

Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri

*A dialogue between Marx and Foucault. Interview with
Antonio Negri*

Emmanuel Chamorro. Recientemente ha sido publicada en Polity Press Marx and Foucault, una obra que recoge un total de 16 textos elaborados por Antonio Negri en su mayoría en la última década (aunque algunos incluso datan de los años setenta). La primera pregunta es obvia, ¿por qué reflexionar en la actualidad acerca de la conexión Marx-Foucault, qué interés tiene para el análisis del mundo contemporáneo?

Antonio Negri. Durante cuarenta años he seguido y estudiado a Foucault y durante cuarenta años mi diálogo con Foucault ha estado atravesado por el trabajo realizado sobre Marx. Ya en los fabulosos 60 y 70, la lectura de Foucault se había convertido en un hábito casi sin darme cuenta. Pero enseguida entendí por qué lo estaba leyendo junto a Marx. Anteriormente había estado estudiando el historicismo alemán y tenía la convicción de que no se podía filosofar sino desde dentro de la historicidad del ser —y, al mismo tiempo, había operado una ruptura neta y un alejamiento decidido de cualquier tipo de propuesta teleológica, de filosofía de la historia, de origen más o menos hegeliano. ¿Es este el fundamento de mi inmediata simpatía por Foucault? ¿Y de la puesta en relación de su obra con la historicidad no teleológica, no historicista, de aquel Marx que, al mismo tiempo, de ese modo venía reconociendo en el ámbito del operaismo italiano? Creo que sí. Añado que, obviamente, entre ese Marx y ese Foucault había construido una relación y ejercido una influencia importante la crítica nietzscheana del hegelianismo (y en particular de la dialéctica hegeliana) llevada a cabo por Gilles Deleuze.

Quiero mostrar mi agradecimiento a Antonio Negri por su constante amabilidad y su disposición a contestar a nuestras preguntas incluso en unas circunstancias que no eran las mejores. Asimismo a Rodrigo Castro y Anxo Garrido por sus contribuciones en el diseño de esta entrevista y a Luca Sebastiani por su diligencia y buen hacer en la traducción. (Nota del entrevistador).

El interés que entonces me había llevado a la complicidad Foucault-Marx se mantiene hoy en día, y la considero eficaz para la lectura de la posmodernidad. Creo además que este entramado constituye un punto de anclaje a la hora de mantener una postura crítica frente a los nuevos naturalismos y las nuevas metafísicas de la identidad que lo atacan con propósitos reaccionarios.

E.C. Esta relación de Foucault con Marx ha sido tradicionalmente analizada como problemática. En parte esto se debe a que a lo largo de la década de 1970 en el interior de la reflexión foucaultiana se produce un paulatino alejamiento de las tesis de Marx y sobre todo del marxismo. Uno de los puntos de inflexión de esta separación se puede encontrar en la identificación —a mediados de los setenta— del poder como «el problema del siglo XX»¹, en contraposición a la miseria que habría sido el problema crucial en el siglo XIX. De este modo parecería que el análisis de las relaciones de poder en cierto sentido se independiza de la cuestión de la producción, la explotación y las clases sociales relegándolas a un segundo plano. Tras cuatro décadas de neoliberalismo, ¿podemos entender ese retorno a Marx que se plantea en la obra como una corrección del rumbo foucaultiano que parece en un momento determinado desvincular las relaciones de poder de las de producción?

