

Biopolítica, totalitarismo y globalización

Antonio Campillo*

RESUMEN

Tras el fin de la Guerra Fría, han proliferado las obras que se sirven de los estudios de Michel Foucault y de Hannah Arendt para poner en relación los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización. Primero fueron los filósofos húngaros Ágnes Heller y Ferenc Fehér, y luego varios filósofos italianos que han tenido amplio eco: Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, etc. En esta ponencia, cuestiono el uso que todos estos autores han hecho de esos tres conceptos, propongo una relectura más atenta de los vínculos entre Foucault y de Arendt, y esbozo una nueva ontología histórico-política para comprender nuestro propio presente.

Palabras clave: Biopolítica, totalitarismo, globalización, democracia, Foucault, Arendt.

ABSTRACT

After the end of the Cold War, philosophical works that use Michel Foucault and Hannah Arendt's studies to link the concepts of biopolitics, totalitarianism and globalization have proliferated. The Hungarian philosophers Ágnes Heller and Ferenc Fehér were the first ones, but later several Italian philosophers have aroused great interest: Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, etc. In this paper, I first discuss the use of these three concepts that has been made by the authors mentioned; secondly, I propose a more considerate reinterpretation of the links between Foucault and Arendt; and, finally, I outline a new historical-political ontology to comprehend our present time.

Key words: Biopolitics, totalitarianism, globalization, democracy, Foucault, Arendt.

I

Desde Marx y Nietzsche hasta Arendt y Foucault, una cierta tradición de la filosofía contemporánea ha cuestionado el viejo dualismo greco-cristiano entre lo eterno y lo temporal (o, en términos kantianos, entre lo trascendental y lo empírico), ha renunciado al sueño platónico-agustiniano-hegeliano de acceder al saber absoluto (y, por tanto, al supremo poder de legislar en todos los campos de la experiencia humana), y ha comenzado a asumir que su tarea consiste más bien en comprender y problematizar críticamente la propia época, es decir, el contingente horizonte histórico-político en el que se inscribe la propia experiencia vivida.

Esta nueva tarea exige una nueva relación con los conceptos. Porque los conceptos (que, como dice Deleuze, son la materia prima de la filosofía) ya no pueden ser entendidos a la manera platónica, como copias sensibles de realidades eternas, sino más bien a la manera nominalista, como términos lingüísticos universales e intemporales de los que nos servimos convencionalmente para nombrar seres y sucesos que son siempre singulares y cambiantes. Esta insalvable distancia entre la universalidad de los conceptos y la singularidad de los acontecimientos es el origen de todos los dualismos teológico-políticos. Para no recaer de nuevo en ellos, es preciso mantener un constante ejercicio de autocrítica y una confrontación metódica entre la reflexión filosófica y la investigación histórica. Si hay algo que une a Marx y Nietzsche con Arendt y Foucault, es este movimiento de ida y vuelta entre la filosofía y la historia. En su réplica a Eric Voegelin sobre *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt escribe:

*Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, 30100, Murcia (España) - <http://webs.um.es/campillo>

Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (normalmente sólo como palabras “cultas” con que agredir al adversario), ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado (...) Este tipo de confusión -en que todo lo distinto desaparece, y todo lo nuevo y lo que conmociona no es que sea explicado sino que es expulsado explicativamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano- se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas.¹

En su resumen del curso *Nacimiento de la biopolítica*, y en otros muchos lugares, Foucault se declara “nominalista”. Como Paul Veyne, considera que los “universales históricos” (Estado, capitalismo, liberalismo, biopolítica, etc.) no responden a esencias intemporales ni a etapas evolutivas de la Historia Universal, sino que son meros instrumentos conceptuales y, por tanto, han de ser utilizados con toda clase de cautelas críticas, puesto que con ellos nombramos series de acontecimientos que son siempre singulares y cambiantes, localizadas en el espacio y en el tiempo, e irreducibles a toda teleología.²

He comenzado citando a Arendt y a Foucault porque quiero cuestionar el uso inflacionario y poco riguroso que en los últimos años se viene haciendo de dos conceptos utilizados por estos dos autores (el de totalitarismo y el de biopolítica, respectivamente), y de un tercer concepto que se ha difundido más recientemente, tras la caída del muro de Berlín (cuyo vigésimo aniversario, por cierto, se cumple el próximo 9 de noviembre): el concepto de globalización. Lo que quiero cuestionar aquí es el tipo de relación que se ha establecido entre estos tres conceptos a partir de una comparación generalmente poco rigurosa entre las obras de Arendt y de Foucault, primero por parte de los filósofos de origen húngaro Ágnes Heller y Ferenc Fehér, y luego por parte de varios filósofos italianos que han tenido bastante eco en los últimos años: Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, etc.³

En respuesta a estos autores, propondré una relectura más atenta de los vínculos entre Foucault y Arendt, y esbozaré también las bases de una nueva ontología histórico-política que nos permita comprender los retos éticos y políticos del presente.

II

Tras el final de la Guerra Fría, el pensamiento político contemporáneo se ha visto transformado por la puesta en circulación de tres conceptos diferentes, o, más exactamente, por la puesta en conexión de tres conceptos que eran ya conocidos desde hace tiempo, pero que se habían desarrollado de forma relativamente separada: me refiero a los ya citados conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización.

Para empezar, conviene tener en cuenta que cada uno de ellos tiene su propia historia, una historia que no comienza en modo alguno hace veinte años, ni está asociada sólo con el final de la Guerra Fría, sino que es bastante más larga y compleja.

¹ H. Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin” (en *The Review of Politics*, enero de 1953), recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 490.

² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, ed. de M. Senellart, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2009, p. 312; P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

³ Timothy Brennan los ha denominado los “nuevos italianos” y ha criticado el carácter antipolítico de sus tesis en *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*, New York, Columbia University Press, 2006.

El término “biopolítica” tiene su origen en los primeros años del siglo XX, en el contexto de las concepciones racistas e imperialistas del Estado-nación.⁴ Pero su difusión actual se debe a Michel Foucault, que lo retoma en la segunda mitad de los años setenta, para nombrar una mutación histórico-política de largo alcance que se habría iniciado en el Occidente moderno durante los siglos XVIII y XIX, junto con el capitalismo industrial y la “gubernamentalidad liberal”: el paso del “derecho de muerte” al “poder sobre la vida”.⁵

El concepto foucaultiano de biopolítica difiere de las teorías biopolíticas precedentes en un aspecto crucial: para Foucault, la “vida” no es una realidad natural originaria e inalterable a cuyas exigencias deba subordinarse inexorablemente la política, como han coincidido en defender tanto el iusnaturalismo como el darwinismo social, sino que, por el contrario, toda forma de vida, y en particular la vida humana, se encuentra sujeta a muy diversos procesos de modelación técnica y social. El cuerpo humano, lejos de ser una invariante histórica, se encuentra historizado desde el nacimiento hasta la muerte, atravesado y modelado de pies a cabeza por toda clase de prácticas, hábitos, luchas y resistencias. El cuerpo viviente es el nudo de intersección en el que se cruzan todas las relaciones sociales y al que se dirigen todas las modalidades de gobierno de la acción humana.⁶

