

NÉSTOR KOHAN*

O IMPÉRIO DE HARDT & NEGRI: PARA ALÉM DE MODAS, “ONDAS” E FURORES**

UM BALANÇO MADURO

Poucas vezes um filósofo conseguiu tantos leitores em nível mundial em tão pouco tempo. Hoje Negri faz furor. *Império*, escrito com a colaboração de seu discípulo Michael Hardt –ainda que em nossa aproximação nos referiremos somente a Negri por economia de linguagem– tornou-se de uma semana para outra em um controvertido *best seller*. Em Nova York e em Paris, em Madri e em Buenos Aires, em Londres e no México DF, em Berlim e em São Paulo, muitos são os que discutem e opinam sobre suas provocativas teses. O encontro com *Império* ou com seus comentários (porque as adesões ou as rejeições viscerais não

* Docente pesquisador da Universidade de Buenos Aires (UBA) e da Universidade Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Jurado do Premio Internacional Casa de las Américas. Publicou livros sobre temas vinculados ao marxismo, tem colaborado em livros coletivos sobre teoria e filosofia política, e publicado artigos acadêmicos na Espanha, Alemanha, México, Venezuela, Suécia, Cuba e Itália.

** O seguinte texto foi redigido e corrigido antes do início da guerra imperialista e da invasão anglo-norte-americana no Iraque. Segundo nossa opinião, esta nova guerra de conquista, bárbara e genocida, põe ainda mais em crise o relato de Negri e Hardt (3 de abril de 2003).

sempre vieram acompanhadas da paciente leitura do texto) desataram em pouco tempo as polêmicas mais crispadas de que se tem recordação nos últimos tempos.

Ecologistas e marxistas, feministas e economistas neoliberais, pós-modernos e pós-estruturalistas, nacionalistas terceiro-mundistas e populistas de variada pelagem, todos em unísono, sentem-se desafiados e interpelados por *Império*. Este texto gera ódio ou adesão imediata. Rejeita as meias tintas e os matizes. É um livro apaixonante e apaixonado. Seus leitores não podem permanecer passivos depois de transitar por ele. Sua prosa é taxativa e terminante. Força os argumentos de tal maneira que os faz render frutos até o limite. Seguindo o estilo de seu mestre Louis Althusser, as formulações de Negri são propostas invariavelmente como teses, afirmam posições, ditam sentenças. Talvez por isso seu texto seja tão provocador e tenha gerado instantaneamente tanto alvoroço no mundo filosófico e na política, nas ciências sociais e na cultura de nossos dias.

Para os grandes meios de comunicação que o apoiaram, louvaram e promoveram, a figura de Negri adquire um caráter “inocente” e digerível quando se sublinha sua docência universitária, mas se transforma rapidamente em “culpável” quando se lembra que foi e continua sendo um militante (não é o caso de Hardt). Para os parâmetros ideológicos utilizados por estes meios trata-se de “salvar Negri” de si mesmo, a custa de sua própria militância, sacrificando a fonte principal da qual se nutrem invariavelmente suas controvertidas reflexões.

Do nosso ponto de vista, esta obra constitui o balanço maduro de sua febril e apaixonada biografia política. Não dispomos aqui do espaço suficiente para percorrer seu prolongado e acidentado itinerário biográfico, mas cremos que suas fórmulas contêm –às vezes de forma aberta, outras implícita– o benefício de inventário que Negri aplica sobre toda sua experiência política anterior.

O nexos teórico imanente entre as propostas e análises de *Império* e a biografia de Negri foi sistematicamente ocultado, contornado ou diretamente desconhecido pelos grandes meios de comunicação.

Entre as numerosas análises conceituais contidas em *Império*, há pelo menos cinco problemáticas nas quais podemos detectar a marca indelével da trajetória político-biográfica do autor: o questionamento de toda “via nacional” ao socialismo (neste título se faz sentir a antiga polêmica do jovem Negri com a direção do ex-Partido Comunista Italiano (PCI) –Togliatti na liderança– e sua proposta iniciada em 1956 em prol de uma “via nacional ao socialismo” que buscava se diferenciar do modelo soviético promovido pelo Partido Comunista da União Soviética).

ca (PCUS); a rejeição de todo “compromisso histórico” com o Estado-nação e suas instituições (aqui emerge ao primeiro plano a polêmica de Negri contra o “compromisso” de 1974 entre a Democracia Cristã Italiana (DCI) e o ex PCI nos tempos da liderança de Enrico Berlinguer; o re-exame auto-crítico do fabriquismo e do trabalhismo (explicitamente mencionados ao longo de *Império*); a atualização dos postulados da corrente auto-batizada como Autonomia (fundamentalmente na substituição da noção de “trabalhador social” pelo conceito muito mais vago e indeterminado de “multidão”); a reflexão sobre o fracasso da luta armada posterior a ‘68 (principalmente no que diz respeito ao movimento das Brigadas Vermelhas e às polêmicas de Negri com seu principal líder, o sociólogo da Universidade de Trento Renato Curcio).

Paradoxalmente, nenhuma destas cinco problemáticas é estudada nem por seus entusiastas comentadores acadêmicos nem pelos promotores jornalísticos de *Império*. Na maioria dos jornais a obra é tratada como se fosse a tese acadêmica de um professor apolítico ou asséptico, e não como o pensamento maduro de um militante que faz um balanço tardio –desde já polêmico e muitas errado, do nosso ponto de vista– a partir de seus próprios fracassos políticos e suas próprias derrotas dos anos ‘60 e ‘70.

VOLTAR AOS “GRANDES RELATOS”

Se *Império* possui uma virtude, ela consiste em ter tentado pôr em dia a crítica política do capitalismo, a filosofia do sujeito e sua (suposta) crise pós-moderna, a sociologia do mundo do trabalho e a historização da sociedade moderna ocidental; tudo ao mesmo tempo e num mesmo movimento.

Esta pretensão absolutamente totalizante, tão na contramão das filosofias do fragmento e do micro que até ontem mesmo estavam na moda –e às quais paradoxalmente Hardt e Negri, de agora em diante H&N, não são totalmente contrários– constitui um dos elementos mais sugestivos de todo o polêmico texto.

