productivo en el cual estaba inserta. Esta función es la de apropiación de la potencia de los muchos, de la cual el poder se nutre y sin la cual el poder no podría existir. Como escriben en un pasaje de *Multitud*, en el cual encontramos una suerte de guiño a Étienne De la Boétie, “el poder dominante siempre depende del consentimiento o de la sumisión de los dominados” (Hardt & Negri, 2004, p. 80).

En este marco, dicho planteamiento es, sobre todo, una crítica a la posibilidad de pensar una *ruptura* política, fundada en la toma de cualquier *Palacio de Invierno*, que sea realmente *emancipatoria*. De hecho, el proyecto teórico-práctico de Negri representa un intento de salir de este *impasse* a partir de la idea de que “la libertad, la singularidad, la potencia se dan como diferencias radicales respecto al poder” (Hardt & Negri, 2002, p. 90).

Por supuesto, las diferencias con los postulados de Hobbes es evidente, pero nos parece que vale la pena detenernos en las cuestiones de la guerra y la paz que subyacen a esta estructura monárquica del poder.

La neutralización del plano de inmanencia

A nivel histórico, Hardt y Negri plantean que en Europa se dio, entre el siglo XIII y el siglo XVII, lo que definen “el descubrimiento del plano de inmanencia.” Lo que postulan es que en un determinado momento “ocurrió algo extraordinario. Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos” y agregan, desde un punto de vista más denso filosóficamente, “presentaron al ser como un terreno inmanente del conocimiento y la acción” (Hardt & Negri, 2002, p. 78). Se trata de una concepción que ha subvertido la del ser dualista, hegemónica en la Edad Media, en el marco de la cual el ser tenía una dimensión (“una pata”) trascendente. Hardt y Negri sostienen que las huellas de este descubrimiento se pueden rastrear en todos los ámbitos culturales: desde la filosofía hasta la ciencia y la política. Se ha tratado, en otras palabras, de un salto paradigmático que, en el cuadro de la concepción del desarrollo histórico que subyace al trabajo de los autores (Hardt & Negri, 2004; Fagioli, 2016), marca un pasaje que abre un conjunto indefinido de posibilidades, pero que a la vez, como todo cambio paradigmático, no permite vueltas atrás.

Desde su punto de vista existen dos modernidades: por un lado está la modernidad como revolución, como descubrimiento del plano de inmanencia al cual aludimos. Esta, en palabras de los autores,

destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y de la vida. Desarrolla el conocimiento y la acción como experimentación científica y define una tendencia hacia una política democrática, situando a la humanidad y al deseo en el centro de la historia.

(Hardt & Negri, 2002, p. 81).

Sin embargo, este acontecimiento, este evento que ha revolucionado la base ontológica del ser social ha producido un conflicto, un violento antagonismo que ha constituido el segundo modo de la modernidad. Este antagonismo es, para ellos, una contrarrevolución, en el sentido de “una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, al no poder retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y las dinámicas emergentes” (Hardt & Negri, 2002, p. 81).

En esta contrarrevolución y, más en general, en esta idea de modernidad *doble* emerge un elemento que nos interesa particularmente. El segundo modo de la modernidad, que constituye la respuesta a la revolución del plano de inmanencia y al surgimiento de nuevas fuerzas históricas y sociales, intenta dominar el primer modo de la modernidad a través de un poder irresistible: un poder trascendente que no prevé un dualismo metafísico. Estamos acá frente a una suerte de definición crítica de la soberanía moderna, pensada como *respuesta neutralizadora a los deseos de liberación* que surgen en el “plano de inmanencia”.

Ahora bien, la dimensión política del problema de la soberanía no puede ser pensada como autónoma respecto al problema de la producción. Siguiendo la lectura de Hardt y Negri la cuestión política que surge con el descubrimiento del plano de inmanencia era la de “eliminar la forma medieval de trascendencia, que sólo inhibe la producción y el consumo, manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia mediante una forma que se adaptara a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad” (Hardt & Negri, 2002, pp. 88-89). Se trató, como ya dijimos, de construir una lógica de dominación a partir de la revolución del plano de inmanencia.