En esta indisociable interacción entre el cuerpo y la historia, entre la vida y la política, que es constitutiva de la historia humana en cuanto “biohistoria”, la modernidad europea inaugura un nuevo régimen de poder-saber, al que Foucault denomina “biopoder” o “biopolítica”. ¿Por qué se produce esta ruptura, este “umbral de modernidad biológica”, que hace emerger la biopolítica como una nueva tecnología de poder o de gobierno? Esto tiene que ver con un doble fenómeno, que hace posible la formación conjunta del capitalismo y del Estado modernos: la acumulación paralela de bienes y de hombres. La biopolítica fue “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” porque hizo posible “un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”.⁷ La biopolítica es la bisagra que permite el ajuste mutuo entre el poder político territorializado de los modernos Estados soberanos y el poder económico desterritorializado del moderno capitalismo mundial. Por eso, el nacimiento de la biopolítica está ligado a la génesis de la “gubernamentalidad liberal” en los siglos XVIII y XIX. De hecho, el curso *Nacimiento de la biopolítica*, a pesar de su título, está centrado en la genealogía de la gubernamentalidad liberal (gestada en la segunda mitad del siglo XVIII) y de la gubernamentalidad neoliberal (gestada en el segundo tercio del siglo XX).

Esta “historia de la gubernamentalidad” esbozada por Foucault ha sido proseguida en las dos últimas décadas por diversos investigadores vinculados a las ciencias sociales. Es el caso de la *History of the Present Research Network*, creada por los británicos Nikolas Rose, Andrew Barry, Vikki Bell, Thomas Osborne y Grahame Thompson, y en la que también han participado el australiano Mitchell Dean y el estadounidense Paul Rabinow.⁸ Y es también el

⁴ R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 27-41. Esposito distingue tres concepciones de la biopolítica que son previas a los estudios de Foucault: la “organicista”, dominante en la cultura germánica de entreguerras; la “antropológica”, que se desarrolla en Francia durante los años sesenta; y la “naturalista”, que surge en el mundo anglosajón durante los años setenta y llega hasta hoy.

⁵ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, ed. de M. Bertani y A. Fontana, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2003, Clase del 17 de marzo de 1979, pp. 205-225; *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, capítulo V: “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, pp. 161-194; *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2008; *Nacimiento de la biopolítica*, o.c.

⁶ M. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Valencia, Pre-textos, 1988, pp. 45-46.

⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, o.c., p. 171.

⁸ G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: studies in governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester, 1991; A. Barry, Th. Osborne y N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996; M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, London, Sage Pub., 1999; M. Dean y B. Hindess (eds.), *Governing Australia. Studies in Contemporary Rationalities of Government*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998;

caso de los estudios históricos realizados por varios investigadores españoles, entre los que destaca Francisco Vázquez García.⁹ Pero el término biopolítica, como ya he dicho, ha tenido también un uso inflacionario por parte de varios autores de los que hablaré más adelante.¹⁰

El término “totalitarismo” surge en los años veinte y treinta del siglo XX, primero en Italia y luego en otros países europeos, para nombrar tanto la novedad histórica como las afinidades estructurales entre diferentes regímenes políticos que estaban instaurándose en esos años (el fascismo italiano, el nazismo alemán, el estalinismo soviético, el franquismo español, etc.), y será utilizado tanto por los críticos como por los defensores de estos nuevos tipos de Estado.¹¹ En los años cuarenta, se publican los primeros estudios sobre sus peculiaridades jurídico-políticas, que desde diferentes perspectivas coinciden en cuestionar la continuidad entre el Estado de derecho y el Estado totalitario, y subrayan la radical novedad de este último. En esos mismos años, este nuevo fenómeno político y el nuevo concepto que lo nombra comienzan a ser utilizados para realizar un diagnóstico del destino de la modernidad e incluso de toda la tradición occidental, un destino que será juzgado con muy diversos criterios: consumación del nihilismo inmanentista e historicista (Eric Voegelin y Leo Strauss), final de la metafísica de la presencia (Martin Heidegger y Emmanuel Levinas), secularización de la teología de la historia (Karl Löwith), triunfo de la razón instrumental (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), apoteosis del utopismo estatalista (Karl Popper y Friedrich von Hayek). En cualquier caso, el totalitarismo obliga a repensar la historia de Occidente más allá de la autocomprensión evolutiva y eurocéntrica que había prevalecido desde la Ilustración.

A partir de los años cincuenta y sesenta, en el nuevo contexto de la Guerra Fría, el término es retomado a un lado y al otro del llamado “telón de acero”, pero también entonces es utilizado con fines muy diversos: para distinguir entre totalitarismo, autoritarismo y democracia, con el fin de defender el “Occidente libre” frente a la amenaza del comunismo, a pesar de que en el bloque occidental hubiera muchos regímenes “autoritarios” (como la España de Franco); para dar voz a la “disidencia” interna frente a los regímenes comunistas del Este de Europa; para rastrear la semilla totalitaria en el seno de la propia democracia desde la Revolución francesa (Jacob Talmon y François Furet); para repensar como una tarea siempre inconclusa la “invención democrática”, frente al riesgo siempre posible de su inversión totalitaria (Claude Léfort, Cornelius Castoriadis y Marcel Gauchet); o, en fin, para reivindicar otro concepto de lo político, más allá del Estado-nación soberano, el imperialismo colonial, el economicismo en su doble versión liberal y marxista, el totalitarismo en su doble versión nazi y soviética, y la terrible amenaza de las armas nucleares (Hannah Arendt).

Los orígenes del totalitarismo es una obra de referencia fundamental, a pesar de las muchas críticas que recibió desde el primer momento.¹² En esta obra, Arendt logra reunir,

N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999; N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, New Jersey, Princeton U.P., 2007. Francisco Vázquez ha hecho un balance global de las obras de estos autores en *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa, 2005, pp. 159-226.

⁹ F. Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009. Véase también F. Vázquez García y A. Moreno Mengíbar, *Sexo y razón. Genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997.

¹⁰ Sobre los diversos usos de este término, véase J. Ugarte Pérez, “Biopolítica. Un análisis de la cuestión”, en *Claves de razón práctica*, n° 166, octubre 2006, pp. 76-82, y J. Ugarte Pérez (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005. Véase también *Biopolitique et Biopouvoir*, n° monográfico de *Multitudes*, 1, 2000 (con artículos de Peter Sloderdijk, Antonio Negri, Michael Hardt, Jacques Rancière y Bruno Latour, entre otros), y *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*, n° monográfico de *Cités*, 2, 2000 (con artículos de Yves Michaud, Yves Charles Zarka y Francesco Paolo Adorno, entre otros).

