

This is a repository copy of *Foucault ante la crítica de la economía política:Una entrevista con Werner Bonefeld*.

White Rose Research Online URL for this paper:

<https://eprints.whiterose.ac.uk/189282/>

Version: Published Version

Article:

Bonefeld, Werner orcid.org/0000-0001-6709-5313 (2022) Foucault ante la crítica de la economía política:Una entrevista con Werner Bonefeld. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos. pp. 131-141. ISSN 0719-7519

<https://doi.org/10.5281/zenodo.6785785>

Reuse

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND) licence. This licence only allows you to download this work and share it with others as long as you credit the authors, but you can't change the article in any way or use it commercially. More information and the full terms of the licence here: <https://creativecommons.org/licenses/>

Takedown

If you consider content in White Rose Research Online to be in breach of UK law, please notify us by emailing eprints@whiterose.ac.uk including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.

Foucault ante la crítica de la economía política. Una entrevista con Werner Bonefeld

Foucault faced with the critique of political economy. An interview with Werner Bonefeld

Werner Bonefeld

University of York, Reino Unido

werner.bonefeld@york.ac.uk

Jorge del Arco Ortiz

Universidad Complutense de Madrid, España

jorgedelarco@ucm.es

*Jorge del Arco: Aunque el principal motivo de esta entrevista es la publicación de uno de sus últimos libros, *The Strong State and the Free Economy* (Rowman & Littlefield, 2017), me gustaría preguntarle primero por la cuestión general que aborda el presente número de Dorsal. El posicionamiento de Michel Foucault con respecto al marxismo estuvo fuertemente determinado por la forma en que se comprendían cuestiones como el trabajo, la ideología, la historia o la lucha de clases en el seno del Partido Comunista Francés y los grupos maoístas franceses o en el pensamiento de autores como Jean-Paul Sartre o Louis Althusser. Puesto que la manera de comprender algunas de estas categorías fundamentales de la crítica de la economía política de Marx ha sido cuestionada por diferentes planteamientos que podemos llamar de una manera general nuevos marxismos (Nueva lectura de Marx, Crítica del valor, Marxismo abierto), ¿considera que ello produce cierta convergencia entre las premisas filosóficas*

Werner Bonefeld es profesor en el departamento de Política de la Universidad de York. Fue uno de los editores de los volúmenes *Open Marxism* (Pluto Press) y es un académico internacionalmente reconocido por su trabajo en los ámbitos de la teoría crítica, la crítica de la economía política, el ordoliberalismo alemán o la teoría del Estado. Recientemente ha publicado (junto con Beverly Best y Chris O'Kane) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (2018); *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason* (2014); y *The Strong State and The Free Economy* (2017). Actualmente dirige también la colección *Critical Theory and the Critique of Society* en la editorial Bloomsbury.

Jorge del Arco Ortiz es investigador predoctoral en el departamento de Filosofía y Sociedad en la Universidad Complutense de Madrid. Diplomado en Educación social por la Universidad Complutense de Madrid y graduado en Filosofía por la misma universidad. Realizó sus estudios de posgrado en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, cursando el máster universitario en Filosofía teórica y práctica. Es miembro de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica y de la Red Iberoamericana Foucault.

de Foucault y la forma en que se puede entender en la actualidad la teoría social marxiana?

Werner Bonefeld: No lo creo. Los tres marxismos desarrollaron la crítica de la economía política como teoría social crítica. No se preocuparon de establecer la genealogía de las categorías económicas. Por el contrario, cada uno a su manera específica, trataron de conceptualizar las categorías económicas como categorías sociales viciadas. Por eso indagan en la constitución social de una forma de reproducción social históricamente específica, así como en la conceptualidad y la dinámica de su forma de riqueza, es decir, del dinero que produce más dinero. Esta conceptualización equivale a un intento de desentrañar la lógica que rige en la categoría de capital como abstracción social real, es decir, la sociedad en la forma de un movimiento espectral de cantidades económicas que se alimentan de la explotación del trabajo vivo como medio de vida para conquistar el mundo de la riqueza a través de la acumulación de capital por la acumulación de capital. En su totalidad, la vida de la sociedad depende de la valorización (progresiva) del trabajo vivo. En el mejor de los casos, esta indagación sobre la dinámica y los requisitos de la riqueza capitalista no veía el capital como una cosa o forma de inversión, sino como el nombre de un modo particular de relaciones sociales humanas.