Depois de vinte anos de pensamento em migalhas e de um deserto de polêmicas intelectuais que se assemelhou muito à mediocridade, hoje há sede de ideologia. Apalpa-se, sente-se. *Império* pretende encher esse vazio. Talvez por isso conseguiu tão repentina repercussão. Mesmo que acreditemos que este livro apresenta mais dificuldades que acertos, de todas formas devemos fazer-lhe justiça. Ao recolocar no centro da cena filosófica a necessidade de contar com uma “grande teoria”, ou no jargão pós-moderno de Gianni Vattimo, com “categorias fortes”, que realmente se proponham a explicar, fez uma importante contribuição

às ciências sociais. Apesar de suas teses errôneas, apesar de seus desacertos políticos ou filosóficos.

Nestas apertadas linhas nos propomos tão-somente a apresentar algumas teses sobre *Império* para identificar na obra núcleos problemáticos e tensões abertas que de nosso ponto de vista permanecem sem solução por parte de seu autor. Seria possível propor muitas outras. Estas constituem apenas algumas pinceladas possíveis. Nosso modesto objetivo consiste em contribuir para uma discussão crítica da obra para além das erráticas modas midiáticas e de efêmeros furores acadêmicos (*remember* Althusser nos anos 70 ou Foucault nos anos 80!).

Deixamos explicitamente claro que nossa leitura de *Império* não é inocente. Certamente nenhuma o é. Apresentamos estas teses para a discussão e o debate, mas não o fazemos a partir da neutralidade simulada ou da equidistância típica do *paper* acadêmico senão a partir de um ângulo socialista, de uma perspectiva antiimperialista, de um horizonte histórico-político ancorado em nossa sociedade latino-americana e a partir de um paradigma emancipador centrado na filosofia marxiana da práxis. Insistimos: não somos neutros. Negri e os grandes meios que o promovem tampouco o são.

TESE I

Embora Negri pretenda elidi-lo, quando analisa a globalização seu livro Império volta a cair no velho (e vituperado) determinismo.

Negri propõe: “Durante as últimas décadas, enquanto os regimes coloniais eram derrocados, e após o colapso final das barreiras soviéticas ao mercado capitalista mundial, produziu-se uma irresistível e irreversível globalização das trocas econômicas e culturais”. “Junto com o mercado global e os circuitos globais de produção emergiu”, acrescentam H&N, “uma nova ordem, uma nova lógica e uma nova estrutura de mando –em suma, uma nova forma de soberania: o Império. Este tipo de sociedade que estaria se desenvolvendo diante de nossos olhos seria o sujeito político que regula efetivamente estas mudanças globais, o poder soberano que governa o mundo” (H&N, 2002: 13).

Onde reside o caráter problemático destas atribuições? Em que todo o pensamento político de Negri sempre rejeitou inteiramente, de forma categórica e terminante, a corrente filosófica do determinismo. Assim o fez em suas intervenções juvenis dos anos

60, nos tempos do trabalhismo italiano; em suas teorizações dos anos 70, na defesa do autonomismo; e também em seus textos maduros do segundo exílio em Paris.

Em muitos de seus livros anteriores Negri rejeita categoricamente o determinismo e polemiza com ele.

Neles sustenta que o desenvolvimento da sociedade capitalista não tem nada a ver com o desenvolvimento de um organismo natural. Na sociedade capitalista as regularidades somente expressam o resultado contingente –nunca necessário nem tampouco pré-determinado– dos antagonismos sociais e das intervenções coletivas dos sujeitos em enfrentamento nesses antagonismos.

Para Negri não há leis da sociedade a priori –prévias à experiência– nem há inteligibilidade precedente dos processos sociais e históricos: somente há verdade a posteriori do que veio a ocorrer. Em vários de seus polêmicos escritos o filósofo italiano sustenta que a posição determinista mascara e encobre o antagonismo e a contradição. Na contramão do determinismo, Negri insiste uma e outra vez em que os mecanismos da ação humana são imprevisíveis. O resultado das lutas está sempre aberto. Cada nova fase da história não revela, então, nenhum destino escrito de antemão. A história está aberta!

Este argumento que atravessa todos os ensaios filosóficos e políticos de Negri pertence seguramente ao que de mais brilhante, rico e estimulante este pensador produziu. Nele nos convoca a intervir na realidade, a que não fiquemos passivos nem dormidos, a incidir sobre a história.

Portanto, a dificuldade aparece no primeiro plano quando *Império* se abre sustentando como tese central que a globalização e a constituição do Império –enquanto nova forma de mando do capital no nível mundial– têm como características centrais a “irreversibilidade” e, sobretudo, “irresistibilidade” (cabe esclarecer que na tradução de Bixio substitui-se o termo “irresistível” pelo de “implacável”, mas apesar deste matiz, a idéia chave em torno à globalização permanece inalterada).

Ao afirmar isto, o fio condutor do argumento de Negri cai numa afirmação determinista, contradizendo o espírito filosófico geral –brilhante e cativante, por certo– que havia animado suas publicações anteriores.

De maneira problemática e até contraditória com toda sua produção teórica juvenil, a nova fase do capitalismo mundial que ele des-

creve utilizando o conceito de “Império” –por oposição à época dos imperialismos– teriam um caráter inelutável. Em outras palavras: não se pode modificar, não há volta. Não há possibilidade alguma de reverter este processo e, o que é mais grave: nem sequer de resistir-lhe!

TESE II

A visão apologética que Império proporciona da globalização (e sua crítica da teoria da dependência) conduz Negri a ser escandalosamente indulgente com a atual hegemonia mundial dos Estados Unidos.

Após a queda da União Soviética e a derrubada do sistema “socialista real” da Europa do Leste, o *american way of life* generalizou-se por todo o orbe. Os Estados Unidos converteram-se na potência mundial. São dados dificilmente questionáveis. Tanto a guerra do Golfo Pérsico contra o Iraque como a intervenção “humanitária” em Kosovo constituem provas de uma supremacia mundial sem paralelo na história moderna e contemporânea. O mesmo poderíamos dizer dos bombardeios no Afeganistão ou do recente assessoramento e intervenção militar na Colômbia. Os Estados Unidos se dão o luxo de bombardear a embaixada da República Popular da China na ex-Iugoslávia e não acontece absolutamente nada. Algo impensável nos tempos em que ainda devia disputar com a União Soviética.

No entanto, ao longo de *Império*, Negri insiste uma e outra vez em que os Estados Unidos já não constituem um país imperialista. Esta tese vai na contramão dos principais teóricos da política internacional contemporânea, dos mais importantes críticos culturais e das numerosas organizações dissidentes da “nova ordem mundial”.