A.N. Para contestar a esta pregunta quisiera primero observar que los marxistas ortodoxos —en los años 70 y 80— habían rechazado tajantemente a Foucault. En Italia —patria del *operaismo*— había que rechazar a Foucault para afiliarse (o volver a afiliarse) al PCI o para vivir en su órbita: lo atestiguan las vergonzosas reseñas de sus obras escritas entonces por filósofos y literatos, nada irrelevantes, como Massimo Cacciari y Alberto Asor Rosa. La ideología del PCI interpretaba entonces el poder en términos de «autonomía del político», en términos schmittianos. Es cierto que Foucault diferencia el problema del poder del tema de la emancipación (por ejemplo la emancipación de la miseria): ¿pero puede Foucault ser considerado un schmittiano? Indudablemente no. Poner la cuestión del poder en el centro de la escena suponía para él colocar bajo la lente de la crítica un poder socializado, difuso y ejercido mediante una pluralidad de micropoderes —que revelaban, en todas partes, «relaciones de poder». Gracias a esta concepción del poder, Foucault entronca con la renovación marxiana llevada a cabo por los operaistas italianos, que veían cómo poder y producción (de mercancías, de saberes, de afectos, etc.) se confrontaban, se confundían, se oponían dentro de un marco que, poco más tarde, llamaríamos «biopolítico». La reinención del marxismo por parte de los operaistas no se caracterizaba por el retorno a una burda concepción economicista del poder —por el contrario, al redescubrir el concepto de clase obrera como contrapuesto al de fuerza-trabajo y al subjetivarlo dentro de la misma relación de

1 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política». En *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 784-785.

trabajo, desarrollaban el marxismo en términos de «producción de subjetividad». No habría que esperar mucho para que Foucault también construyera esa doble figura del sujeto que le permitió realizar un gran avance en la definición del método historiográfico (y de las ciencias humanas) y de la ética (es decir, de la política). En fin, el tejido en el que en los años 70, en Italia se enhebraba el retorno a Marx, y en Francia surgía el foucaultianismo, era fundamentalmente homogéneo y muchos desarrollos de una y otra forma de la crítica desde entonces tenderían a solaparse.

E. C. Algunos autores han señalado que las críticas de Foucault a Marx se deben más a una voluntad de alejarse del marxismo que a una supuesta distancia teórica. En ese contexto —marcado por la Guerra Fría y la crítica a la URSS— Foucault llegó a decir que «hay que condenar todo lo que la tradición socialista ha producido en la historia»². Esto ha llevado a que la llamada por ti «derecha foucaultiana»³ se cargue de razones para situar al «último Foucault» cerca de posiciones liberales. Sin embargo, en mi opinión, una lectura atenta de los textos de finales de los 70 nos permite ver a un Foucault más preocupado por la «falta de imaginación política de la izquierda» que por alabar las supuestas innovaciones del neoliberalismo —ese «hombre nuevo» identificado en la figura «empresario de sí». No debemos olvidar —como a menudo hacen los intérpretes liberales— que Foucault se encuentra en esa encrucijada histórica en la que buena parte de las críticas de la izquierda más radical fueron tomadas como coartada por los gobiernos neoliberales para socavar los cimientos del Estado de bienestar. A pesar de las precauciones y con la distancia que da el paso de los años, ¿cómo podemos hoy releer esa crítica de Foucault al marxismo y al movimiento obrero?, ¿sigue siendo útil o resulta excesiva?

A. N. Estoy de acuerdo con lo que señalas sobre el uso que la «derecha foucaultiana» ha hecho de Foucault contra el marxismo. Diría que en parte estaba legitimada para ello, así como Foucault estaba legitimado para dirigirse contra un marxismo burdamente economicista y positivista —y sobre todo contra una suerte de cinismo brutal en la gestión del poder. Reconocido esto, no me parecen particularmente interesantes las sacrosantas críticas foucaultianas al marxismo dogmático —me interesa más trabajar sobre el uso intenso y extenso que Foucault hace de Marx. *Larvatus prodeus*⁴ puede ser la divisa que defina la actitud de Foucault respecto a Marx. Esa actitud se evidencia de manera decisiva al menos desde que el poder es definido como una relación y el sujeto es declarado, por un lado como producto del poder, y por el otro como productor de vida y potencia social; desde que

2 FOUCAULT, Michel. «La tortura es la razón», en *El poder, una bestia magnífica*. Madrid, Siglo XXI, 2012, 64.

3 NEGRI, Antonio. «Toni Negri interview in Le Monde». *Le Monde*, 3 de octubre de 2001. [Disponible en: <https://libcom.org/library/interview-le-monde-negri>]

4 Esta polisémica expresión latina, empleada por Descartes, se suele traducir como «enmascarado avance», «avance ocultándose».

al «Yo» se le superpone el «Nosotros» en lo que respecta a la definición de la resistencia de la potencia productiva contra el poder; y desde que la relación de poder se inclina de manera asimétrica en favor de la «excedencia» de la resistencia (es decir, de la producción de subjetividad).