La conceptualidad de la riqueza capitalista conlleva sufrimiento humano, o lucha de clases para llegar a fin de mes, si se quiere, como su historia secreta y su fundamento social. En este planteamiento, las relaciones de intercambio equivalente se fundan en la relación de clase entre el capitalista y las trabajadoras libres¹ –tanto de la dependencia personal como de los medios de subsistencia–. Su libertad les fuerza a incorporarse al mercado de trabajo. La categoría fundamental de la sociedad capitalista no es el mercado como tal. Más bien es el mercado de trabajo. Lo que se intercambia, quién lo hace y con qué fin, lo que se vende y lo que se compra, lo que se cede y lo que se adquiere, cuál es el fundamento de la equivalencia en el intercambio entre los «poseedores de dinero» (como Marx se refiere al capitalista en este contexto) y la trabajadora libre –que es, de hecho, quien produce plusvalor de la sociedad–, lo que supone el consumo de la mercancía fuerza de trabajo adquirida para la vendedora que no se vendió a los poseedores de dinero, qué institución establece las reglas del juego, se encarga de hacerlas cumplir y resuelve en caso de conflicto entre dos derechos iguales –el derecho del comprador de fuerza de trabajo a consumir la mercancía fuerza de trabajo, adquirida durante las horas de trabajo contratadas con el propósito expreso de obtener un beneficio consumiendo el trabajo vivo de su vendedora, y el derecho de la vendedora a ganarse la vida cediendo el uso de su trabajo vivo al capitalista a cambio de un salario que le proporcione los medios de subsistencia–. Si la trabajadora no logra vender su fuerza de trabajo, ¿qué otra cosa puede vender para ganarse la vida?

¹ En el original en inglés, Werner Bonefeld emplea pronombres femeninos de forma genérica para referirse al sujeto del trabajo. En la traducción al castellano se ha procurado retener su gesto en la medida de lo posible. [N. del T.]

¿Cuánto por la prostitución y cuánto por la maternidad subrogada? ¿Cuál es el precio de un riñón? La obligación de ganarse la vida mediante ingresos salariales en competencia con todas las demás vendedoras no solo pertenece a la lógica de la riqueza capitalista. Es fundamentalmente una experiencia existencial cotidiana. La competencia en el mercado de trabajo pertenece a la conceptualidad de la sociedad espectral de la compulsión económica del capital. Además, la venta sostenida de fuerza de trabajo depende de su consumo rentable por parte del capitalista. Para ganarse la vida, la trabajadora tiene que producir un beneficio para su empleador si quiere mantener la fuerza de su vínculo con los medios de subsistencia. El enriquecimiento de los poseedores de dinero es la condición del futuro comercio de fuerza de trabajo y con ello la condición también del futuro acceso asalariado a los medios de vida. El comercio de fuerza de trabajo es un comercio entre los poseedores de dinero y las productoras de plusvalor, y el trabajo vivo tiene que producir un excedente de valor para evitar que la trabajadora se quede sin trabajo. A los pobres los regula la muerte, dice Adam Smith. El pobre mastica palabras para saciarse con ellas, dice Theodor Adorno. Y así luchan por esquivar la libertad de morir de hambre, buscando ingresos salariales como productoras de plusvalor. Así que, en pocas palabras, el poseedor de dinero adquiere fuerza de trabajo para enriquecerse a través de la explotación del trabajo vivo y la vida de la trabajadora se rige por la rentabilidad de su trabajo vivo. Los empresarios rentables compran fuerza de trabajo. Los empleadores no rentables se deshacen de la mano de obra. Los empleadores de mano de obra en quiebra cierran la tienda y la oficina. Ser una trabajadora no explotable es un destino mucho peor que ser una trabajadora explotada.