Provocativamente e contra todos, Negri propõe: “Muitos localizam a autoridade última que governa o processo de globalização e da nova ordem mundial nos Estados Unidos. Os que sustentam isto vêm os Estados Unidos como o líder mundial e única superpotência, e seus detratores o denunciam como um opressor imperialista. Ambos pontos de vista se baseiam na suposição de que os Estados Unidos se tenham vestido com o manto de poder mundial que as nações europeias deixaram cair. Se o século dezenove foi um século britânico, então o século vinte foi um século americano; ou, realmente, se a modernidade foi europeia, então a pós-modernidade é americana. A crítica mais condenatória que podem efetuar é que os Estados Unidos estão repetindo as práticas dos velhos imperialismos europeus, enquanto que os proponentes celebram os Estados Unidos como um líder mundial mais eficiente e benevolente,

fazendo bem o que os europeus fizeram mal. Nossa hipótese básica, no entanto, de que uma nova forma imperial de soberania está emergindo, contradiz ambos os pontos de vista. *Os Estados Unidos não constituem –e, inclusive, nenhum Estado-nação pode hoje constituir–* o centro de um projeto imperialista” (H&N, 2002: 15, itálicas no original).

A quem Negri alude elipticamente quando, com sorna e ironia, faz referência à “crítica mais condenatória dos Estados Unidos?” Obviamente a Edward Said, intelectual palestino residente em Nova York. Said, crítico literário e cultural, e um dos impugnadores mais agudos da política exterior dos Estados Unidos no mundo contemporâneo.

Em *Orientalismo* (1978), em *Cultura e imperialismo* (1993) e em outros de seus livros, reportagens e entrevistas, Edward Said mostrou que toda a cruzada norte-americana contra o mundo árabe e muçulmano não constitui mais do que uma nova modalidade da velha política imperialista das grandes potências ocidentais de dominação sobre suas áreas de influência. Nesta política imperialista inscreve-se sua campanha “contra o terrorismo”, fundamentada numa retórica “humanitária” e pretensamente universalista.

Embora em *Império* Negri celebre Said como “um dos mais brilhantes intelectuais sob o selo da teoria pós-colonial” (H&N, 2002: 141), rejeita terminantemente sua visão anti-imperialista da “nova ordem mundial”. Do mesmo modo que ocorre com Said, Negri repete exatamente a mesma operação quando analisa a crítica de Samir Amin e Immanuel Wallerstein ao processo da chamada globalização. O mesmo vale para seu (mais do que rápido) descarte da teoria da dependência.

Em todos estes casos, Negri defende a ferro e fogo uma concepção do capitalismo contemporâneo onde as categorias de “imperialismo”, “metrópole” e “dependência” já não tem eficácia nem lugar. Negri não aceita a opinião do crítico cultural palestino residente em Nova Iorque quando este afirma que “as táticas dos grandes imperialismos europeus que foram desmantelados após a primeira guerra mundial, estão sendo replicadas pelos Estados Unidos”.

Por que, questionando Edward Said, Negri se nega a aceitar que no mundo contemporâneo os estados não são equivalentes ou intercambiáveis? Por que rejeita com semelhante veemência as categorias de “metrópole imperialista” e de “periferia dependente”? Lembremos que o discurso sustentado no par de categorias “metrópole imperialista” e “países semi-coloniais e dependentes” havia sido central na teoria da dependência.

Embora nem todos os partidários da teoria da dependência concordassem entre si, como muitas vezes se afirmou, apressadamente,

em alguma literatura de divulgação sociológica norte-americana, o certo é que todos chegavam a uma conclusão similar. Para eles o atraso latino-americano e periférico não é consequência de uma suposta “falta de capitalismo” mas de sua abundância. É precisamente o capitalismo, entendido como sistema mundial, o encarregado de produzir uma e outra vez –isto é, de reproduzir– essa relação de dependência da periferia em proveito do desenvolvimento e da acumulação de capital nos países capitalistas mais adiantados.

Segundo esta teoria, as burguesias dos países capitalistas desenvolvidos acumulam internamente capital, expropriando a mais-valia excedente dos capitalismo periféricos. Deste modo –como reconheceu Ernest Mandel em seu célebre trabalho *A acumulação originária do capital e a industrialização do terceiro mundo*– impedem, obstaculizam ou deformam sua industrialização.

Mas os povos dos países dependentes –trabalhadores, camponeses e demais classes subalternas– não só são espoliados por estas burguesias metropolitanas. Também são explorados por seus sócios menores, as próprias burguesias locais dos países periféricos. Daí que em uma formulação clássica André Gunder Frank tenha caracterizado o desenvolvimento econômico-social dos países dependentes como “lumpen-desenvolvimento” e as burguesias locais periféricas como “lumpen-burguesias” (seja dito de passagem: na Argentina, não estavam longe disso Silvio Frondizi e Milcíades Peña quando, impugnando estes sócios locais do imperialismo, formularam sua hipótese do desenvolvimento capitalista argentino entendendo-o como uma “pseudo-industrialização”).

A principal consequência de toda esta discussão, como há muito tempo já tinham esclarecido Ruy Mauro Marino, Vania Bambirra ou o próprio André Gunder Frank, consiste em que não necessariamente a teoria da dependência equivale ao populismo burguês e nacionalista. Homologação sobre a qual, erroneamente, assenta-se todo o relato e a impugnação de *Império*.

Se o populismo nacionalista culmina de algum modo “salvando” e legitimando as burguesias latino-americanas, a formulação de Negri, por oposição, conduz à diluição da responsabilidade estrutural dos Estados Unidos no atraso latino-americano. As correntes políticas mais radicais que empregaram as categorias da teoria da dependência, em compensação, questionam ao mesmo tempo as burguesias nativas dos países latino-americanos e aos Estados Unidos como baluarte do imperialismo.

TESE III

Toda a formulação histórica de Império se apóia num vício metodológico de origem, o eurocentrismo; para legitimá-lo, Negri constrói um Marx a sua imagem e semelhança.

Justo quando o FMI e o Banco Mundial exercem um poder despótico em todo o orbe, Negri volta a reatualizar uma formulação historiográfica, econômica e sociológica teórica e cronologicamente anterior à teoria da dependência. *Império* torna sua um tipo de formulação que se encontra muito mais próxima das formulações iniciais da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) ou inclusive das teses dos primeiros anos da década do 50. Todas estas correntes atribuíam o atraso latino-americano à falta de modernização e de capitalismo, e só viam diferenças de grau entre a periferia e a metrópole! Essa é precisamente uma das teses centrais de *Império*.