De hecho, si bien el trabajo de Hobbes abrió el terreno de la modernidad en un sentido político, durante el siglo XVII el estado patrimonial absoluto carecía de alternativas reales y era considerado, todavía, como la única garantía de paz y de vida social. El pasaje de este estado al estado moderno se ha dado, entonces, a través de un

gradual proceso de transformación. Lo que postulan los autores es que la idea de nación nació en el terreno del estado patrimonial, pero la fundación de su “identidad espiritual” ha ido desplazándose del cuerpo divino del rey a las abstracciones de territorio y población. En palabras de los filósofos:

el territorio físico y la población se concibieron como la extensión de la esencia trascendente de la nación. *El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma [...]* La identidad nacional estabilizó esta insegura relación estructural: una identidad cultural integradora, basada en una continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial de territorio y una comunidad lingüística. (Hardt & Negri, 2002, p. 98).

El pasaje de la soberanía del estado patrimonial a la concepción moderna de soberanía, implica así la apuesta política fundamental del segundo modo de la modernidad, a saber: la neutralización de las fuerzas de la revolución. El giro teórico⁷ de la segunda modernidad convierte la soberanía en una “cosa”, tornándola así “una especie de atajo ideológico que intenta liberar los conceptos de soberanía y de modernidad del antagonismo y la crisis que los definen” (Hardt & Negri, 2002, p. 99).

Lo último que nos interesa destacar de esta lectura de Hardt y Negri, es que ahí la historia y la lógica de los conceptos fundantes el enraizamiento ontológico de la

⁷ En esta operación es fundamental el rol de Rousseau, en cuyo trabajo –para Hardt y Negri– la nación es la hipostatización del concepto de voluntad general. Con respecto al filósofo de Ginebra los autores escriben: “el republicanismo democrático de Rousseau terminó por parecerse al modelo hobbeseano. El contrato social de Rousseau garantiza que el acuerdo entre las voluntades individuales se desarrolle y sublime en la construcción de una voluntad general y que la voluntad general surja de la enajenación de las voluntades individuales en favor de la soberanía del Estado. Como modelo de soberanía, el 'absoluto republicano' de Rousseau en realidad no difiere del modelo absoluto monárquico, del 'Dios en la tierra' de Hobbes” (Hardt & Negri, 2002, p. 90). De hecho, como indican los autores, Rousseau plantea en el *Contrato social* que todas las cláusulas del contrato se reducen a una sola: “la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos a toda la humanidad” (Rousseau, 2007, p. 46). Entonces todas las demás condiciones son irrelevantes frente a la fundación trascendente de la soberanía pensada en sentido democrático. Nos encontramos, así, nuevamente, de cara a la paradoja de Bodin

soberanía proceden en direcciones opuestas. A saber, a partir de la Revolución Francesa la idea de nación se constituye como la idea que ratifica el dominio del Tercer estado, la solución burguesa al problema de la soberanía (Hardt & Negri, 2002, p. 103; Negri, 2015). El sucesivo pasaje lógico, más bien una regresión que apunta a un nivel supuestamente más originario, es el concepto de pueblo. Este, que es un concepto fracturado y que indica, como sugiere Agamben (2010), “tanto el sujeto político constitutivo, como la clase que de hecho, si no de derecho, está excluida de la política” (p. 31), pretende ampliar la base, la legitimidad y, como hemos dicho, la originariedad de la soberanía. Sin embargo, se trata para los autores de un concepto que, si bien es colocado a un nivel lógico anterior, viene después del nacimiento del Estado-nación, que nace y puede existir sólo en el marco del contexto ideológico de esta.

Este recorrido a través de la lectura que Hardt y Negri dan de la modernidad es, desde nuestro punto de vista, fundamental, porque la refinada construcción conceptual de Hobbes se inserta en el esfuerzo de lo que los autores de *Imperio* llaman “segundo modo de la modernidad” y funciona como punta de lanza del armado conceptual que apunta a neutralizar la revolución del plano de inmanencia.

La paz hobbesiana: una miserable condición de supervivencia

Llegamos así al punto que más nos convoca: la paz, tal y como se presenta en la obra de Hobbes. En el extremadamente célebre capítulo XIII del *Leviatán*, titulado *De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria*, Hobbes escribe:

la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así [...] la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender

tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él. (Hobbes, 1651/2007, p. 127).