¹¹ Para la historia del término “totalitarismo”, es imprescindible el estudio de Simona Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.

¹² H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974 (reed. en Madrid, Alianza, 1981). Para una historia de la recepción de la obra de Arendt en la segunda mitad del siglo XX, véase S. Forti, *Vida del espíritu y*

combinar y desarrollar lo mejor de los análisis precedentes: por un lado, la tesis de que el Estado totalitario se formó a partir de ideologías muy diferentes e incluso contrapuestas entre sí, como la ideología nazi de la lucha de razas y la ideología comunista de la lucha de clases, porque lo decisivo no era su contenido teórico sino su función totalizadora; por otro lado, la tesis de su radical novedad y singularidad histórica, que no pueden ser eliminadas mediante explicaciones causales de carácter positivista o mediante milenarias teleologías que guiarían fatalmente el destino de Occidente; por último, la tesis de que este nuevo fenómeno histórico-político obliga a repensar todas las categorías filosóficas de la tradición occidental, y en particular el concepto político de soberanía y el concepto histórico de progreso.

La historia del término “globalización” es más difícil de precisar. Por un lado, su difusión ha sido más reciente y más amplia que la de los otros dos términos, hasta el punto de que se ha convertido en el concepto político dominante y en el eje de todos los grandes debates histórico-políticos tras el final de la Guerra Fría.¹³ Por otro lado, su historia se remonta a los orígenes del Occidente moderno, y en concreto al proceso de expansión mundial de las potencias euro-atlánticas que se inicia en 1492 y que da lugar al capitalismo moderno como primera sociedad mundial de la historia.¹⁴ Esta doble genealogía explica las dos grandes interpretaciones de este término: para unos, se trata de un término engañoso con fines ideológicos, pues no nombra una sociedad radicalmente nueva, sino que más bien disfraza lo que es una etapa más del proceso de expansión geográfica, transformación tecno-económica y hegemonía político-cultural del capitalismo moderno, en este caso bajo el poder imperial de Estados Unidos; para otros, en cambio, si el término se ha impuesto de forma tan rápida y tan generalizada, es porque nombra la irrupción de un nuevo tipo histórico de sociedad, que habría surgido en las últimas décadas del siglo XX, que estaría poniendo en cuestión la hegemonía del Occidente moderno y que supondría la transformación radical de todas las estructuras sociales y mentales precedentes, tanto tradicionales como modernas.

Sea una etapa más del capitalismo moderno o el inicio de una época postmoderna, los autores difieren a la hora de precisar las fechas y los factores de este cambio histórico: unos se remontan a 1945 y consideran determinantes los factores político-militares, como la crisis de la hegemonía europea y el ascenso de Estados Unidos y la Unión Soviética como nuevas potencias mundiales, el inicio de la Guerra Fría y de la carrera armamentista basada en el equilibrio del terror nuclear, la creación de la ONU y de otros organismos internacionales, la descolonización de las últimas colonias europeas, etc.; otros apuntan a los años setenta y destacan los factores tecno-económicos, como la crisis del petróleo, el final del patrón-oro, la doble revolución de las infotecnologías y las biotecnologías, la expansión del capitalismo financiero y especulativo, el triunfo del neoliberalismo, el cambio climático, las nuevas migraciones internacionales, etc.; y otros, en fin, consideran decisivo el final de la Guerra Fría y subrayan la formación paulatina de una sociedad civil mundial, que está tejiendo redes de

tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2001 cap. I, "La reconstrucción de una difusión", pp. 17-52.

¹³ U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998; D. Held y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2003; D. Zolo, *Globalización. Un mapa de los problemas*, Bilbao, Mensajero, 2006. El mejor estudio de conjunto sobre la sociedad global sigue siendo el de M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1997-98, 3ª ed. 2005-06.

¹⁴ M. Albrow, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996; A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000; A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001, y *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008; R. Robertson, *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*, Madrid, Alianza, 2005; G. Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007; P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007.

interdependencia en todos los campos sociales (político, económico y cultural), que es cada vez más consciente del carácter global de los riesgos que afectan a toda la humanidad, y que por ello mismo está promoviendo y reclamando nuevas formas de convivencia cosmopolita.

III

Estos tres conceptos tienen su propia historia y aluden a fenómenos histórico-políticos muy diferentes, pero convergen y se entrecruzan en un punto que les es común: la puesta en cuestión del Estado-nación soberano, liberal y democrático, como forma canónica de la comunidad política y como fuerza impulsora del proceso de modernización y expansión mundial de Occidente. Tendríamos, pues, un triángulo en cuyo centro se situaría el Estado-nación soberano, como concepto y como realidad histórico-política, y en cuyos extremos se situarían esos otros tres conceptos y esas otras tres realidades que por razones muy diferentes parecen venir a problematizarlo: la biopolítica, el totalitarismo y la globalización.

A partir de este triángulo, podríamos situar los debates y las posiciones teóricas más relevantes del pensamiento político contemporáneo. Habría que tener en cuenta, por un lado, la relación radial del Estado-nación con cada uno de los tres conceptos que vienen a problematizarlo; y, por otro lado, la relación lateral entre esos tres conceptos que en principio son heterogéneos entre sí, pero que coinciden en cuestionar la tradición dominante del pensamiento político moderno, centrada en el Estado-nación soberano, liberal y democrático.

Algunos autores han puesto en relación estos cuatro conceptos a partir de una oposición binaria claramente polémica. Es el caso de Ágnes Heller y Ferenc Fehér. Estos dos autores publicaron en 1994 un ensayo titulado *Biopolítica*, pero le dieron a este término un uso que se alejaba e incluso se oponía al que Foucault le había dado.¹⁵ La biopolítica no es ya una tecnología de gobierno inventada por el Occidente moderno en el contexto de la nueva gubernamentalidad liberal, sino más bien una respuesta “radical” al fracaso de las promesas emancipatorias de la modernidad. Una respuesta que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XX, pues Heller y Fehér la describen como la “rebelión del Cuerpo” frente a la dominación de “lo espiritual”, y la identifican con el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, las luchas de las minorías raciales y las políticas de salud pública de los Estados de bienestar.