E. C. En el prólogo de la obra advierte ya usted que ha alcanzado una «lectura madura de Foucault»⁵ y que ésta pivota alrededor de la noción de biopolítica. Este concepto vendría a tender puentes entre el análisis marxista de los procesos productivos y el foucaultiano de las relaciones de poder. El término que media entre ambos extremos es el de la subsunción real de la vida en el capital (un proceso del que ya Antonio Negri viene escribiendo hace décadas). ¿En qué consiste esta interpretación madura de Foucault? ¿Cómo podemos leer a Foucault bajo el signo de esa subsunción de la sociedad en el capital, cuando aparentemente su filosofía busca siempre parcialidades y nunca esquemas totalizadores?

A. N. Diría que Foucault, en su recorrido teórico ha tratado, en primer lugar, de reorganizar lo real, la multiplicidad que lo constituye, ordenándolo estructuralmente. Este fue el propósito de la filosofía francesa —en la línea de Canguilhem— después de la Segunda Guerra Mundial. Además, en la obra foucaultiana de los años 60, resuena con fuerza la influencia de la crítica frankfurtiana —cuya ambigua hegemonía durante aquellos años no debe ser minusvalorada. Pero posteriormente Foucault desarrolla una dinámica de ruptura de aquellas estructuras e identifica la relación antagónica como esquema interpretativo y como tejido del horizonte histórico. Si queremos encuadrar mejor lo que acontece en el contexto de la crítica materialista del mundo existente entre 1950 y 1970, podemos decir que la «subsunción real» es el «antes», o mejor dicho, la dimensión «epistémica» (diría Foucault) en la que se mueve la crítica durante los años de la segunda posguerra (era, como se solía decir, aquello que Frankfurt había categorizado). Incluso el operaismo, en sus comienzos, comparte esta perspectiva. El horizonte estructural y el de la «subsunción real» presentan analogías muy profundas: la toma de conciencia de que la mercantilización capitalista ha invadido el mundo de la vida. Pero la cuestión decisiva en el pensamiento de Foucault (y también en el del operaismo) aparece en el segundo momento, esto es, cuando se plantea el problema de cómo romper aquella jaula, de cómo valorar y cualificar movimientos y pluralidades en el interior de aquella totalidad «estructural» o «subsumida». Este es el segundo Foucault, el que dibuja «un mundo sin afuera»; el que, de acuerdo con Deleuze, asume el horizonte de inmanencia de manera absoluta pero, a diferencia de Deleuze, lo historiza. Es aquí donde el concepto de producción asume un papel central y la «producción de subjetividad» se

5 NEGRI, Antonio. *Marx and Foucault*. Cambridge, Polity Press, 2017, 11.

transforma en polo de resistencia y de construcción del horizonte «biopolítico» . Me gustaría a resaltar que el operaismo se ha renovado de manera simultánea a este movimiento crítico del postestructuralismo —atendiendo al *pathos* de aquel tiempo extraordinario que fueron los 60 y 70.

E. C. Uno de los textos que destaca en la obra es «On the method of political critique», un artículo escrito en 1978 y que brinda una recepción contemporánea de la obra de Michel Foucault. En él se presentan las ideas fundamentales de la analítica del poder foucaultiana y se señalan buena parte de sus límites, relacionados especialmente con la dificultad de abordar la cuestión de la resistencia y el cambio social. Cuando escribes ese texto eres consciente de que Foucault se encuentra en un impasse que, como hemos sabido luego, se resuelve a través de la noción de gubernamentalidad y la exploración de la cuestión ética y la subjetivación. A la luz de esos desarrollos, ¿cómo podemos abordar esta aparente incompatibilidad entre la analítica del poder (que sin duda señala hacia la pars destruens) y la subjetivación (pars construens)? ¿Qué ha cambiado y qué permanece de estas críticas en la «lectura madura» que realizas de la obra foucaultiana?