Afirmar –como faz Negri– que entre os Estados Unidos e o Brasil, a Índia e a Grã-Bretanha “só existem diferenças de grau” implica retroceder quarenta anos no terreno das ciências sociais. Para além da intenção subjetiva de Negri ao redigir *Império*, isso conduz objetivamente a desconhecer olímpicamente tudo o que foi acumulado enquanto conhecimento social –acadêmico e político– do desenvolvimento desigual do capitalismo e das assimetrias que este invariavelmente gera. Negri comete este enorme desacerto em sua impugnação contra a teoria da dependência ao tentar descentrar o papel principal que os Estados Unidos mantêm atualmente em sua dominação mundial.

De onde extrai a comparação entre sociedades tão dessemelhantes como os Estados Unidos e o Brasil, a Índia e a Grã-Bretanha? Pois de um texto central da tradição marxista clássica. Embora seja mais do que provável que seus apologistas midiáticos o ignorem e seus aderentes políticos o desconheçam, Negri obtém esse exemplo pontual do prólogo que León Trotsky redige para seu próprio livro *A revolução permanente*. Obviamente, em *Império* Negri não o diz explicitamente.

Ali Trotsky discutia a visão acirradamente nacionalista de Stálin. Em oposição a este último, sustentava que as particularidades nacionais destas quatro sociedades e sua evidente assimetria recíproca eram “o produto mais geral do desenvolvimento histórico desigual”. Precisamente Negri omite esse desenvolvimento histórico desigual –com suas assimetrias e suas relações de poder no nível internacional– para acabar analisando o capitalismo no nível mundial como se fosse uma superfície plana e homogênea.

Mas este desacerto não é acidental. Na escrita de *Império* constitui um obstáculo sistemático.

Provém de um fundamento mais profundo: a ideologia do eurocentrismo.

O déficit eurocêntrico do jovem Negri (aquele que militava no Poder Operário-POTOP e depois trabalhava na Autonomia Operária, organizações que jamais se propuseram como estratégia uma aliança com setores revolucionários que não fossem europeus) se reproduz de maneira ampliada na maturidade de nosso autor. Este obstáculo tem uma pesada carga teórica que não só corresponde à debilidade das estratégias anti-capitalistas que Negri propõe no livro. Também impregna suas tentativas de periodização da sociedade moderna e do capitalismo.

Em *Império* sustenta-se que a passagem da fase histórica marcada pelo imperialismo a essa “nova lógica” que emergiria com o nascimento do Império coincide exatamente com o trânsito da modernidade para a pós-modernidade. Negri encadeia dois debates que até agora se desenvolveram em terrenos diversos. Por um lado, a discussão econômica sobre as etapas do capitalismo e o problema de como classificar a situação mundial atual. Pelo outro, a discussão filosófica, arquitetônica e estética sobre se estamos ou não na pós-modernidade. Negri amalgama ambos os problemas dentro de um mesmo traço, traduzindo muitos dos termos filosóficos e estéticos para o âmbito econômico e vice-versa. Essa é sem dúvida uma de suas habilidades mais brilhantes. *Império* está repleto destas traduções, certamente já empregadas por autores como Fredric Jameson ou David Harvey.

A partir de que critério periodizar ambas as passagens, o início da pós-modernidade e o do Império?

De que ângulo abordar essas transições? Quais segmentos sociais e geográficos deveriam ser tomados como referência para se alcançar uma periodização correta? Novamente, neste título Negri é taxativo, extremamente arriscado e provocador: “A genealogia que seguiremos em nossa análise da passagem do imperialismo ao Império será primeiro europeia e depois euro-americana, não porque acreditamos que estas regiões são a fonte privilegiada e exclusiva de idéias novas e inovações históricas, senão simplesmente porque este é o principal caminho geográfico que seguiram os conceitos e práticas que animam o Império desenvolvido atualmente” (H&N, 2002: 17).

Isto quer dizer que em *Império* se estabelece uma periodização de alcance mundial, mas o critério utilizado só é regional e provincia-

no. Negri reconhece isso explicitamente quando sustenta que “o conceito de Império propõe um regime que abarca a totalidade espacial do mundo ‘civilizado’” (H&N, 2002: 16).

Por acaso Negri pensa que o que acontece primeiro na Europa Ocidental e nos Estados Unidos em seguida se repete e se estende de maneira ampliada no nível periférico? Essa era a base teórica da sociologia estrutural-funcionalista que entrou em crise nos anos 60 a partir da teoria da dependência.

Apesar de que mais adiante *Império* define o eurocentrismo como uma “contra-revolução em escala mundial” (H&N, 2002: 83), o critério escolhido e utilizado por Negri para periodizar o trânsito do imperialismo ao Império e da modernidade à pós-modernidade continua sendo eurocêntrico.

Não parece por isso casual que em *Império* e também em seus livros anteriores o filósofo assinale o ano 68 italiano (na Europa) como uma inflexão histórica mundial sem dar-se conta da guerra do Vietnã (na Ásia), da revolução cubana e sua influência (na América latina), nem a guerra e independência da Argélia (na África). Para Negri o mundo “civilizado” continua recluso na Europa ocidental e, no máximo, nos Estados Unidos.

Na hora de legitimar semelhante formulação eurocêntrica, Negri apela para a herança mais “progressista” e eurocêntrica de Marx. Um Marx a sua imagem e semelhança. Por isso sustenta que “A questão central é que Marx podia conceber a história fora da Europa somente movendo-se estritamente ao logo do caminho já recorrido pela própria Europa” (H&N; 2002: 120).

Que Marx é este que em *Império* Negri cita com tanto entusiasmo? O Marx que escreveu a série de artigos para o jornal estadunidense *New York Daily Tribune* em 1853 acerca do governo britânico na Índia? Ali Marx questiona no terreno da ética as brutalidades mais atrozes da dominação britânica sobre a colônia Índia mas praticamente festeja o avanço colonial inglês. Na época –1853– considerava que este traria consigo uma espécie de “progresso” para a colônia e promoveria um potencial desenvolvimento das forças produtivas para a Índia. Esta visão eurocêntrica não havia sido muito diferente daquela já formulada no célebre *Manifesto do Partido Comunista* (1848) quando Marx e Engels sustentavam: “Em virtude do rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e ao constante avanço dos meios de comunicação, a burguesia arrasta a corrente da civilização a todas as nações, até as mais bárbaras [...] Do mesmo modo

que subordinou o campo à cidade, subordinou os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente” (Marx e Engels, 1975a: 38). No mesmo tom Marx sustenta dois anos mais tarde: “O ouro californiano jorra caudalosamente sobre a América e sobre a costa asiática do Pacífico e arrasta os obstinados povos bárbaros ao comércio mundial, à civilização” (Marx e Engels: 1975b: 192).