La lógica de las instituciones, su enraizado poder para disciplinar a una población de productoras de plusvalor, remite a la pura convulsión de la vida para llegar a fin de mes, luchando por el ingreso salarial, la subsistencia y las condiciones en un contexto en el que la trabajadora libre es poco más que un mero material humano para hacer dinero a partir de dinero.

Y, sin embargo, si se me permite matizar mi primera frase, Foucault escribe maravillosamente bien, y con gran perspicacia, sobre las instancias históricas de la opresión y la explotación, la locura, el crimen y el castigo, el aparato de vigilancia con el que las democracias liberales vigilan a sus sujetos y los mantienen reprimidos como agentes fungibles de una racionalidad (neo)liberal que los gobierna, en cuerpo y alma, y a la que se resisten dando lugar a la aparición de nuevas formas de poder, desde el poder soberano pasando por el poder disciplinario hasta el biopoder, y de nuevas subjetividades que encarnan aquello que se les hace en sus propias formas de resistencia. Considero que su obra es un sobresaliente examen de la sociedad contemporánea, cuyo origen genealógico reside en el examen de la brujería en la Francia medieval de Jules Michelet. Aun así, y aquí me alejo de su relato, su obra sobresale en el diagnóstico de las constelaciones de poder,

pero, tal y como yo lo veo, no descifra lo que está activo en ellas. La lógica de la riqueza capitalista, cuya conceptualidad contiene el puro malestar de la vida, como se ha esbozado muy brevemente antes, no figura. El sujeto aparece como un efecto, no como el fundamento secreto del mundo que produce ese efecto. En una palabra, y enlazando con mi anterior referencia a Michelet, lo que me falta en su obra es la perspicacia de Denis Diderot acerca del poder del amo, que según él descansa en su reprimido siervo Jacques. Por supuesto, Foucault escribe sobre formas de subjetividad en constelaciones de poder históricamente cambiantes. Pero las subjetividades que convoca son, de hecho, personificaciones de las propias condiciones que las rigen. Lo que encuentro que falta es la conceptualidad de la racionalidad liberal. ¿Cuál es su constitución socio-histórica y qué constituye la lógica de su aparente genealogía? La conceptualidad de la «cosa» es más que racionalidad. La conceptualización es un esfuerzo por pensar en y a través de las cosas, una anamnesis del origen social o una génesis de las formas de poder que la caracterizan. Permítame relacionar rápidamente esto con mi argumento anterior sobre la trabajadora libre y el sistema de coacción económica. La trabajadora libre es el resultado de una historia de luchas sangrientas que ahora sabemos que llevaron a la separación de las productoras directas de los medios de subsistencia. Es decir, el resultado de esta lucha se transformó en la precondition histórica de la sociedad capitalista. La racionalidad capitalista contiene la violencia de esta separación dentro de su concepto de riqueza o, si se quiere, dentro de su racionalidad. La violencia de su origen social aparece ahora en la ley de la sociedad, como un sistema de violencia civilizada que obliga a la trabajadora libre a trabajar en beneficio del poseedor de dinero para ganarse la vida. El poder de las instituciones es real. «Encarnan» la fuerza de la violencia creadora de derecho en la forma civilizada de la violencia que preserva el derecho.

J. A. ¿Qué lectura se hacía del trabajo de Foucault en los espacios intelectuales de Reino Unido donde se gestó la propuesta de Open Marxism? ¿Tuvo relación esa lectura con el modo en que se recibió el trabajo de Foucault en los orígenes de la Neue Marx-Lektüre en Alemania? ¿Cuál fue la recepción de Foucault en el entorno intelectual del que formaban parte autores Helmut Reichelt o Hans-Georg Backhaus?