A. N. Es verdad que ya a mediados de los años 70 (como se evidencia en el artículo publicado en *Marx and Foucault*) había advertido claramente que Foucault se vería obligado a sobrepasar ese «antes» (como lo definía en la respuesta a la anterior pregunta), que leía en sus obras de aquellos años, para llegar al «después». Es lo que aconteció a finales de los '70, a través de las definiciones de lo «biopolítico» y de la «producción de subjetividad» .

Puedo aportar un recuerdo personal. En los años 1977-1978 tuve la oportunidad de intervenir indirectamente, a través de Guattari, en la polémica entre Deleuze y Foucault —polémica que se establece alrededor de los primeros experimentos emprendidos por Foucault sobre el «hacerse» de la subjetividad en la historia presente— en la que resonaban sin duda algunas influencias neoliberales. Esto era lo que Deleuze y Guattari denunciaban; sin embargo no entendían que dar este paso, por muy equivocado que pareciese, pudiera suponer una nueva manera de concebir el proceso político —como resistencia, desde abajo—, invistiendo la misma lucha de clase y aportándole ese dispositivo de subjetivación que la socialdemocracia había hecho todo lo posible por disolver y destruir. Esto es lo que yo planteaba, ya a aquellas alturas, ante los críticos de Foucault, intuyendo la necesidad lógica de que el pensamiento de Foucault se orientara hacia esa conclusión revolucionaria. Concluyendo, no hay incompatibilidad entre analítica del poder y subjetivación, siendo este un problema político por resolver. Foucault acercó la solución desde un punto de vista teórico. *Reliqua desiderantur.*

E. C. Otro de los textos en nuestra opinión fundamentales de la obra —«Marx after Foucault», de 2014— plantea el problema desde otra perspectiva: cómo de algún modo la categoría de subjetivación permite a Foucault salir del callejón sin salida al que le conducían «el culto estructuralista al objeto y fascinación espiritualista por el sujeto»⁶. Sin embargo, profundizando en la cuestión de las técnicas de sí, llama la atención la ausencia de referencias a ese momento en que Foucault cargado con las armas teóricas de la subjetivación y la gubernamentalidad se enfrenta por única vez en toda su vida de modo directo y sistemático a los problemas contemporáneos. Nos referimos al curso de 1979 Nacimiento de la biopolítica, en el que el filósofo francés analiza la tecnología de gobierno neoliberal y sus técnicas concretas de subjetivación. La publicación de este polémico curso es reciente pero ya en Imperio⁷ se hacía referencia a él. ¿A qué se debe la ausencia de referencias a este curso? ¿No crees que modelos como el del «empresario de sí» pueden ayudar a comprender las estrategias de subjetivación neoliberales o, en el lenguaje de la multitud, las formas de corrupción del común?

A. N. Me preguntas por qué en mi obra faltan referencias específicas a los textos de Foucault sobre la biopolítica aparecidos a finales de los años 70. ¿Por qué faltan referencias a esos textos que confirmaban mi previsión, elaborada en años anteriores, sobre el desarrollo del pensamiento de Foucault? No creo que esta afirmación proceda en términos generales. En efecto, leí esos cursos del Collège y los aporté al debate sobre la relación Marx-Foucault —más aún estando estos influidos por esa historiografía marxista (de Lucien Febvre y Boris Porschnev, en primer lugar) a la que mi obra también se había dedicado. Pero es posible que tengas razón al formularme esta pregunta, porque yo también percibo ese vacío. Y la explicación es banal. Durante esos años estaba en la cárcel, aislado de todo y todos, y evidentemente no estaba al tanto de la evolución del pensamiento de Foucault. Sin embargo en aquellos años, y en aquellas condiciones, trabajé sobre Spinoza, sobre una cuestión análoga: ¿cómo puede ser subjetivada la ética dentro del absoluto ontológico? ¿No es este el mismo problema de la ruptura y del desarrollo de la estructura? Lo importante para mí era, por un lado, devolver el problema político a la crítica de la metafísica y, por tanto, mostrar la metafísica como contexto del pensamiento político; y, por otro lado, explicar cómo en el absoluto ontológico pueden darse singularidades plurales en movimiento y cómo este movimiento propone una excedencia de ser y una potencia constituyente. Cuando, en los 90, regresé al debate político, esos temas foucaultianos de finales de los 70 se volvieron fundamentales para mí. Y evidentemente lo son en *Imperio* y alrededores.