A presença do eurocentrismo nestes escritos de Marx da segunda metade da década de 1840 e da primeira metade da década de 1850 foi amplamente analisada e questionada pelos próprios marxistas durante os últimos anos. Os estudiosos do problema também demonstraram que o Marx maduro, o das décadas de 1860, 1870 e sobretudo dos primeiros anos da de 1880 mudou definitivamente sua visão do assunto¹. Esse Marx maduro realiza uma notável virada que o conduz a revisar muitos de seus próprios juízos anteriores em torno da periferia do sistema mundial: por exemplo, sobre a China, Índia e a Rússia e inclusive sobre os países atrasados, coloniais e periféricos dentro mesmo da Europa do século XIX como a Espanha e a Irlanda.

Negri, um pensador sumamente erudito e notavelmente informado sobre os debates acadêmicos das últimas décadas, não menciona nenhum dos escritos jornalísticos ou as hoje célebres cartas de Marx –como a que envia em 1881 a Vera Zasulich– neste sentido. Nestes materiais Marx reflete sobre vias alternativas e distintas às européias ocidentais de desenvolvimento histórico, concebendo este último de maneira muito mais matizada e totalmente alheia ao determinismo evolucionista. Também questiona sua própria visão de 1853 sobre o colonialismo “progressista” da Grã-Bretanha na Índia. Nessa carta de 1881 chega a afirmar que, a partir do avanço inglês, não só a Índia não foi para a frente, senão que foi para trás.

Negri passa olímpicamente por alto estes numerosos escritos de Marx, apesar de terem sido traduzidos, editados, analisados e amplamente discutidos nas principais universidades européias e latino-americanas durante os últimos anos.

Ao apoiar-se na suposta “autoridade” de Marx para festejar e celebrar o caráter avassalador e arrebatador da globalização, Negri não pode fazer outra coisa senão desconhecer e evitar esses escritos onde o próprio Marx questiona a centralidade absoluta da sociedade moderna

¹ Essa é uma das hipóteses centrais de nosso livro *Marx en su (Tercer)Mundo* (Kohan, 1998).

euro-norte-americana e a idéia de “progresso necessário” que traria a expansão mundial do capitalismo.

Daí que em *Império* Negri acabe desenhando um Marx a imagem e semelhança de sua própria formulação. Somente partindo do pensamento do último Marx –o mais maduro e o mais crítico do euro-centrismo– se poderia periodizar com maior rigor o desenvolvimento do capitalismo a partir de um horizonte autenticamente mundial, não segmentado, provinciano ou regional.

TESE IV

A periodização do capitalismo e de “seus modos de regulação” proposta por Negri em Império, embora pretenda ter uma qualidade e um alcance universal, na realidade se sustenta num marco de referência estreitamente local e provinciano (o norte da Itália).

Em *Império* nosso autor tenta homologar três processos diferentes num mesmo traço: a passagem do imperialismo ao Império, a transmutação da modernidade em pós-modernidade –como se uma viesse cronologicamente depois da outra e não fossem coexistentes e combinadas– e, finalmente, o esgotamento do fordismo substituído pelo pós-fordismo. O chamativo disso reside no critério escolhido por Negri para periodizar estas três passagens.

O filósofo adota como parâmetro exclusivo da inflexão de cada etapa o auge das lutas do ‘68 italiano; a seguinte década italiana que chega até a derrota de 1977, marcada pela autonomia; e pela inovação das grandes empresas capitalistas italianas.

Isto significa que Negri tenta descrever e explicar um fenômeno universal –a generalização e expansão do modo de produção capitalista para o conjunto da urbe– partindo de um critério exclusivamente local, circunscrito nem sequer a toda Itália, mas tão somente às cidades do norte industrial. A conseqüência não desejada de sua formulação (que se origina num balanço maduro de sua própria experiência política anterior) é a limitação provinciana do que deveria ser, segundo seu propósito inicial, um marco de análise mundial destinado a periodizar a lógica geral que adquire o capitalismo globalizado em todo o planeta.

Obviamente, não há nada de mal em que Negri tenha partido de sua experiência vital para pensar o problema. O que se mostra incorreto é que tenha generalizado essa experiência biográfica como se correspondesse à “história mundial”.

TESE V

Apesar da utilização da linguagem clássica da esquerda, em Império Negri decreta a morte (súbita) da dialética marxista e pretende substituí-la pela metafísica do pós-estruturalismo.

O pós-estruturalismo exerce sobre o leitor neófito –obviamente não é o caso de Negri– uma fascinação imediata. Esse fenômeno se repete uma e outra vez com quem se choca pela primeira vez com este tipo de escritos. Porém, o encanto dura pouco. Uma vez que se decanta a fascinação inicial, pode-se apreciar como o pós-estruturalismo corre o risco de vagar sobre um conjunto de conflitos e dominações pontuais sem chegar a vislumbrar o nexo global que subordina, incorpora e reproduz cada uma destas opressões específicas no interior do modo de produção capitalista. Estes conflitos são de gêneros, de etnias, de culturas, geracionais, nacionais, ecológicos, de minorias sexuais, etcetera.

A filosofia pós-estruturalista deixa uma perigosa e tentadora porta aberta para sublimar a luta contra cada uma destas opressões sem apontar ao mesmo tempo contra o coração do sistema capitalista como totalidade. De forma análoga, a apologia de “contra-poderes” (sempre locais) –tema preferido de Foucault em seu academicamente celebrado *Microfísica do poder*– muitas vezes acaba aceitando resignadamente uma impotência diante do poder sem mais.

Apesar de não ser um recém-chegado à filosofia nem um aficionado, para o Negri exilado em Paris que vem de uma derrota (a do movimento da esquerda extraparlamentar italiana dos anos 60 e anos 70), a rejeição pós-estruturalista da totalidade (e da tomada do poder mediante uma revolução política), do mesmo modo como sua adscrição à metafísica pluralista dos novos sujeitos sociais, lhe caem na mão como um anel no dedo. Não duvida um segundo em adotar as novas formulações.

Ao se empapar da cultura filosófica hegemônica da Academia da França durante os anos 70 e começos dos anos 80, Negri torna seus muitos dos pressupostos que estas correntes universitárias traziam consigo. Por um lado, Foucault, Deleuze e Guattari lhe proporcionam o jargão e a metafísica pós-estruturalista, centrada na teoria do “biopoder” e na revalorização do antigo pluralismo de origem liberal, lido agora na chave da esquerda. Uma leitura que mantém não poucas piscadelas com a tradição anarquista. Por outro lado, o pensamento de Louis Althusser –em sua fase “autocrítica” dos anos 70 e anos 80, afim ao eurocomunismo do Partido Comunista Francês (PCF)– facilita-lhe adotar um dos lugares comuns aos principais pensadores franceses daqueles anos: a (suposta) morte do

sujeito e o abandono da dialética. Expressão filosófica, naquele tempo, do abandono eurocomunista de toda proposição revolucionária.