El análisis de estos autores no se apoya en la investigación histórica, sino en la oposición abstracta entre dos pares de conceptos: por un lado, la polaridad entre “lo espiritual” y “lo corpóreo”, con la que explican el “péndulo de la modernidad”, la irrupción de la “postmodernidad” y la consiguiente tensión entre la democracia liberal y los “movimientos biopolíticos”; por otro lado, la polaridad entre “libertad” y “vida”, con la que denuncian las contradicciones y peligros de esos movimientos biopolíticos, cuyo primer precedente habría sido el nazismo. Por debajo de esta doble polaridad, late una tercera y más decisiva, aunque no formulada explícitamente: la que contrapone totalitarismo y modernidad, identificada esta última con la racionalidad ilustrada y la democracia liberal. También aquí, los autores usan el término totalitarismo en un sentido diferente al de Arendt, a pesar de citarla, puesto que para ella el totalitarismo no es lo contrario de la modernidad, sino una de sus posibilidades más extremas.¹⁶ Dados estos presupuestos, no es extraño que los autores dediquen lo esencial de su ensayo a denunciar el parentesco entre la biopolítica y el totalitarismo, pues ambos

¹⁵ Á. Heller y F. Fehér, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995. Para una crítica más detallada de este libro, véase A. Campillo, “Biopolítica y modernidad”, en *Dáimon. Revista de Filosofía*, 17, julio-diciembre 1998, 167-175. Véase también Á. Rivero, *Ética, democracia y socialismo: una aproximación a la racionalidad práctica en Ágnes Heller*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998; Á. Prior, *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia, 2002, y John Grumley, *Ágnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London, Pluto Press, 2004.

¹⁶ Esta tesis ha sido desarrollada por Z. Bauman en *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

fenómenos coincidirían en impugnar la autocomprensión de la modernidad elaborada por la tradición ilustrada y liberal. En resumen, Heller y Féher ponen en juego una dicotomía que es claramente deudora de la Guerra Fría: reinterpretan la biopolítica foucaultiana en el marco de la oposición polémica entre liberalismo y totalitarismo, y pretenden defender la democracia liberal frente a la “tentación totalitaria” de los nuevos movimientos “biopolíticos”.

Roberto Esposito propone una dicotomía diferente e incluso opuesta a la de Heller y Féher.¹⁷ Él no habla sólo de dos conceptos sino de dos “paradigmas” que serían “radicalmente diferentes” y que estarían “destinados a excluirse recíprocamente”. El paradigma del totalitarismo (en el que incluye a autores tan diversos como Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon, François Furet, Claude Léfort y Marcel Gauchet, y en el que también podría haber agregado a Heller y Féher) se caracterizaría por una filosofía teleológica de la historia y por una contraposición dicotómica entre el totalitarismo (un concepto con el que se pretende identificar nazismo y comunismo, a pesar de sus profundas diferencias) y la democracia (un concepto que es también identificado con el liberalismo, a pesar de que no son asimilables entre sí). Según este paradigma, la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna, habría sido la historia del avance creciente e irreversible de la democracia; aunque este avance se haya visto temporalmente interrumpido por el nazismo alemán y por el comunismo soviético, ambos han sido finalmente derrotados y superados por la democracia.

En cambio, el paradigma de la biopolítica, que Esposito identifica con Nietzsche y con Foucault, no impondría a la historia una determinada filosofía, sino que se dejaría guiar por la lógica filosófica inmanente a los propios acontecimientos históricos. Estos no siguen una secuencia lineal ni pertenecen únicamente a un campo privilegiado, como sería el de la política en su sentido tradicional, sino que están expuestos al entrecruzamiento entre procesos históricos heterogéneos, como sucedió con el encuentro inesperado y decisivo entre los fenómenos de la vida y los de la política. Sin embargo, Esposito pone en juego una nueva contraposición dicotómica: por un lado, el ya caduco marco del Estado-nación soberano, en el que habría que incluir a la democracia y al comunismo; por otro lado, el nuevo marco de la biopolítica, que surge con el liberalismo, sufre una inversión tanatopolítica con el nazismo, y en las últimas décadas se habría convertido en el horizonte histórico-político que permitiría explicar los fenómenos más diversos (biotecnologías, conflictos étnicos, terrorismo islámico, etc.), de modo que cabría subsumir el concepto de globalización en el de biopolítica.

Esta nueva contraposición deja muchas cosas sin explicar. En primer lugar, si el igualitarismo comunista es heredero de la tradición democrática moderna, ¿cómo explicar su deriva totalitaria y genocida?; y, sobre todo, ¿por qué minimizarla, por qué asemejarla a la democracia y oponerla al nazismo, a pesar de que causó más muertes, duró más tiempo y se extendió a más países que el Tercer Reich? En segundo lugar, si el racismo nazi es completamente extraño a esa misma tradición moderna, ¿cómo explicar su aparición?; y si recurrimos al concepto de autoinmunización, como hace Esposito, para explicar la inversión radical de la biopolítica liberal en la tanatopolítica nazi, esa misma inversión ¿no pone al descubierto que el racismo de los nazis se inscribe también en determinadas líneas de la tradición moderna, como la jerarquía eurocéntrica de las razas, el imperialismo colonial, la teoría de la degeneración racial, la práctica de la eugenesia, etc., según habían señalado ya Arendt y Foucault? En tercer lugar, ¿por qué establecer una contraposición tan extrema entre Arendt y Foucault, cuando son tantas las afinidades teóricas entre ambos, no sólo en su

¹⁷ R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, y “Totalitarismo o biopolítica: una interpretación filosófica del siglo XX”, en R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 173-188. Véase también el monográfico de *Diacritics*, “Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito”, ed. de T. Campbell, nº 2, vol. 36, summer 2006, y el volumen colectivo *L'impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, ed. de L. Bazzicalupo, Milano, Mimesis, 2008.

distancia crítica con respecto a las tres ideologías políticas modernas (liberal, nacionalista y marxista), sino también en su rechazo de las concepciones teleológicas de la historia?

Esposito comete las mismas simplificaciones e inconsecuencias que achaca al paradigma del totalitarismo: asimila democracia y comunismo, por un lado, y nazismo y biopolítica, por el otro; en cuanto al liberalismo, lo coloca tanto del lado de la democracia como del lado de la biopolítica: “El verdadero corte, la distinción conceptualmente significativa, no es aquella -vertical- entre totalitarismo y democracia liberal, sino aquella otra -horizontal y transversal- entre democracia y comunismo, por un lado -el comunismo como consumación paroxística del igualitarismo democrático- y biopolítica, por el otro, dividida en dos formas antitéticas, pero no carentes de relación entre sí, que son nazismo y liberalismo, biopolítica de Estado y biopolítica individual”.¹⁸ A esta dicotomía teórica le corresponde una sucesión histórica igualmente dicotómica: la época del Estado-nación, a la que pertenecerían la democracia liberal y el comunismo igualitario, habría dejado paso, tras la inversión tanatopolítica y autoinmunitaria del nazismo, a la época de la biopolítica global.