6 NEGRI, Antonio. *Marx and Foucault*, 197.

7 NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2002, 38 (nota 2). Los autores remiten en esta nota al resumen del mencionado curso, publicado en 1994: «Naissance de la biopolitique», *Dits et écrits*, vol. 3, pp. 818-825.

E. C. Por otro lado nos queremos interesar por un tercer autor que ocupa un lugar privilegiado en este diálogo entre Marx y Foucault. Se trata de Guilles Deleuze. La influencia de la lectura deleuziana de Foucault se ha hecho patente en toda tu obra desde muy temprano y su tematización del paso de la disciplina a las sociedades de control es un elemento crucial para comprender la trilogía Imperio-Multitud-Commonwealth y la profundidad política de la noción de postfordismo. En este sentido, ¿qué papel juega Deleuze en el diálogo Marx-Foucault?

A. N. Continuando la reflexión anterior, con total probabilidad es el *Foucault* de Deleuze el que ha contribuido a mi adhesión a esas temáticas, más de lo que había sido capaz anteriormente. El discurso sobre «disciplina y control» se ha convertido ahora en central para el análisis de las transformaciones del poder —pero sobre todo se ha vuelto fundamental, para mí, ese análisis foucaultiano del poder y del sujeto que, spinozianamente, pude vincular con mi larga tradición teórica mediante la relación dual entre «poder» y «potencia». Estos temas resultaron poco a poco centrales en mi discusión con Michael Hardt y en nuestra filosofía política. Nótese, en particular, que en *Assembly* el tema de la subjetivación es retomado ampliamente, y es empujado a asumir «funciones empresariales» en el desarrollo del concepto de multitud. Se entiende que aquí, este propósito lleva implícito —al igual que en Foucault— el esfuerzo por liberar el concepto de «empresa» de cualquier acento individualista y neoliberal. Y este esfuerzo también es algo que, para mí, implica el redescubrimiento de trabajos anteriores. De hecho, en mi trabajo sociológico de los años 80 y 90, durante el exilio francés, había intentado fijar el concepto de «empresario político» como correlato de las experiencias de «laboratorios territoriales» y/o de «cuencas de trabajo inmaterial» que venía describiendo en la primera fase del desarrollo «posfordista». Todo esto para decir que, lo que Foucault puso de relieve, estaba en el ambiente e incluso humildes investigadores —tal como éramos mis compañeros en política y en sociología y yo— podían intuir y saborear autónomamente esos conceptos y esos temas que son de Foucault. De un Foucault «mimo» de una época —como el Deleuze de ¿Qué es la filosofía? quiere que sea el filósofo.

E. C. Cambiando el registro, queremos terminar la entrevista con dos preguntas acerca de la coyuntura política. En buena parte del planeta hemos vivido en el siglo XXI un ciclo de contestación a la globalización capitalista marcado por la inmanencia, la horizontalidad y el rechazo de las instituciones estatales y representativas. Sin embargo en los últimos años podría parecer que las estrategias de oposición al neoliberalismo están cambiando, abriendo la posibilidad de un «momento leninista» en el que se pasaría de la construcción de movimiento a la pelea por el poder del Estado. Esta tensión entre lo horizontal y lo vertical se puede entender también como un conflicto

entre el modelo «populista» y el de la «inmanencia». ¿Crees que es posible articular esos dos momentos —y, por tanto, esos dos modelos— o responden a estrategias excluyentes?