A partir de então, Negri não se separará mais desta nova maneira de entender a transformação social. Enquanto rejeita as formas despóticas e estatalmente centralizadas do stalinismo, ao mesmo tempo o Negri exilado, fascinado com o pós-estruturalismo, começa a resgatar e revalorizar a velha tradição pluralista que até então havia pertencido principalmente –na história das idéias políticas– ao acervo do liberalismo. Realiza essa adoção mediante uma linguagem muitas vezes crítica, marcada por numerosos neologismos que tanto devem ao estilo francês, tipicamente acadêmico, de Deleuze e Guattari.

Daí em diante, a partir de seu segundo exílio francês, Negri se apropria de toda a linguagem do pós-estruturalismo tentando traduzir o trabalho e, sobretudo, o autonomismo italiano ao jargão filosófico francês então em voga. Cada página de *Império* é uma fiel expressão dessa tentativa de tradução. Ele mesmo admite quando identifica a genealogia do conceito de “biopoder”, remetendo-a diretamente à obra de Foucault.

Compreende-se então porque, em outubro de 1984, Negri escreve uma carta a Félix Guattari dizendo-lhe sem nenhuma prevenção: “Totalidade: é sempre a do inimigo”. Uma afirmação metodológica que teria espantado Karl Marx. Lembremos que este último, nos *Grundrisse* (rascunhos de *O Capital* aos quais Negri dedicou seu livro *Marx além de Marx*) havia assinalado a categoria de “totalidade concreta” como o conceito central de toda sua metodologia, sua crítica da economia política e sua concepção da dialética.

TESE VI

A virulenta crítica de Negri à tradição filosófica dialética e a tentativa de Império de expurgar do pensamento emancipador contemporâneo toda a referência a Hegel constituem uma tentativa tardia de voltar a por em circulação as velhas e desvalorizadas leituras dellavolpianas e althusserianas do marxismo.

Embora as eufóricas resenhas jornalísticas sobre *Império* publicadas nos grandes meios de comunicação o desconheçam, a “nova” filosofia e o “novo” pensamento de Negri não fazem mais do que reatualizar numa chave pós-estruturalista as antigas perspectivas filosóficas da escola de Galvano Della Volpe (na Itália do primeiro dos anos 60) e, fundamentalmente, de Louis Althusser e seus discípulos (na França, durante sua “autocrítica” do primeiro quinquênio dos anos 70).

Depois do pós-guerra, e sobretudo da morte de Stálin (1953), o Partido Comunista Italiano permite que floresçam cem flores e que se abram cem escolas ideológicas... sempre sob a condição de que acatem unanimemente sua linha política oficial: a institucionalização da classe trabalhadora italiana dentro do espartilho empresário, das redes da disciplina da FIAT e do estado burguês keynesiano.

Entre essas “cem flores” toleradas e permitidas, o PCI encontra-se então dividido entre duas correntes. A majoritária se postula como herdeira de Gramsci, cujos *Cadernos do Cárcere* são lidos e interpretados a partir da ótica da ortodoxia marxista através do filtro oficial elaborado por Palmiro Togliatti, o velho líder político do PCI desde a prisão de Gramsci. A outra vertente, minoritária mas muito influente, é encabeçada pelo filósofo Galvano Della Volpe.

A primeira destas duas correntes, formada pelos filósofos Luciano Gruppi, Nicola Badaloni e Cesare Luporini, entre outros, entende o pensamento marxista como uma filosofia que outorga à história um lugar metodológico central em sua reflexão. Daí ela ser conhecida naqueles anos como o grupo “historicista”. Junto com a dimensão histórica, estes marxistas herdeiros de Gramsci também atribuem à categoria filosófica de práxis um lugar destacado em seus livros e artigos.

A concepção de mundo de Marx é para o grupo historicista uma filosofia da práxis que faz sua a dialética de Hegel. Ao mesmo tempo, este grupo de filósofos comunistas reivindica como tradição própria para os revolucionários italianos a herança cultural de pensadores humanistas como Giordano Bruno e Giambattista Vico.

A segunda vertente dentro do PCI, encabeçada por Galvano Della Volpe e nutrida por seus discípulos Lucio Colletti, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Nicolao Merker e outros, postula em troca um marxismo menos humanista e mais cientificista. Este outro tipo de marxismo encontra-se muito mais próximo e propenso à herança experimental de Galileu Galilei. Por oposição aos gramscianos, mostra-se extremamente crítico da dialética de Hegel.

A maior confrontação teórica entre ambos os setores intelectuais ocorre em 1962 quando se produz em diversas revistas e jornais italianos de esquerda uma discussão aberta entre os partidários das duas tradições filosóficas comunistas.

Ao longo de toda sua trajetória, Toni Negri, diferentemente dos pensadores Mario Tronti e Massimo Cacciari (com os quais compartilhou sua primeira militância), nunca se aproximou ao PCI, nem ao terreno político nem na órbita filosófica. Não obstante, nas numerosas

observações críticas que *Império* dedica ao questionamento da herança dialética de Hegel podem ser rastreados os vestígios ou pelo menos os ecos incofessados de uma atenta leitura dos escritos anti-hegelianos de Galvano Della Volpe. Não causalmente Negri mostra, numa passagem irônica de um relato autobiográfico, que “na Itália todos eram hegelianos, então, entre o final da guerra travada e do começo da guerra fria: o tio Benedetto Croce e os sobrinhos gramscianos” (Negri, 1993: 18). Ali põe no mesmo saco os liberais burgueses discípulos de Benedetto Croce e os comunistas seguidores da linha filosófica oficial do PCI impulsionada por Togliatti e questionada por Della Volpe.

De forma paralela ao impulso contra Hegel que a escola filosófica de Galvano Della Volpe estava promovendo no comunismo italiano, Althusser e seus discípulos encabeçaram na França uma arremetida anti-hegeliana de longo fôlego. O principal objeto de crítica desta escola era Roger Garaudy e seu “humanismo”. Althusser questionou duramente o marxismo hegelianizante no qual bebia Garaudy –quem havia publicado pouco antes *Dieu est mort: étude sur Hegel*. Não obstante, diferentemente da crítica externa contra Garaudy de Foucault, Deleuze e Guattari, sua impugnação do humanismo marxista de desenvolveu estritamente dentro das mesmas estruturas partidária do Partido Comunista Francês (PCF).