Emergen aquí dos factores fundamentales: en primer lugar tenemos la postulación de una igualdad radical entre los hombres, que representa un quiebre con la idea premoderna de política –sistematizada conceptualmente en la *Política* de Althusius⁽¹⁹⁹⁰⁾– la cual niega la posibilidad de cualquier procedencia *natural* de la dominación y, más específicamente, del orden político. En segundo lugar, lo que desde nuestra perspectiva cobra una centralidad importante, es que Hobbes piensa un hombre que es constitutivamente malo y cuya voluntad es incapaz de moderar o neutralizar sus apetitos. Se trata de un “lobo” para sus semejantes: *homo homini lupus* en la fórmula en latín. Tenemos aquí una ruptura radical con el *zoon politikón* de Aristóteles y con la variante romana del humanismo de Cicerón, pero, sobre todo, tenemos el elemento clave en torno al cual el filósofo construye sus concepciones de guerra y paz.

Ahora bien, el derecho natural hobbesiano estriba en la libertad de cada hombre, es decir, en la ausencia de impedimentos externos –léase: “orden natural”– en la preservación de su propia naturaleza. En otras palabras, se trata de la preservación de la vida de cada uno y, por lo tanto, de la libertad de “hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello” (Hobbes, 1651/2007, p. 132).

En esta antropología se inscribe la función que cumple la guerra en el horizonte conceptual de Hobbes, porque, de hecho, lo interesante y lo productivo de su teoría, no se encuentra en una teoría del *jus in bello* o del *jus ad bellum*, sino en la noción del estado de guerra sobre el cual el filósofo inglés construye lo que Hardt y Negri llaman el “dispositivo trascendente.” Es decir que el fundamento del pacto que origina al soberano no es una lucha real, sino una disposición a ella. Como subraya Foucault, la guerra hobbesiana no es una guerra civil, que constituye, para el filósofo francés, una

suerte de matriz de todas las luchas de poder, sino una guerra natural (Foucault, 2016). De hecho, el propio Hobbes indica, en el mismo capítulo XIII del *Leviatán*, que “[p]uede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo”, aunque agrega que: “hay muchos lugares donde viven así hoy” (Hobbes, 1651/2007, p. 131).⁸

En otras palabras, en la definición de Hobbes la guerra de todo hombre contra todo hombre es “un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar batalla es suficientemente conocida” (Hobbes, 1651/2007, pp. 129-130). Es decir que la soberanía –en estos términos lo expresa Foucault (2000) en un célebre curso al que hemos ya aludido– “no se establece por obra de una dominación belicosa sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra” (p. 243). La generación del *Deus mortalis* no es, por lo tanto, producto del fragor de las batallas y del derrame de sangre, sino de “un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él” (Foucault, 2000, p. 243).

Si bien, como es notorio, Hobbes escribe en el contexto de guerras de religión y su objetivo es despolitizar la religión y desacralizar el poder, lo que busca es establecer un fundamento sobre el cual construir un Estado que garantice tranquilidad y seguridad (Pandolfi, 2002; Koselleck, 2007). El filósofo inglés encuentra este fundamento en una sofisticada construcción teórica que implica una radical (y sustancial) igualdad entre los individuos y en la cual la conservación de la vida es tanto el mayor bien como la motivación racional a la inevitable participación en el conflicto. En este marco, como subraya Esposito (2003), siguiendo a Elias Canetti (1982), no es la guerra lo que es políticamente productivo, es decir lo que constituye el fundamento de la política, sino que es el miedo que se torna productivo desde el punto de vista político. El papel fundamental del miedo en la paz hobbesiana, es lo que lleva a Hardt y Negri a definirla: una “condición miserable de supervivencia.”

⁸ Hobbes hace referencia, en la misma página, a “las gentes salvajes de muchos lugares de América,” trasladando a un espacio real un límite histórico producto de una construcción conceptual.

La guerra en la época imperial

Si la guerra a partir de la cual piensa Hobbes es una refinada elaboración conceptual, en la época de lo que Hardt y Negri llaman “soberanía imperial,” la guerra se reconfigura, cambia su función y ya no es incluida en la política a través de su exclusión.