W. B. No creo que Foucault fuera muy leído. El giro posestructuralista está moldeado por el estructuralismo y el marxismo abierto se vio a sí mismo como una crítica al estructuralismo y su dialéctica de la estructura y la agencia humana, que define la estructura en relación con la agencia y la agencia en relación con la estructura, terminando así por no explicar ninguna de las dos, por no hablar de conceptualizar las relaciones sociales en su apariencia estructural –por ejemplo, el sistema de hacer dinero–. Los nuevos marxismos a los que se refirió antes se inspiran en la concepción del materialismo histórico de Marx, según la cual

la racionalidad de las formas institucionales, y estas mismas formas, tiene que desarrollarse a partir de las relaciones reales y dadas de la vida. Rechaza como cientificismo abstracto aquellas formas de pensamiento que pretenden descubrir la genealogía de las instituciones existentes mediante el análisis. Además, los nuevos marxismos se ven a sí mismos como elaboraciones de la teoría crítica adorniana. Hasta dónde yo sé, no hay ningún trabajo sobre el concepto de «biopolítica» de Foucault realizado por académicos comprometidos con este desarrollo de la teoría crítica. Por supuesto, hay publicaciones sobre Adorno y Foucault, pero se han desarrollado fuera del marco marxiano por el que ha preguntado.

J. A. En un artículo publicado en la revista Constelaciones (8/9, 2016-2017), «Objetividad económica y Dialéctica Negativa: Sobre la lucha», hace una afirmación un tanto enigmática: «Para una teoría crítica de la sociedad, el concepto crítico de investigación no es hegemonía. Es gubernamentalidad». ¿Podría desarrollar un poco más a qué se refiere?

W. B. El objetivo de la formulación era triple.² 1) Pretendía ser una crítica a los puntos de vista socialdemócratas o marxistas tradicionales para los que la conducta de gobierno, así como la racionalidad y la dinámica de la economía, expresan el equilibrio en el poder de las fuerzas sociales que actúan a través del Estado. 2) Pretendía «identificar» el punto de vista de la teoría «contrahegemónica» y la lucha por la hegemonía como expresión de la mentalidad de gobierno de la sociedad capitalista: en lugar de dejar atrás la política de la sociedad capitalista, participa en ella y refuerza la misma política contra la que aparentemente discute. Parafraseando a Marx, no lo saben, pero lo hacen. 3) El término gubernamentalidad de Foucault es una formulación sucinta y perspicaz del hecho de que no solo estamos gobernados por el gobierno sino también por (las instituciones de) nuestro modo de reproducción social. Por ejemplo, el dinero es el medio a través del cual nos conectamos con los medios de subsistencia y el mundo de la riqueza. Por tanto, todo el mundo se comporta y actúa como un sujeto-dinero, y con razón: su posesión determina nuestro «comer». El dinero no es solo una cosa. En cuanto que forma de riqueza capitalista, es un sujeto espectral. No reconoce la penuria ni el hambre, ni conoce el derecho a la vivienda, al bienestar, a la educación, a la dignidad humana, a la pereza, etc. Sin embargo, el sujeto dinero no crea la frialdad de la sociedad capitalista. La manifiesta y la representa ante los individuos sociales exigiéndoles que ganen más dinero para sostener la fuerza de su vínculo con el mundo de la riqueza social. Es un poder verdaderamente abstracto. Gobierna nuestra mentalidad, nuestro pensamiento y nuestra alma. El hombre no come

² Esta respuesta recoge algunos de los argumentos planteados en otro artículo publicado también en la revista *Constelaciones*. Para una ampliación, véase BONEFELD, Werner. «Ciencia, hegemonía y acción: sobre los elementos de la gubernamentalidad». Trad. Jordi Maiso. En *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº 7, 2015, 248-265. [N. del T.]

dinero. Pero sin dinero no come. Luchamos por el dinero, pero no podemos luchar contra el dinero. Al dinero no le importa si se infla o se desinfla, si fluye o no, si produce descendencia viva o no. A nosotros nos preocupa, y nos tiene que preocupar, para ganarnos la vida. Pero el dinero no tiene mentalidad. No gobierna. Y, sin embargo, tiene una mentalidad y gobierna en, y a través de, las relaciones sociales que lo dotan de un poder y una voluntad. El sujeto dinero es la sociedad en forma de la cosa monetaria. En cuanto al gobierno, la promesa (contrahegemónica) del pleno empleo y la plena condición implica facilitar tasas competitivas de productividad y rentabilidad del trabajo a los niveles del mercado mundial. La rentabilidad del trabajo es un requisito de la riqueza capitalista: sostiene el empleo de las trabajadoras con la condición de que su trabajo produzca un beneficio.