Também polemizando com Roger Garaudy, mas de dentro deste PCF, Louis Althusser encabeça no início dos anos 60 uma das empresas teóricas mais influentes daqueles anos. Como professor da Escola Normal Superior de Paris, Althusser dirigiu em 1964 e 1965 –principalmente durante o verão de 1965– um seminário famosíssimo de leitura sobre *O Capital* de Karl Marx.

Como produto deste seminário foi publicada a obra coletiva *Lire le Capital*, onde além de Althusser escreviam seus discípulos Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière. Esse livro faria história.

Garaudy pretendia legitimar as posições internacionais do Partido Comunista da União Soviética em defesa de sua coexistência pacífica com os Estados Unidos apelando para a ideologia do “humanismo”.

Mediante esta filosofia, Garaudy argumentava que tanto soviéticos como norte-americanos eram em última instância, para além dos conflitos ideológicos, “pessoas” que podem conviver em paz.

Althusser e sua escola atropelaram sem piedade este “humanismo”. Rejeitando este entendimento com as potências capitalistas, Althusser e seus discípulos caracterizaram o humanismo pura e sim-

plesmente como ideologia burguesa. Denominaram a categoria de “homem” terminantemente como um “mito da ideologia burguesa”.

Em que consistia o eixo de sua argumentação? Em que toda a ideologia do “humanismo” girava em torno aos conceitos de “homem”, de “essência humana” –o que era comum a todos os seres humanos, para além das classes sociais e dos sistemas políticos em enfrentamento–, de “alienação” –a perda da essência humana– e fundamentalmente de “sujeito”. Deste modo, Althusser e seus discípulos propunham a todos os marxistas renunciar a esses conceitos teóricos devido a que conduziam a posições burguesas.

Num de seus mais polêmicos ensaios, em junho de 1964, Althusser chegou a sustentar que o marxismo não somente não é um “humanismo”, senão que inclusive é um anti-humanismo teórico. Essa posição, central em seus livros dos ‘60, apesar de suas autocríticas dos anos 70, volta a aparecer intacta em seus últimos escritos e entrevistas publicadas durante os ‘80, pouco antes de morrer. Por exemplo, na entrevista que Althusser concede à professora mexicana Marisa Navarro –texto que é publicado em 1988 sob o título *Filosofia y marxismo*– insiste outra vez em que a categoria de “o homem” –tão cara a Garaudy– equivale ao sujeito de direito, livre de possuir, vender e comprar no mercado, isto é... ao sujeito burguês.

Entre este último texto dos anos 80 e aqueles dos anos 60 medeia a famosa “autocrítica” de Althusser de junho de 1972. Seu livro se chamará precisamente *Elementos de autocrítica*. Nela, o celebrado autor de *Lire le Capital* questiona muitas de suas categorias anteriores: sua definição da filosofia, a relação entre a teoria e a política, a relação entre a ciência e a ideologia, sua débil atenção á luta de classes, etc., etc. Quase tudo exceto seu anti-humanismo e sua crítica do sujeito.

Negri continua atenta e pontualmente essa evolução ideológica, sem a qual pouco se compreende das afirmações filosóficas de *Império*, sumamente críticas da concepção dialética.

TESE VII

A “nova” substituição do binômio Hegel-Marx pelo de Maquiavel-Spinoza propugnado por Império não faz mais do que desenvolver estritamente o programa filosófico formulado por Louis Althusser –em total sintonia política com a mutação eurocomunista do PC francês– a partir dos ‘60.

O filósofo judeu Baruch Spinoza teve e tem na filosofia de Toni Negri uma importância fundamental. A ele dedica seu celebrado livro –escrito na prisão– *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza* (1981).

Em conseqüência, para os leitores de *Império*, um dos eixos da filosofia de Althusser que é imprescindível conhecer reside naqueles trechos onde este último se espraia sobre a reação do marxismo com Spinoza. Neles, Althusser reconhece que, para poder submeter à crítica a dialética de Hegel, não teve mais remédio do que dar um “rodeio”. Esse rodeio se chama justamente Spinoza.

O que Althusser adota de Spinoza? Em *Para ler O Capital* sublinha “O fato de que Spinoza tenha sido o primeiro a colocar o problema do ler, e por conseguinte de escrever, sendo também o primeiro no mundo em propor ao mesmo tempo uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato” (Althusser, 1988: 21). Ao que faz referência Althusser com “a opacidade do imediato”? À teoria marxista da ideologia, segundo a qual todo conhecimento imediato, todo sentido comum, todo conhecimento que não seja científico, é opaco, está tingido necessariamente pela ideologia e portanto não permite alcançar a verdade do real. Ao caracterizar Spinoza como “o primeiro filósofo no mundo” a ter sentado as bases da teoria marxista da ideologia, Althusser constrói uma estreita unidade entre Marx e Spinoza... a despeito de Hegel. Já não é Hegel o antecedente de Marx, senão Spinoza.

Essa altíssima valorização de Althusser sobre Spinoza volta a aparecer em *Elementos de autocrítica* quando dedica ao pensador judeu um capítulo inteiro. Nele sustenta que o que adota de Spinoza é em primeiro lugar sua rejeição de toda transcendência teleológica. Também torna sua a defesa de uma teoria da causalidade sem transcendência.

Em segundo lugar, o que Althusser toma de Spinoza é sua concepção da realidade como um todo sem clausura –isto é, como um processo de desenvolvimento que não se fecha no final, que não termina nunca. Ambos os núcleos spinozianos servem a Althusser para questionar duramente Hegel e sua filosofia dialética. Hegel acreditava que toda realidade somente encontrava seu sentido e sua verdade para além dela mesma, numa finalidade –ou teleologia– superior que se encontraria ao final de seu processo de desenvolvimento, mas que já estaria pré-anunciada desde sua própria origem. Pelo contrário, para Althusser, o comunismo não constitui o final feliz da história humana, pré-assegurado de antemão.

Em sua autocrítica do início dos anos 60, Althusser atribui à herança de Spinoza suas melhores conquistas –o ter podido rejeitar Hegel– e seus piores erros –o ter subestimado a luta de classes. Ali, em elementos de autocrítica, Althusser reconhece que se bem Spinoza serviu-lhe para deixar de lado a dialética de Hegel, ao mesmo tempo

armou-lhe uma armadilha. Como Spinoza não havia concebido a realidade como uma substância em processo atravessada por contradições, então Althusser, partindo de seu pensamento, não pode criar um marxismo centrado nas contradições de classe, nas lutas de classes. Esse questionamento lhe foi feito por muitos pensadores quando criticaram seu livro *Para ler O Capital*.