A lo largo de la modernidad, la guerra ha sido, en términos conceptuales, el fantasma sobre el cual se han establecido los pactos (la guerra natural hobbesiana de la cual hemos hablado), y, a la vez, un momento histórico excepcional que llegaba a desgarrar la política, producto del enfrentamiento violento entre partes dentro del mismo territorio soberano (en este caso se hablaba de guerra *civil*) o entre entidades soberanas (en este caso se trataba de la guerra en sentido más propio).

Por un lado la tradición liberal, haciendo hincapié en el fantasma de la guerra, la ha pensado siempre como lo *otro* de la política, relegándola “al margen de la sociedad” y confinándola “a los periodos de excepción” (Hardt & Negri, 2004, p. 26). Por otra parte, un teórico de la tradición realista, como Carl Schmitt (1991), ha postulado que lo que se propone la soberanía es, justamente, desterrar la guerra del territorio sometido al control del soberano y que la única guerra es aquella que se da entre dos soberanos. Un planteamiento que recuerda al barón von Clausewitz (1999), para quien la política era algo que se daba en el plano internacional, entre estados soberanos y sostenía que la “guerra es la continuación de la política por otros medios.”⁹ En estos casos, también, la guerra es un factor que tiene un carácter *excepcional*.

Entonces en el pensamiento moderno, la guerra es lo que es excluido de la política, ya sea porque representa su oculto presupuesto, o porque constituye un instrumento del soberano que tiene un alcance no sólo mayor al de la política, sino que comienza allí donde aquella termina. Subrayamos “en el pensamiento moderno,” porque desde el punto de vista de Negri, un punto de vista al cual podemos atribuir el

⁹ Sobre la inversión de este aforismo, “la política es la continuación de la guerra por otros medios,” Foucault ha construido su célebre curso *Defender la sociedad*. Esa misma inversión será retomada por Hardt y Negri.

ethos del genealogista, en el sentido que le otorga Foucault (1996), el conflicto es un elemento determinante en la producción de mundo ya desde la modernidad.

Ahora bien, en el trabajo de Negri –haremos aquí referencia, sobre todo, a *Multitud*– la guerra contemporánea excede las dos posiciones “modernas” de las que hemos hablado. Lo que Hardt y Negri plantean en ese texto es que con el ocaso de la modernidad y con la emergencia de una nueva soberanía, que, como dijimos, definen “imperial,” la guerra ya no es una elaborada construcción teórica presupuesta por la política o una forma de resolver un conflicto cuando todas las herramientas de la política han fracasado, sino que la guerra es una guerra real que tiene una función positiva en la producción del *nuevo orden mundial*. En el imperio, el estado de guerra global es una relación social permanente y así desvanece la distinción entre guerra y política de los modernos. Escriben Negri y Hardt (2004): “la guerra se está convirtiendo en el principio organizador básico de la sociedad, y la política simplemente en uno de sus medios o disfraces” (p. 33).

Este estado de guerra global se basa, para los autores, en dos excepciones. La primera es la moderna, de cuño alemán; se trata la suspensión *temporal* de la constitución a la cual, sobre todo a partir del 11 de septiembre de 2001, se ha acudido constantemente, aunque se ha territorializado en espacios definidos. Es suficiente pensar en los controles, cada vez más invasivos, introducidos en los aeropuertos, pero también en los centros para inmigrantes surgidos en Europa en los últimos años, por los cuales Giorgio Agamben (2010) ha usado la palabra *campo*, porque representan, justamente, la materialización del estado de excepción, donde la ley está suspendida (p. 41).

La segunda excepción es una excepción que podemos definir *geopolítica*, y remite al estatuto privilegiado de Estados Unidos en cuanto única superpotencia mundial desde el fin de la guerra fría.¹⁰ Una excepción con respecto a la ley, es decir al

¹⁰ Más de una década después de la publicación de *Imperio* y *Multitud*, tal vez esta posición de EEUU como única superpotencia global tendría que ser puesta a prueba, pero semejante trabajo excede los alcances de este texto.

respeto de los tratados internacionales sobre el medio ambiente, del derecho penal internacional, de los derechos humanos, etc.