La contraposición lógica y la sucesión histórica entre democracia y biopolítica es tan extrema que el propio Esposito se ve obligado a concluir reconociendo la posibilidad de que surja “una democracia biopolítica o una biopolítica democrática”. Pero ¿qué puede significar eso? Nada nos dice al respecto. Su gran error está en ignorar que la democracia liberal y la biopolítica, como señaló el propio Foucault, no se han sucedido históricamente, sino que surgieron a la par en la Europa de los siglos XVIII y XIX, en oposición a la “razón de Estado” de las monarquías e imperios estamentales, y desde entonces no han cesado de entrecruzarse y transformarse recíprocamente. De hecho, los primeros movimientos sociales del siglo XIX (socialismo, feminismo y anticolonialismo) fueron ya movimientos de defensa de la vida (en su triple condición económica, sexual y étnica) y al mismo tiempo movimientos por la radicalización de la democracia, frente a las discriminaciones impuestas por la gubernamentalidad liberal; en cuanto a los Estados de bienestar que surgen después de la derrota del nazismo, no solo son herederos de todos esos movimientos, sino que constituyen la forma más desarrollada de democracia biopolítica o de biopolítica democrática, contra la que se ha alzado en el último tercio del siglo XX la gran ofensiva antidemocrática de la biopolítica neoliberal, cuya génesis también fue estudiada por Foucault.

Tanto Heller y Féher como Esposito recurren a dicotomías conceptuales, pero los dos primeros defienden la democracia liberal contra las amenazas afines de la biopolítica postmoderna y del totalitarismo nazi y comunista, mientras que el tercero defiende una biopolítica afirmativa y global tras el fin de la tanatopolítica nazi y de la democracia liberal. Pues bien, en contraste con esta estrategia de disyunción teórica y de discontinuidad histórica entre dos grupos de conceptos, otros autores han defendido la identificación teórica y la continuidad histórica entre soberanía, democracia, biopolítica, totalitarismo y globalización.

El ejemplo más extremo es el de Giorgio Agamben, cuyo ensayo *Homo sacer*, publicado un año después del de Heller y Féher, ha tenido un eco muy amplio.¹⁹ Agamben se sirve también de Arendt y de Foucault, para postular un parentesco esencial entre la biopolítica y el totalitarismo, pero lo hace en una dirección contraria a la de Heller y Féher, pues considera que hay una identidad de fondo entre la democracia liberal y el totalitarismo: ambos ejercen el “poder soberano” sobre la “nuda vida”.

Foucault había establecido una clara diferencia entre la soberanía absolutista y la biopolítica liberal, pero al mismo tiempo había reconocido las múltiples combinaciones entre

¹⁸ R. Esposito, “Totalitarismo o biopolítica: una interpretación filosófica del siglo XX”, en o.c., p. 185.

¹⁹ G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998; *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos, 2004; y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000. Véase también el estudio crítico de A. Galindo, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

ambas tecnologías de gobierno, y en particular había caracterizado el nazismo como un “racismo de Estado”, en el que se da la conjunción “patológica” y el refuerzo mutuo entre estas dos tecnologías: los nazis dicen proteger la vida de la raza aria mediante el exterminio masivo de los grupos biológicamente inferiores o degenerados, y este exterminio, a su vez, lo justifican como una medida de protección de la vida. Pero Agamben adopta una perspectiva teórica e histórica completamente diferente a la de Foucault: por un lado, establece una identidad esencial entre soberanía y biopolítica, entre el poder de matar y el poder de hacer vivir, en cuanto que ambos ejercen “el más inmemorial de los *arcana imperii*”: un “poder soberano” sobre la “nuda vida”, es decir, un violento “estado de excepción” que se sitúa, de forma simultánea y paradójica, dentro y fuera de los códigos jurídicos de los Estados, tal y como ya habían señalado, desde muy diferentes perspectivas, Carl Schmitt y Walter Benjamin; por otro lado, se remonta a una figura jurídica del antiguo Derecho romano, el *homo sacer* (la persona desprovista de todo derecho, reducida a su mera condición de vida desnuda, y por ello mismo susceptible de ser matada impunemente por cualquiera), para postular un hilo conductor que recorrería toda la historia política de Occidente y que encontraría su consumación última y su verdad originaria en los campos de exterminio nazis.

Más recientemente, otros autores han subrayado el vínculo de la biopolítica no ya con el totalitarismo, sino más bien con el capitalismo, y en particular con el capitalismo neoliberal de la era global. Es el caso de Paolo Virno²⁰ y de Michael Hardt y Antonio Negri.²¹ Estos autores mantienen una posición neomarxista: desconfían del término totalitarismo, como Esposito, porque habría sido solo un instrumento ideológico de la Guerra Fría al servicio de las democracias occidentales²²; además, consideran que la forma de dominación fundamental, de la que dependen todas las otras, es la explotación económica de las clases propietarias sobre las clases desposeídas. Pero consideran que el capitalismo post-fordista, las nuevas tecnologías de la comunicación y las nuevas formas de vida han introducido dos cambios estructurales en el factor trabajo: por un lado, la importancia creciente del “trabajo inmaterial”, basado en la explotación biopolítica de las cualidades corporales, afectivas y comunicativas; por otro lado, la importancia de las redes sociales y tecnológicas transnacionales, en un mercado de trabajo cada vez más desregulado y globalizado, lo que supone que la masa de los explotados no es solo el proletariado industrial sino una diversidad de grupos sociales muy diferentes entre sí, pero que en determinadas circunstancias son capaces de coordinarse y actuar conjuntamente como una “multitud” insurgente.

Hardt y Negri se sirven de Foucault y de Deleuze (o, más bien, se sirven de la interpretación deleuziana de Foucault), para reconocer la imbricación entre la infraestructura y la superestructura, separadas por Marx, y para establecer una secuencia histórica de sofisticación creciente en las tecnologías de dominación del capitalismo moderno: primero la “soberanía”, después las “disciplinas” y por último la “biopolítica”.²³ Pero, al mismo tiempo, consideran necesario ir “más allá” de Foucault y de Deleuze, porque estos carecen de una visión global y de una alternativa revolucionaria, para lo cual hay que regresar a Marx. Y, en efecto, repiten el viejo esquema dialéctico del marxismo, aunque ligeramente modificado: por un lado, establecen una asimilación entre biopolítica y globalización, al considerar que ambos fenómenos son aspectos funcionales del gran proceso histórico de acumulación y expansión

²⁰ P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003.

²¹ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002; “La production biopolitique”, en *Multitudes*, 1, 2000, pp. 16-28; *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate, 2004.

²² Una crítica similar del concepto de totalitarismo puede encontrarse también en Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-textos, 2002.