A. N. Siento contradecirte, pero no definiría bajo ningún concepto el momento «populista» como un momento «leninista». No creo que sea posible articular el modelo «populista» y el de la «inmanencia» (pues considero el leninismo una teoría de la inmanencia). Creo que los intentos por articular horizontalidad y verticalidad del proceso político deben ejercerse, en todo caso, bajo la hegemonía de la horizontalidad, de la multitud y de su expresión en tanto que potencia constituyente. Y no me parece que los intentos por articular lo «horizontal» y lo «vertical» (en las experiencias del ciclo posterior a 2011) hayan conseguido resultados definitivamente positivos. Sin recordar lo que aconteció en los países árabes, no creo que las experiencias desarrolladas en España (por ejemplo) o en los Estados Unidos (por ejemplo) sean resolutivas. El populismo de *Podemos* ha vaciado la potencia del 15M dentro de una estructura partidista relativamente incapaz de romper la jaula constitucional neoliberal y el juego cínico de la gestión soberana del poder. La experiencia alrededor de Sanders en Estados Unidos es más abierta —más abierta porque, hasta el momento, aún confía en los movimientos multitudinarios de base. La cuestión es que, tal como Hardt y yo argumentamos en *Assembly*, la línea de la «inmanencia» no puede ser desarrollada si no se sale del «vacío» que todo discurso «populista» antepone a la construcción de «su» pueblo —y si no se descubre e institucionaliza, en cambio, lo que la inmanencia contiene, su insuprimible potencia.

E. C. Si algo marca esta transformación teórica y define la propuesta populista es la renuncia al análisis en términos de clase. Reintroduciendo en cierto modo al Foucault genealogista del discurso en el linguistic turn, los teóricos del populismo renuncian a la piedra de toque del análisis marxista: la centralidad del modo de producción en la construcción de lo social. Sin embargo los movimientos populistas de izquierdas han reconstruido en buena medida el análisis de clase librándolo de sus ropajes tradicionales y presentándolo como una lucha arriba-abajo. Estos cambios nos obligan a preguntarnos si lo social es algo tan voluble como plantean Laclau o Mouffe o queda algo de aquella determinación marxista que nos permite analizar la realidad en términos de contradicciones emanadas del sistema productivo. En este sentido el concepto de multitud se ve directamente interpelado por las nuevas realidades, ¿cree que el paso de la primavera de 2011 al momento leninista permite seguir pensando la estrategia de transformación política en términos de inmanencia y multitud?

A. N. He vivido la experiencia del Partido Comunista Italiano, en la que Laclau y Mouffe se reconocen a menudo. Y en la que, sobre todo, encuentran un ejemplo

de fuerte aproximación a la síntesis de horizontalidad y verticalidad política. Les puedo asegurar que este equilibrio existió solo mientras el contrapoder obrero siguió vivo en el PCI, sostenido por el mito soviético y por la experiencia de la resistencia armada. Derrotadas estas potencias, la «trascendencia» política triunfó y en aquel partido no quedó nada de ese método marxista que permite analizar la realidad en los términos de las contradicciones expresadas por el sistema productivo. Ahora bien, creo que una estrategia de la multitud podrá desarrollarse solo si construimos instituciones de contrapoder, esto es, instituciones no soberanas y no propietarias, que se apoderen y gestionen los bienes comunes, que creen subjetivación y organicen aquel «modo de producción» que muestra características sociales y políticas cada vez más intensas: el modo de producción del común. Hay inmanencia sólo cuando se es capaz de expropiar a los expropiadores, o sea de eliminar la trascendencia de la expropiación. Estas son las cuestiones que desarrollamos en *Assembly*.

Y para terminar, me permito retomar una pequeña observación sobre el «leninismo». Por «leninismo» entiendo exactamente lo contrario del populismo, porque este no rellena un «vacío», sino que da la palabra a lo «pleno» de la multitud, dice «no a la guerra» y desea la «extinción del Estado», dice no a la «nación» y sí a la lucha de clases, decide dar inmediatamente la tierra a los campesinos y autonomía de expresión y dirección a los obreros industriales —y hoy a los trabajadores cognitivos— y a nadie la propiedad y a todos el uso del común, y no menos importante el poder político a los soviets y, con ello, la responsabilidad y el mando sobre el desarrollo de las tecnologías, etc. No sé qué puede tener esto que ver con el populismo: el populismo es una teoría monárquica, el leninismo es la teoría de la «democracia absoluta» .

Traducción del italiano: Luca Sebastiani