J. A. Entrando ya en el libro The Strong State and the Free Economy, pero siguiendo con el concepto foucaultiano de gubernamentalidad, da la sensación de que utiliza esta noción fundamentalmente para referirse al gobierno a través de la propia conciencia de los gobernados. ¿No implica eso acercar su sentido al de un ejercicio del poder por medio de la ideología? ¿Es posible pensar el concepto de gubernamentalidad, así como el de régimen de veridicción, en relación con la perspectiva del capital como abstracción real, es decir, con el modo en que los nuevos marxismos piensan la determinación de la conducta en las sociedades capitalistas a través de los imperativos de formas sociales objetivadas?

W. B. Estoy de acuerdo. Sí, el capital es una abstracción real. ¿Pero una abstracción real de qué? Por sí mismo no es nada y no hace nada. ¿Cuál es su constitución social y cómo aparece su constitución social en la forma de una sociedad como abstracción real? ¿Qué lo dota de voluntad y conciencia? Los misterios teóricos encuentran su explicación racional en la comprensión de formas definidas de práctica social humana. La lógica de la abstracción real no se basa en leyes naturales. No es sistémica ni estructural, ni divina ni teológica. Más bien sus «reticencias teológicas», por tomar prestada una frase de Marx, expresan la lógica de las relaciones sociales reales que asumen la forma de categorías institucionales hipostasiadas, como el dinero, el precio y el beneficio. Las instituciones no hacen nada. Hacen lo que hacen porque son las formas de las relaciones sociales reales y, por tanto, son las formas constituidas de sus prácticas: el mundo se manifiesta a espaldas de los sujetos actuantes, pero es su mundo y su práctica. Abstracción real no es un concepto positivo. Es un concepto negativo. Descifra la falsedad de una sociedad que se considera absoluta en la forma del sujeto dinero, por ejemplo. Una vez que se trata como un concepto positivo, la teoría se vuelve afirmativa del mundo de las estructuras, los agentes humanos y las racionalidades gobernantes del poder y la riqueza.

J. A. Una de las diferencias principales entre su análisis del ordoliberalismo y el que se lleva a cabo en Nacimiento de la biopolítica, así como en los trabajos de quienes han asumido el análisis foucaultiano, como por ejemplo Christian Laval y Pierre Dardot, a quienes usted mismo menciona en su libro, tiene que ver con la delimitación del campo de adversidad de los planteamientos ordoliberales. Según Foucault, el trasfondo histórico de estas ideas fue la experiencia del totalitarismo en general, y el nazismo en particular. Usted, en cambio, sitúa la experiencia democrática de la República de Weimar como verdadero campo de adversidad del ordoliberalismo. ¿Cuáles son las implicaciones de esta diferencia? ¿Permite su análisis entender mejor el componente autoritario del ordoliberalismo? ¿Implica eso que la creciente dimensión autoritaria del neoliberalismo contemporáneo a la que parece que estamos asistiendo constituye más uno de sus aspectos constitutivos que una desviación del neoliberalismo como tal?

W. B. Una vez que el ordoliberalismo es juzgado como articulando la experiencia del totalitarismo nazi, asume el elevado estatus de una crítica liberal al nazismo. Aparece así como la alternativa liberal al nazismo, representando la «otra» Alemania. Por decirlo brevemente, los ordoliberales no dijeron «nunca más el nazismo». En cambio, dijeron «Weimar nunca más». El nazismo es el resultado de Weimar, Weimar es la causa y el nazismo el efecto, y lo que por tanto hay que evitar son las condiciones de Weimar, con lo que se refieren al Estado de bienestar democrático de Weimar. Los textos fundadores ordoliberales se escribieron a principios de la década de 1930. Estos escritos formaron parte de la crítica derechista a la República de Weimar. Se solapan de forma significativa con el análisis de Carl Schmitt sobre el «desorden» de Weimar. De hecho, al igual que Schmitt, los ordoliberales pedían una dictadura comisaria bajo el político conservador von Papen para restaurar el orden, la economía y la sociedad. La idea de que el ordoliberalismo surgió como una crítica liberal al nazismo oculta su origen en la crítica derechista a la democracia de Weimar y presenta en cambio un neoliberalismo alemán que aboga por la restricción democrática para evitar la aparición de formas de gobierno totalitarias. En algún lugar de sus escritos, Foucault sugiere que los ordoliberales ven el Estado de bienestar de Weimar como un primer paso hacia la creación de campos de concentración nazis. Dejando de lado la floritura retórica de Foucault sobre este asunto, y la falta de pruebas textuales que respalden su afirmación, no cabe duda de que para los ordoliberales, el camino hacia la servidumbre comenzó en Weimar.