²³ Esta tesis de la sucesión teleológica y de la sofisticación creciente de las modernas tecnologías de poder o de gobierno fue expresamente rechazada por Foucault en varias ocasiones. Véase *Seguridad, territorio, población*, o.c., Clase del 1 de enero de 1978, pp. 13-37, y *Nacimiento de la biopolítica*, o.c., pp. 187-194.

mundial del capitalismo, y que este proceso ha seguido un movimiento de creciente dominación económica, política y cultural, hasta el punto de que hoy controla las fibras más íntimas de cada ser viviente y se extiende a todos los confines de la Tierra; por otro lado, el hecho de haber alcanzado este grado extremo de dominación es precisamente lo que provocará el giro dialéctico y dará lugar a la transformación revolucionaria de la sociedad. Para Hardt y Negri, el nuevo frente de la lucha de clases es el que contrapone al Imperio (un impreciso conglomerado en el que confluyen las élites económicas, políticas, diplomáticas, humanitarias y militares de las grandes potencias, pero que no tiene su centro de poder en ninguna de ellas) y a la Multitud (otro impreciso conglomerado de grupos y movimientos sociales heterogéneos, unidos por su común condición de explotados, provistos de los recursos técnicos y sociales necesarios para conectarse horizontalmente entre sí, y capaces de subvertir por completo, en un súbito acto revolucionario, el orden imperial vigente, para pasar a convertirse en el poder constituyente de una nueva democracia mundial).

IV

No voy a discutir aquí con cada uno de los autores citados, porque no dispongo de tiempo para ello.²⁴ Pretendo más bien proponer algunas “distinciones” conceptuales y adoptar algunas precauciones “nominalistas”, siguiendo los consejos de Arendt y de Foucault.

Para empezar, si entendemos que la tarea filosófica consiste en “comprender el presente” y en hacer una “ontología de la actualidad”, conviene que el uso de los conceptos esté sometido a la confrontación crítica con las investigaciones empíricas sobre los acontecimientos histórico-políticos nombrados por esos conceptos, y que las investigaciones empíricas, a su vez, estén sometidas a la confrontación crítica con el examen filosófico de los conceptos y de los presupuestos ontológicos que ponen en juego. Tanto Arendt como Foucault practicaron este movimiento de ida y vuelta entre la filosofía y la historia, en sus respectivos estudios sobre el totalitarismo y sobre la biopolítica. Ambos mantuvieron esta doble cautela crítica, tanto hacia la filosofía como hacia la historia. Ambos cuestionaron las dos formas de vinculación entre filosofía e historia heredadas del pasado greco-cristiano: el modelo platónico-aristotélico, que establece una jerarquía ontológica entre el ser eterno y el devenir temporal, y el modelo hegeliano-marxista, que establece una progresión ontológica del devenir temporal al ser eterno. Arendt y Foucault asumieron, más bien, el modelo nietzscheano-heideggeriano, que identifica el ser con el devenir y reconoce la contingencia e incertidumbre de la existencia humana. Por eso, hay que atender a la especificidad de cada acontecimiento histórico-político y no tratar de trascenderlo apelando a realidades eternas o a procesos teleológicos. Por eso, es necesario utilizar los conceptos generales con una cautela nominalista y someterlos a las distinciones y concreciones propias de la investigación histórica. Esta cautela nominalista y estas distinciones y concreciones empíricas es lo que falta en los autores mencionados anteriormente, ya que sus propuestas filosóficas no están vinculadas a una investigación histórico-política como la de Arendt o la de Foucault.

Además, tanto Arendt como Foucault coinciden en la necesidad de repensar lo político más allá del moderno Estado-nación soberano y más allá también de las tres ideologías políticas dominantes (liberalismo, nacionalismo y marxismo), sobre todo tras las nuevas experiencias del siglo XX: el totalitarismo nazi y soviético, la amenaza de las armas nucleares, el poder creciente de los saberes tecnocientíficos, la insuficiencia de las instituciones representativas del Estado-nación para garantizar la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos. Es cierto que siguen dos estrategias muy diferentes: Arendt reivindica la autonomía y la dignidad

²⁴ Una detallada y muy atinada crítica de las tesis de Slavoj Žižek, de Giorgio Agamben, de Alain Badiou y de Michael Hardt y Antonio Negri, puede encontrarse en el último libro de Ernesto Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.

de lo político, entendido como la interacción e interlocución entre una pluralidad de seres libres e iguales, frente a la primacía del economicismo (común a liberales y marxistas) y frente a los vínculos biológicos y territoriales de la sangre y del suelo (reivindicados por el nacionalismo y el racismo); Foucault subraya la pluralidad irreductible y la variabilidad imprevisible de las relaciones de poder, que son immanentes a todas las relaciones sociales, que no pueden ser reducidas a una única fuente de sentido o a un único frente de conflicto, y que tampoco pueden ser definitivamente resueltas en un final feliz de la historia. Pero ambos reivindican la libertad de cada ser singular ante cualquier forma de dominación o de estandarización de la existencia vivida, y cuestionan especialmente las formas de dominación y estandarización vinculadas al conocimiento, a la ciencia, a los saberes expertos. Frente a este gobierno tiránico y armónico de los que saben, tanto Arendt como Foucault reivindican el pluralismo democrático y agónico de las opiniones en conflicto, de los sujetos activos y autopoieticos, de las diferentes experiencias vividas.

En cuanto a la relación entre biopolítica y totalitarismo, cada uno de estos dos autores la apuntó desde un ángulo diferente. Ambos coinciden en señalar que el ascenso del capitalismo moderno y de la “gubernamentalidad liberal” conlleva la irrupción de la vida en la política. La reproducción sexual, el sustento económico, el cuidado de la salud, la atención a niños, enfermos y ancianos, en fin, todo cuanto estaba relacionado con el mantenimiento de la vida del *animal laborans*, había pertenecido tradicionalmente (desde la Antigüedad greco-latina y también durante la Edad Media cristiana) al espacio privado de la familia (el *oikos* griego y el *domus* latino), que estaba gobernado por el cabeza de familia como si se tratase de su pequeño reino, y que se oponía al espacio público de la *polis* o la *respublica*, donde los cabezas de familia se relacionaban entre sí como ciudadanos libres e iguales. Pues bien, entre el *oikos* y la *polis*, el capitalismo moderno introduce el “libre mercado” y la “economía política”, un tercer espacio que Arendt denomina lo “social” y en el que según Foucault irrumpe por vez primera la “población”. El problema es que este tercer espacio comienza a crecer, a invadir y a modificar tanto el terreno del Estado o de lo político como el terreno de la familia o de lo doméstico. Por un lado, los problemas domésticos o familiares se convierten cada vez más en un asunto público y en una responsabilidad del Estado, sobre todo cuando la población comienza a crecer, cuando se concentra en las ciudades, cuando los obreros y las mujeres comienzan a reclamar sus derechos de ciudadanía y a cuestionar sus condiciones materiales de vida (vivienda, educación, salud, empleo, etc.); por otro lado, la política y el gobierno del Estado pasan a ser considerados cada vez más como la administración de la vida material de la nación o de la población, como si fuese una gran familia, pero esta gran familia ya no es gobernada por el padre ni por el monarca, sino por todo una serie de saberes expertos que pretenden conducir científicamente la conducta de los individuos y de las poblaciones.