A adoção “marxista” do pensamento de Spinoza (e a conseguinte rejeição das violentas contradições nas quais se assentava o marxismo dialético) foram, no pensamento político de Althusser, funcionais a suas simpatias maduras pela renúncia eurocomunista de tomar o poder mediante uma revolução.

Althusser faleceu em 1990. Antes de morrer, em 1985, havia redigido sua autobiografia. Esta foi publicada postumamente em 1992 com o título *L'avenir dure longtemps* [Em português: *O futuro dura muito tempo. Os fatos: autobiografias*]. Nela volta sobre a sombra insepulta de Spinoza. Nesses manuscritos explica que o que o levou a passar por cima de Hegel para construir a genealogia Maquiavel-Spinoza-Marx (cuja “originalidade” muitos atribuem, erroneamente, a Negri e seu *Império*) foi precisamente a idéia spinoziana do “pensamento sem origem nem fim”.

Toni Negri toma contato com Althusser em seu primeiro exílio francês de 1977. São os anos imediatamente posteriores à autocrítica. Mais tarde, quando regressa à França para se exilar pela segunda vez, durante catorze anos, volta a se chocar com o pensamento de Althusser. Dele adota a crítica terminante contra a categoria filosófica de sujeito e contra Hegel. Embora seja provável que já tenha incursionado antes nesta crítica devido à influência da escola italiana de Della Volpe, apesar de que em sua primeira juventude Negri havia publicado em Pádua *Stato e diritto nel giovane Hegel* (1958).

Quando muitos meios de comunicação celebram entusiasmados e de forma completamente superficial a crítica de *Império* à dialética, não sempre fica claro qual é a fonte íntima dessa rejeição. Em *Império* Negri volta pontualmente sobre Althusser resgatando dele precisamente sua crítica do sujeito e sua inscrição anti-humanista. Assim propõe que “o anti-humanismo que foi um projeto tão importante para Foucault e Althusser nos anos 60 pode ser efetivamente ligado com uma batalha que Spinoza travou trezentos anos antes” (H&N, 2002: 95).

Althusser será justamente a grande autoridade marxista européia na qual se apóia Negri para construir, retrospectivamente, uma linha filosófica alternativa à clássica conjunção que no campo da es-

querda vincula *O Capital* de Marx com a *Ciência da Lógica* de Hegel. Da mão de Althusser, em *Império* Negri constrói uma genealogia histórica anti-hegeliana –e antidialética– vinculando Marx com Maquiavel e Spinoza. Essa vinculação que erroneamente muitos meios de comunicação atribuem à genial originalidade de Negri, continua pontual e exatamente, oração por oração e palavra por palavra, as detalhadas indicações de Althusser.

Por que Spinoza e não Hegel? Por que materialismo e não a dialética? Pois porque em *Império* Negri associa a dialética de Hegel, não com a crítica revolucionária contra a ordem existente (como fazia Marx no epílogo de 1873 à segunda edição alemã de *O Capital*) senão com a apologia do Estado.

Aos olhos de Negri, se Spinoza expressa o surgimento democrático da multidão, Hegel em compensação coroa todo “o desenvolvimento contra-revolucionário da modernidade” e representa o momento repressivo estatal. Para descrever esta via Negri recorre a uma quádrupla homologação:

representação = abstração e controle = mediação = Estado

Ao realizar esta caracterização, Negri volta a repetir textualmente as velhas e retraídas reprovações que Eduard Bernstein havia formulado –um século atrás– contra Hegel e o método dialético em sua obra clássica *As premissas do socialismo e as tarefas da socialdemocracia* (1899). Deste modo, Negri deixa expressamente de lado, sem sequer mencioná-la, a extensíssima bibliografia filosófica (desde o jovem György Lukács até Herbert Marcuse, passando por Henri Lefebvre, Jacques D’Ont ou nosso Carlos Astrada) que interpreta Hegel como um pensador burguês progressista, não como um apologista do Estado.

Dessa forma, Negri culmina unindo a crítica da escola italiana de Della Volpe e Colletti contra a categoria hegeliana de “mediação” –supostamente por ser especulativa, metafísica e por não permitir o desenvolvimento experimental da ciência– com a crítica da escola francesa de Althusser às categorias hegelianas de “sujeito” e “teleologia”. À cavalo em ambas as críticas, em *Império* Toni Negri culmina disparando um ataque frontal contra todo o pensamento dialético.

Se não se conhece o solo filosófico do qual se nutre esse ataque frontal contra a dialética ensaiada por *Império*, corre-se o risco –habitual em numerosas aproximações superficiais e de último hora à obra de Negri– de não compreender a fundo as razões de semelhante paixão anti-hegeliana.

Com estas sete “teses” –que na realidade constituem opiniões nossas sobre núcleos problemáticos não resolvidos por Negri– simplesmente nos propomos a contribuir, criticamente, ao debate sobre *Império*. As discussões sobre esta obra seguramente se prolongarão com a publicação da segunda parte do texto que seus autores estão atualmente redigindo. Seja qual for o resultado desse debate, o certo é que para sopesar equilibradamente o valor, os aportes e sobretudo as falências de Toni Negri e sua teoria política, deveremos fazer um esforço em pensar a contracorrente. Para além de modas, “ondas” e furores. Estas linhas pretendem tão-somente aportar um minúsculo grão de areia nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1988 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis 1992 *O futuro dura muito tempo. Os fatos: autobiografias* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Althusser, L.; Balibar, E. e Establet, E. 1980 *Ler o capital* (Rio de Janeiro: Zahar Editores).
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 (2000) *Empire* (Cambridge: Harvard University Press) [Em português: 2001 *Império* (Rio Janeiro: Record)].
- Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer)Mundo* (Buenos Aires: Biblos).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1975a *Manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires: Anteo).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1975b *Materiales para la historia de América Latina* (México: Siglo XXI).
- Negri, Antonio 1958 *Stato e diritto nel giovane Hegel* (Padova: Cedam).
- Negri, Antonio 1981 *A anomalia selvagem. Poder e potencia em Spinoza* (Rio de Janeiro: Editora 34).
- Negri, Antonio 1993 “Meditando sobre la vida: autoreflexión entre dos guerras” em *Anthropos* (Barcelona) N° 144.