J. A. Otra importante divergencia de su análisis con respecto al de Foucault es que usted no considera que haya una diferencia doctrinal real entre el ordoliberalismo de Friburgo y el neoliberalismo de Chicago, sino más bien una cuestión de matiz o de énfasis. ¿No implica esta perspectiva sacrificar cierta precisión en el análisis respecto a la variabilidad intrínseca al neoliberalismo? Más allá de la crítica que usted formula

contra la interpretación de Foucault de la política social ordoliberal como contraria a la lógica del mercado, como correctiva de los efectos de la competencia económica en lugar de productora de la disposición a la competencia, ¿no aprecia una diferencia sustantiva en la presencia misma de toda una reflexión acerca de la política social? Foucault extrae conclusiones distintas precisamente por atender a dicha dimensión relativamente ausente en el neoliberalismo de Chicago.

W. B. Su pregunta plantea una serie de problemas. Permítame comenzar con la política social ordoliberal. La noción de Foucault de que el ordoliberalismo implica una política tanto a favor como en contra del mercado hace que parezca que el doble movimiento de Polanyi se ha convertido, en manos de Foucault, en un movimiento con dos direcciones. Para los ordoliberales, la política social consiste en la incorporación de la competitividad en un «estilo de vida total» (Müller-Armack). Müller-Armack acuñó la expresión economía social de mercado. Hayek se opuso al atributo social porque podría interpretarse erróneamente como una economía de mercado que favorece la responsabilidad social sobre la competencia. Müller-Armack aclaró el significado de la economía social de mercado argumentando que la propia economía de mercado es social porque, en condiciones de plena competencia, creará la riqueza de las naciones, recompensando el trabajo a través del efecto de goteo. Un examen más detallado de la economía social de mercado revela una orientación bastante diferente de la que se suele atribuir al término, y la realidad de lo que se denominó de hecho la economía social de mercado alemana de los años cincuenta era sorprendentemente diferente de lo que los ordoliberales entendían por el término. Es posible que Foucault confunda el mito de la economía social de mercado de los años cincuenta con la política social ordoliberal.

Su pregunta también habla de diferencias doctrinales. No creo que sea una forma útil de enfocar la cuestión que nos ocupa. La premisa de su planteamiento es que el ordoliberalismo es una escuela de pensamiento lógicamente coherente, algo que no es. Del mismo modo, el neoliberalismo de Chicago tampoco es una escuela de pensamiento coherente. Por lo tanto, no es útil verlos como sistemas codificados que defienden diferentes principios y creencias. Sería mucho más fructífero considerar ambos en los contextos de su surgimiento histórico. Lo que une a los defensores de los «diversos» «neoliberalismos» es un compromiso compartido con la racionalidad del mercado liberal en el contexto de una economía política liberal que había sido totalmente desacreditada durante el período de entreguerras, y la Gran Depresión en particular, y que había sido sacudida en su núcleo por una variedad de respuestas colectivistas a su crisis, incluyendo el keynesianismo del *New Deal* de Roosevelt, el nazismo y el bolchevismo. Independientemente de sus contextos nacionales y experiencias políticas específicas, comprendieron que no estaban asistiendo únicamente a una profunda crisis de la economía liberal,

sino que la corteza de la civilización liberal no solo era delgada, además podía romperse y se había roto fácilmente. Lo que había provocado su colapso, lo que había que hacer para restaurarla y quién tenía que hacerlo, así como cuáles son sus principios innegociables y qué hay que hacer para facilitarlos, qué fuerzas hay que contener para proteger que esos principios no sean presa de fuerzas antiliberales, etc. Los distintos (neo)liberalismos articulan diferentes concepciones sobre los requisitos de, y para, una sociedad abierta, la economía libre, y sobre las fortificaciones necesarias para proteger las instituciones políticas liberales de las demandas democráticas masivas de garantías de bienestar y empleo. Llegaron a ellas no por diferentes preferencias doctrinales, sino por la especificidad de la crisis y el declive que habían identificado, por la liquidación efectiva de las instituciones de la libertad (económica). El resto es historia.