Tanto Arendt como Foucault vinculan esta irrupción de la vida en la política con el ascenso del capitalismo y del liberalismo. Ambos perciben en ella aspectos positivos: Arendt señala la emancipación política de los obreros y de las mujeres, Foucault señala el paso del violento “derecho de muerte” al pacífico “poder sobre la vida”. Pero también denuncian aspectos negativos: Arendt señala la subordinación de la política a la economía, de la libertad a la vida, del coraje cívico y la preocupación por lo público al cómodo retiro en la intimidad y a la temerosa búsqueda de la seguridad individual; Foucault señala el poder de los expertos y la multiplicación de tecnologías de control que pretenden medicalizar los cuerpos desde su nacimiento hasta su muerte, y de ese modo gobernar todos los aspectos de la vida individual y colectiva. Por eso, Arendt insiste en que la vida corporal y la seguridad personal deben subordinarse a la libertad cívica y a la participación en la vida pública, y Foucault insiste en que son los propios sujetos los que deben automodelar y autogobernar su vida corporal, para lo cual han de movilizarse públicamente contra el poder de los expertos.

Y tanto para Arendt como para Foucault, los aspectos negativos de la biopolítica liberal llegaron a un punto extremo en los regímenes totalitarios del siglo XX, cuyos dos casos paradigmáticos fueron el nazismo y el estalinismo. Arendt lo explica diciendo que la despolitización promovida por el liberalismo (mediante la subordinación de la libertad a la seguridad, la identificación de la ciudadanía con la nacionalidad, la exclusión de las minorías, la defensa de la superioridad de la raza blanca europea sobre las demás razas colonizadas, etc.) facilitó el camino a los regímenes totalitarios. Foucault lo explica diciendo que en el totalitarismo se produjo un refuerzo mutuo entre soberanía y biopolítica, entre el viejo “derecho de muerte” y el nuevo “poder sobre la vida”, que en principio son muy diferentes entre sí: la vida de los “nuestros” (fuesen arios o proletarios) debía garantizarse a costa de la muerte de los “otros” (fuesen las razas degeneradas o las clases contrarrevolucionarias). Sin embargo, ni Arendt ni Foucault aceptan que se pueda identificar la biopolítica en general con el totalitarismo en general, ni tampoco que una fatal teleología histórica haya conducido de lo uno a lo otro. Por el contrario, insisten en que cada coyuntura histórico-política es singular y contingente, por lo que debe ser comprendida en su especificidad irreductible.

Finalmente, tanto Arendt como Foucault eran ya conscientes de que el fenómeno totalitario (como política de muerte, basada en la coacción, humillación y exterminio de individuos y pueblos) y el fenómeno biopolítico (como política de vida, basada en el cuidado, protección y reproducción de individuos y pueblos) tenían una dimensión mundial, sencillamente porque los poderes tecnocientíficos de destrucción y de reproducción de la vida habían alcanzado ya dimensiones planetarias. Como dice Arendt, la invención de las armas nucleares otorga a las grandes potencias, por primera vez en la historia, la posibilidad de exterminar no solo al adversario sino a toda la humanidad viviente; esta amenaza, que dio origen a la Guerra Fría, nos introduce en una nueva situación histórico-política, en la que la guerra ya no puede seguir siendo “la continuación de la política por otros medios”; por lo tanto, es preciso repensar la política en términos globales o cosmopolitas, más allá del Estado-nación soberano y del modelo westfaliano de relaciones internacionales. Como dice Foucault, el nacimiento de la biopolítica “no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”, y pone como ejemplo dos problemas de alcance mundial: el “hambre”, que ha alcanzado “una escala más importante que nunca”, y los “riesgos biológicos corridos por la especie”, que “son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología”.²⁵

A la vista de todas estas afinidades entre Arendt y Foucault, me parece insostenible la contraposición entre el “paradigma del totalitarismo” y el “paradigma de la biopolítica”, postulada por Esposito.²⁶ Y a la vista de sus muchas “distinciones” terminológicas y sus muchas cautelas “nominalistas”, me parece que son igualmente insostenibles las asimilaciones conceptuales propuestas por Heller y Féher (que vinculan la biopolítica con el totalitarismo y la contraponen al liberalismo), por Hardt y Negri (que asimilan el capitalismo neoliberal, la democracia, la biopolítica y la globalización bajo la categoría común de un supuesto Imperio mundial) y por Agamben (que asimila el imperio romano, la soberanía moderna, la biopolítica liberal, el totalitarismo, el Estado de bienestar, el neoliberalismo y la globalización en un continuo homogéneo que recorrería teleológicamente toda la historia de Occidente).

²⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, o.c., p. 173.

²⁶ Una defensa de las afinidades entre Arendt y Foucault puede encontrarse también en Francisco Ortega, “La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault”, en J. Ugarte Pérez (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, o.c., pp. 104-126.

V

Hasta ahora, he insistido en la necesidad de las “distinciones” terminológicas y las cautelas “nominalistas”, para evitar el uso inflacionario de los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización, que los convierte en comodines susceptibles de intercambiarse entre sí y de subsumir toda clase de fenómenos histórico-políticos, sin tener en cuenta las diferencias entre ellos e incluso las variaciones espacio-temporales de cada fenómeno.

Ahora bien, esto no significa que debamos renunciar al ejercicio de la reflexión filosófica y a su vocación de universalidad. En la expresión foucaultiana “ontología de la actualidad”, que a primera vista puede parecer un oxímoron, una mera figura retórica o poética, tan importante es la “ontología” como la “actualidad”. Pero lo más importante es la conexión - constitutivamente problemática y aporética- entre ambas. Por un lado, se trata de vincular la reflexión ontológica a la comprensión de nuestra propia actualidad; pero, por otro lado, se trata de analizar esta actualidad con la distancia crítica, el rigor conceptual y la vocación de universalidad que es inherente a la reflexión ontológica. La dificultad está en conectar ambas perspectivas, y el error más frecuente consiste en establecer esa conexión de forma directa, sin tener en cuenta las mediaciones antropológicas e histórico-políticas.

Los fenómenos de la biopolítica, el totalitarismo y la globalización, precisamente por la forma extrema que han adoptado a lo largo del siglo XX, debido sobre todo al desarrollo de unas tecnologías de poder-saber capaces de fabricar, modificar, utilizar, devorar, proteger y destruir las más diversas formas de vida (desde el genoma de la más pequeña bacteria hasta los ciclos globales de la biosfera terrestre), nos exigen revisar críticamente los presupuestos ontológicos y antropológicos que nos ha legado el pensamiento occidental, y repensar a la luz de las actuales transformaciones los límites y las posibilidades de la condición humana.²⁷

En primer lugar, habría que repensar las bases ontológicas y antropológicas del doble eje formado por la pareja vida-muerte y la pareja poder-responsabilidad. El poder y la responsabilidad se mueven siempre entre estas dos relaciones asimétricas: la reproducción y la depredación, es decir, la gestación y la crianza de una nueva vida surgida del cuerpo y el cuidado de los progenitores, y la preservación y el aumento de la propia vida mediante la captura, la muerte y la incorporación de otras vidas. Como ya señaló Elias Canetti en *Masa y poder* (1960), las dos figuras contrapuestas y paradigmáticas del poder son la hembra que pare y el macho que caza: la primera engendra, alimenta y protege la vida de sus criaturas, aun a costa de la propia vida, y el segundo atrapa, mata y devora a sus presas, para alimentarse y fortalecerse a costa de ellas. Entre ambos extremos, se dan toda clase de combinaciones y formas intermedias: por ejemplo, la domesticación de plantas, animales y humanos, cuya vida es mantenida durante algún tiempo para servirse de ellos como alimentos o como instrumentos. Todo esto revela que las relaciones de poder y de responsabilidad entre los seres humanos hunden sus raíces en las relaciones de depredación y de reproducción que se dan entre todos los seres vivientes, y en particular entre los animales carnívoros.