Esta guerra se convierte, para Hardt y Negri, en un *regimen de biopoder* que “acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida” (Hardt & Negri, 2004, p. 34). Sin embargo, esta guerra real productora de mundo, es una guerra real que se diferencia radicalmente de la –igualmente– real guerra moderna, que estaba codificada por un conjunto de tratados y cuyos bandos eran, por lo general, identificables. La guerra imperial es, más que una guerra en sentido moderno, una operación de policía que se basa en un policía mundial (Estados Unidos y los ejércitos aliados con estos) que, al hacer referencia a la *guerra justa*, recupera la noción premoderna de justicia aplicada al ámbito bélico.¹¹ Por otra parte, las guerras del siglo XXI se dirigen a enemigos menos claramente identificables y aislables, como el eje del mal de George Bush hijo y el terrorismo internacional, o inclusive evanescentes, como la droga o la pobreza. Cabría preguntarse quién pudiera firmar un tratado de paz – formas en que terminaban las guerras modernas– para poner un punto final a la *guerra a la pobreza*. Pero lejos de ser guerras metafóricas –subrayan los autores– se trata de operaciones armadas que apuntan a un “control social prácticamente total, que algunos autores han descrito como el paso del Estado del bienestar al Estado de guerra (*Welfare-State/Warfare-State*)” (Hardt & Negri, 2004, p. 39).

La guerra, en definitiva, es productiva políticamente no porque lleve a un contrato que la expulsa de la política, sino porque configura activamente el entorno. Si pensamos en las guerras “más clásicas” llevadas adelante en las últimas décadas, como Afghanistan, Irak y Libia, es muy evidente cómo las nuevas construcciones nacionales se dan a partir de una operación bélica llevada a cabo desde afuera (EEUU-OTAN) que, a partir de consignas morales, pasan por la destrucción de regímenes que, aun con ciertas diferencias con respecto a los países –llamémoslos– “centrales,” encajaban con la configuración moderna del estado.

¹¹ En este caso también el límite es Hobbes, quien expulsa todo juicio moral del espacio público y coloca lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, en el espacio civil post-contrato.

En el imperio, se da el pasaje de una *guerra dialéctica*, a una *guerra ontológica*, absoluta, y esta es probablemente la principal apuesta teórico-conceptual de nuestro autor, en la medida en que ya no estamos frente al último recurso de una secuencia de poder, sino frente al “primero y primordial, el fundamento de la política misma” (Hardt & Negri, 2004, p. 43). “A la guerra imperial –leemos en *Multitud*– se le ha encomendado la tarea de configurar el entorno político mundial” (Hardt & Negri, 2004, p. 47) y las guerras que han caracterizado los años posteriores a la fin de la guerra fría, han apuntado a la construcción de un nuevo orden. El control político de la soberanía imperial, desde este punto de vista, se basa en la acción bélica continua.

A modo de conclusión

Como vimos en este breve recorrido, Negri (sobre todo en sus trabajos con Hardt) y Hobbes, piensan de una forma radicalmente diferente la paz y la guerra. En primera instancia, en la obra de Hobbes, la guerra es una elaboración teórica, en el marco de la cual se configura como tensión, como presencia de una cierta predisposición a la batalla y, al revés, en ese mismo marco, la paz es la ausencia de esa tensión que se alcanza a través del soberano y de la renuncia al derecho natural. Por el otro lado, Negri piensa la guerra como guerra real contemporánea. Lejos de una elaboración teórica, se trata de un conjunto de operaciones de policía internacional que apuntan a un determinado orden y que constituyen lo que el filósofo llama, forzando el uso foucaulteano del término, “biopoder.”

Pero hay un segundo plano de lectura, que intentamos hacer emerger. Nos referimos al hecho que la paz de Negri no es una simple negación de la guerra, sino que se trata de una construcción positiva que se da a partir de lo común. La paz es una construcción y al mismo tiempo la condición de posibilidad de la libre cooperación de las singularidades que “producen mundo.” Es una construcción colectiva que se opone a una mera supervivencia, que el autor define “miserable,” alcanzada a través de la producción de un poder que se autonomiza.