J. A. Un último punto que me ha resultado muy interesante de su enfoque tiene que ver con el debate acerca de la soberanía de los Estados miembros de la Unión Europea (UE). Su argumento principal es que la constitución jurídico-económica de la UE, más que una pérdida de soberanía en términos de «retirada del Estado», actúa como un anclaje supranacional que permite a los Estados implementar determinadas políticas sin tener que pasar por el filtro democrático de la validación parlamentaria. Esto está directamente vinculado con lo que le preguntaba antes respecto al vínculo entre neoliberalismo y autoritarismo. ¿Podría ahondar un poco más en esta idea de que las formas e instituciones de gobernanza supranacional no son tanto un menoscabo de la soberanía de los Estados, sino un anclaje que permite la implementación de ciertas políticas de manera no democrática?

W. B. ¿Retirada de la soberanía y retirada a qué? En la unión monetaria, los Estados miembros gobiernan sus fuerzas laborales territorializadas a través del vínculo que los une. La fuerza del vínculo europeo depende de su compromiso con él y de su capacidad para gobernar para él a nivel interno. Fue un vínculo creado por ellos. La organización ejecutiva de la Unión Europea, su soberano legislador y decisor, son los Estados miembros reunidos en el Consejo Europeo. En total contraposición a la tradición liberal, el principal legislador de la Unión Europea son los ejecutivos de los Estados miembros reunidos en el Consejo Europeo. También son los principales responsables de la toma de decisiones y tienen el poder de suspender las normas por las que habían acordado regirse, como se demostró durante la crisis de la eurozona, para preservarlas a largo plazo, como bien podría haber planteado Schmitt al caracterizar la institución de la dictadura comisaria. ¿Retirada? Como comité ejecutivo de los Estados miembros, el Consejo Europeo, y sus diversos Consejos ministeriales, se me antoja un cónclave de potencias soberanas, como el cónclave medieval de Reyes y Reinas, que se reúnen en Consejo para encontrar un entendimiento común y una resolución a cuestiones que en el pasado les

enfrentaron en la confrontación y la guerra, gobernando sus mercados laborales territorializados como poderes federados del vínculo que los une. Digamos que es importante ver la unión monetaria como una institución de gobierno sobre el trabajo europeo. Por supuesto, la Unión Europea establece de manera supranacional los medios de mercado de la regulación del dinero, del derecho y del mercado. Estos medios son supervisados por las instituciones europeas, y los gobiernos nacionales y sus parlamentos tienen la responsabilidad de garantizar la aplicación de los requisitos europeos. Sin embargo, estos requisitos no se imponen a los gobiernos nacionales. En lo que respecta a la unión monetaria, he argumentado que establece un marco para la consecución de relaciones laborales competitivas a nivel nacional, al mismo tiempo que hace parecer que estas políticas son dictadas por «Europa». Sin embargo, lo que dicta Europa se basa en las leyes, normas y reglamentos comunes y supranacionales que los Estados miembros acordaron, supervisan y revisan en el Consejo.