Ahora bien, para comprender la compleja trama vida-muerte-poder-responsabilidad, hay que comenzar por diferenciar los diversos aspectos implicados en esa forma de ser que llamamos vida, y en particular en esa forma de vida que llamamos humana. La vida humana es constitutivamente social y ninguna criatura humana podría venir al mundo y subsistir en él sin la interacción con sus semejantes. Pero, en esa interacción social, hay que distinguir cuatro tipos de relación que son irreducibles e inseparables entre sí, porque la preservación y perpetuación de la vida humana depende de los cuatro a un tiempo: la reproducción sexual y

²⁷ Este tipo de reflexión ontológica y antropológica sobre los límites de lo humano, estrechamente vinculada a los debates sobre biopolítica, totalitarismo y globalización, puede encontrarse en el último seminario dictado por Jacques Derrida antes de su muerte, pocos meses después del 11-S: *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Galilée, 2008.

el cuidado intergeneracional en el seno de unas relaciones de parentesco; la obtención y distribución del sustento material en el seno de unas relaciones económicas; la evitación de los conflictos violentos y la promoción de los acuerdos colectivos, mediante una regulación de las decisiones comunales; y, por último, la configuración simbólica de la experiencia, mediante signos codificados y comunes, para comunicarse unos con otros, para dotarse de una identidad estable y para ordenar la realidad natural y social en un mundo compartido.²⁸

La estabilidad y legitimidad de cualquier régimen político, desde las primeras sociedades tribales hasta los modernos Estados-nación, depende de su capacidad para instituir mecanismos técnicos y sociales que garanticen a sus miembros la reproducción sexual, el sustento económico, la convivencia pacífica y la comunicación simbólica. Si falta uno solo de estos cuatro elementos, ninguna sociedad puede mantener su cohesión colectiva y su perduración en el tiempo. El error de una gran parte de las ciencias sociales contemporáneas, y de las filosofías políticas que las han inspirado o que se han inspirado en ellas, es que han privilegiado alguno de estos cuatro tipos de relación social, considerándolo como el factor determinante que hace posible la constitución y preservación de la vida humana.

Dado que estos cuatro aspectos de la vida humana son irreductibles e inseparables entre sí, no es posible seguir manteniendo una teoría política unidimensional, centrada en uno solo de estos cuatro aspectos. El poder se dice de muchas maneras, como nos ha recordado el nominalista Foucault: está el poder coactivo de la fuerza física y de las armas, pero también el poder basado en la posesión de los recursos económicos, y el poder sexual y generacional, y el poder simbólico del saber, del conocimiento, de la verdad. Y las relaciones entre estos diferentes tipos de poder son extremadamente complejas y cambiantes. El sociólogo e historiador Michael Mann ha defendido también una teoría pluralista de las “fuentes del poder social” (él distingue entre el poder militar, el político, el económico y el ideológico), y ha estudiado sus interacciones mutuas desde la aparición de los primeros Estados hasta hoy.²⁹

Dada esta diversidad de formas de poder, no es de extrañar que las formas de resistencia sean igualmente diversas. La vida humana ha de ser defendida frente a muy diversas amenazas, que no son asimilables entre sí. Por más que puedan coincidir en una determinada coyuntura histórico-política, no se pueden confundir las luchas contra la opresión político-militar, contra la explotación socio-económica, contra la dominación sexual, contra la hegemonía cultural, etc. En todo caso, cabe que se produzcan alianzas contingentes entre varias de estas luchas, como señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en sus estudios sobre la hegemonía, el populismo y la democracia.³⁰ Por eso, las más recientes teorías de la justicia tratan de hacerse eco de esta diversidad de luchas: Nancy Fraser distingue tres tipos de lucha (por la representación política, por la redistribución socio-económica y por el reconocimiento de las diferencias sexuales y culturales), y además distingue diferentes escalas territoriales en donde deben dirimirse esas luchas (local, regional, nacional, continental, global).³¹

En la misma dirección hay que situar el concepto de “seguridad humana”, acuñado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en su *Informe sobre el desarrollo humano* de 1994 (que estableció también, por vez primera, el Índice de Desarrollo Humano), y utilizado hoy por los organismos de la ONU, muchas ONGs y las instituciones académicas dedicadas al estudio de la globalización, las relaciones internacionales, los derechos humanos,

²⁸ A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

²⁹ M. Mann, *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.*, Madrid, Alianza, 1991, y *Las fuentes del poder social, II. El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*, Madrid, Alianza, 1997.

³⁰ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004; Ch. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo democrático radical*, Barcelona, Paidós, 1999; y E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

³¹ N. Fraser, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008. Es muy significativo el título completo en inglés: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, 2008.

etc.³² Esta nueva propuesta de “seguridad humana” no está centrada ya en la protección del poder soberano del Estado, sino en la protección de la vida y la libertad de cada ser humano singular y de toda la humanidad, dada la interdependencia de la sociedad global. Y no se ocupa sólo de la seguridad física, sino de todos los aspectos que garantizan una vida humana digna y que son también interdependientes: salud, educación, sustento económico, sostenibilidad ecológica, paz social, participación política, etc. Por eso, los encargados de garantizarla ya no son sólo los Estados, sino una diversidad de actores globales y locales.

Porque, en efecto, la cuestión crucial es que la democracia (y, con ella, la biopolítica en cuanto defensa y afirmación de la vida) no está necesariamente circunscrita al Estado-nación soberano, ni sometida funcionalmente al capitalismo moderno: tiene una historia milenaria que se remonta a la Grecia antigua e incluso a las primeras sociedades tribales, como nos enseñó el antropólogo Pierre Clastres³³, y puede tener también un gran porvenir, si somos capaces de avanzar en la dirección de una democracia cosmopolita y ecológica.

³² En 2001, la ONU creó la Comisión de Seguridad Humana, co-presidida por Sadako Ogata, Alta Comisionada para los Refugiados, y Amartya Sen, Premio Nobel de Economía. En 2003, esta Comisión presentó el informe *Human Security Now*: <http://www.humansecurity-chs.org>

³³ P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978, e *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.