Por otra parte, el punto de llegada de esta lectura podría llevarnos a una paradójica convergencia entre Negri y Hobbes. Como ya dijimos, Hardt y Negri (2004) plantean que “la guerra de los modernos era dialéctica: cada momento negativo de destrucción implicaba necesariamente un momento positivo de construcción del orden social” (p. 40), pero la aparición de las armas de destrucción de masa y la posibilidad de destrucción total ha marcado el pasaje de lo dialéctico a lo ontológico de la guerra. Es decir que, como sostuvo Günther Anders (2002) y como recuerdan Negri y Hardt, la aparición de la posibilidad de destrucción total marca un salto cualitativo que no permite vuelta atrás. De esta manera Negri piensa la época contemporánea como un momento en el cual la guerra (ontológica) es una condición constitutiva de la vida humana.

Lo que es interesante subrayar, es que la historia parece así haber realizado la pertenencia de la guerra a lo humano, que en Hobbes se queda en el ámbito de la elaboración teórica y antropológica. De todos modos, la diferencia sigue siendo radical en la manera de pensar la desactivación de esta guerra: la paz negativa, producto de un soberano trascendente, es incompatible con la construcción de aquella paz “positiva” en la cual no hay, spinozianamente, renuncia al derecho natural.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Texto.
- Althusius, Johannes (1990). *La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. (Primitivo Mariño, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales. (Trabajo original publicado en 1603).
- Anders, Günther (2002). *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima, Claude Eatherley y Günther Anders*. (Vicente Gómez Ibañez, Trad.). Paidós.
- Canetti, Elias (1982). *La provincia del hombre: carnet de notas 1942-1972*. (Eustaquio

- Barjau, Trad.). Taurus.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Carlos Rodolfo Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Fagioli, Andrea (2016). Antideterminismo y luchas. Hacia una concepción postoperaísta del desarrollo histórico. *Anacronismo e Irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 7 (11), pp. 152-171. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2049/1754>
- Fagioli, Andrea (2021). *Lucha de clases y multitud. La subjetividad política desde el punto de vista del marxismo postoperaísta*. Red Editorial.
- Foucault, Michel (1996). *Microfísica del poder*. (Julia Varela & Fernando Álvarez Uría, Trad.). La Piqueta.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Horacio Pons, Trad.) Fondo de Cultural Económica.
- Foucault, Michel (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Guattari, Félix & Negri, Antonio (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*. (Carlos Prieto del Campo & Mario Domínguez Sánchez). Akal.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2002). *Imperio*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. (Juan Antonio Bravo, Trad.). Debate.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2011). *El trabajo de dionisos. Una crítica de la forma-Estado*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.

- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2012). *Declaración*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Hardt, Michael, & Negri, Antonio (2019). *Asamblea*. (Antonio José Antón Fernández, Trad.). Akal.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán* (vol. 1). (Antonio Escohotado, Trad.). Losada. (Trabajo original publicado en 1651).
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. (Jorge Pérez de Tudela Velasco & Rafael de la Vega, Trad.). Trotta.
- Negri, Antonio (1958). *Stato e diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*. Cedam.
- Negri, Antonio (1962). *Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*. Cedam.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Gerardo de Pablo, Trad.). Anthropos.
- Negri, Antonio (2000). *Spinoza subversivo*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2001). *Marx más allá de Marx*. (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2007). *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. (Rosa Rius Gatell, Carme Castells Auleda Trads.). Paidós Ibérica.
- Negri, Antonio (2008a). *Descartes político. O de la razonable ideología*. (Marta Malo de Molina, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2008b). *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. (Susana Lauro, Trad.). Paidós Ibérica.
- Negri, Antonio (2011). *Spinoza y nosotros*. (Estela Consigli, Trad.). Nueva Visión.
- Negri, Antonio (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. (Simona Frabotta & Raúl Sánchez Cedillo, Trad.).
- Negri, Antonio (2018). *Historia de un comunista*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Pandolfi, Alessandro (2002). *Nel pensiero politico moderno*. Manifestolibri.

Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato social*. (Fernando de los Ríos, Trad.). Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1762).

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. (Rafael De Agapito Serrano, Trad.). Alianza.

von Clausewitz, Carl (1999). *De la guerra* (2 vols.). (Michael Howard & Peter Paret, Trad.). Ministerio de la Defensa de España. (Trabajo original publicado en 1832).