Permítame repetir los argumentos que planteo. Lo que Europa está integrando es el papel del Estado en el establecimiento del marco en el que se desarrolla la actividad económica y dentro del cual operan para lograr mercados laborales competitivos. Establece los medios de regulación de la economía del trabajo libre a nivel supranacional, más allá del control directo de sus Estados miembros, que sin embargo están vinculados en su política por los compromisos y requisitos, normas y reglamentos de las políticas supranacionales que ellos mismos establecen. Siguiendo con la idea del retroceso de los Estados, son los Estados miembros, individual y colectivamente, los que dotan al euro de una voluntad política y una conciencia. El fracaso de uno de ellos a la hora de comprometerse con el vínculo que les une repercute en la costura de la unión monetaria, con un efecto explosivo, como demostró la crisis del euro. Sin una solidaridad ejecutiva sostenida y concertada entre los Estados miembros, el euro es una moneda impotente. En la Unión Europea, los Estados miembros no solo compiten entre sí para obtener ventajas competitivas. También dependen unos de otros para sostener el marco supranacional a través del cual llevan a cabo sus actividades de gobierno, es decir, parafraseando a Hayek: la planificación de la competencia. Europa está gobernada por una unión de Estados miembros, cada uno de los cuales actúa como Estado ejecutivo del vínculo que los une. La cuestión crucial de la Unión Europea no es si disminuye la soberanía política. Se trata más bien del establecimiento de un marco supranacional en apoyo de una política de intervencionismo liberal por parte de sus Estados miembros federados, sin perjudicar los aspectos formales de los sistemas nacionales de democracia de masas.

J. A. Una última pregunta que no tiene tanto que ver con The Strong State and the Free Economy, sino más con la relación entre Marx y Foucault. En el número 3 de esta misma revista, en el año 2017, se realizó una entrevista a Antonio Negri a propósito

del diálogo que él establece entre ambos autores. En su caso, dicho diálogo está mediado por una lectura en clave spinozista que le lleva a privilegiar las nociones de biopolítica y biopoder. En su artículo, «Negative dialectics in miserable times: Notes on Adorno and social praxis», usted critica el uso de la noción de biopoder en referencia a cierto resto irreducible a la subsunción real de la sociedad bajo la lógica del capital. ¿Supone esa crítica descartar también el concepto foucaultiano de biopolítica? No parece ser un concepto muy presente en su vocabulario teórico. ¿Podría profundizar un poco en qué lectura hace del concepto de biopolítica de Foucault?

W. B. Por lo que puedo constatar, Foucault prácticamente dejó de utilizar el término biopolítica tras la publicación de *Historia de la sexualidad* en 1976. No me sorprende que Antonio Negri concibiera la biopolítica como el nuevo modo de poder soberano contemporáneo que da lugar a los nuevos sujetos revolucionarios de nuestro tiempo. Mi referencia a la biopolítica en ese artículo tenía un carácter polémico. El artículo examina la «base» de la práctica emancipadora en condiciones de subsunción real. El argumento rechazaba nociones como «instinto materialista» (Negt/Kluge) y otras formulaciones de este tipo, incluida la idea de Negri de un nuevo sujeto biopolítico revolucionario. Aquí está el mundo negativo y ahí están sus enterradores, las subjetividades revolucionarias. La misma historia de siempre con diferentes términos. Mientras tanto, los «nuevos» sujetos luchan por llenar su barriga en condiciones de precariedad laboral. La sociedad capitalista se fundamenta en lo corporal. Trata el trabajo vivo como un recurso humano, una personificación del tiempo de trabajo excedente. Y como no consiguió criar trabajadoras a imagen y semejanza de los robots, inventó robots para sustituir a las trabajadoras, produciendo poblaciones excedentes que son literalmente redundantes. No me refiero a su lucha por ganarse la vida como algo revolucionario; hacerlo equivaldría a una burla. Tampoco me refiero al tratamiento de los humanos como mero material como una biopolítica. Eso solo los identifica como material biológico vivo. ¿Y cuál es la contra-verdad de la biopolítica? ¿Es realmente también la producción de nuevos sujetos revolucionarios? ¿No es cierto que los productores de plusvalor desposeídos son realmente material humano desechable? Solo hay una realidad verdadera. Su verdad es una falsedad existente: es un mundo de cantidades económicas espectrales y de sacrificios humanos en el altar del dinero, así como de lucha por el acceso a los medios de vida por parte de los productores de plusvalor desposeídos. Pero una discusión más profunda de este punto sobre la verdad de la sociedad como una falsedad existente nos llevaría hacia Guy Debord y el «nuevo» marxismo con el que comenzamos la entrevista.

Traducción de Jorge del Arco