

Biopolítica y modernidad

ANTONIO CAMPILLO

Desde la conquista y colonización de América hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, el Occidente moderno se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó prácticamente a través de la idea de *progreso*. Esta idea tenía una doble implicación, temporal y espacial: en primer lugar, implicaba una concepción *evolutiva* de la historia humana, según la cual la época moderna era la culminación definitiva de un paulatino proceso de «civilización» de la humanidad; en segundo lugar, implicaba una concepción *eurocéntrica* de las relaciones entre las sociedades, según la cual la Europa occidental estaba legitimada para conquistar y colonizar al resto de las sociedades no occidentales.

Para justificar su superioridad antropológica sobre las épocas premodernas y sobre las sociedades no occidentales, el Occidente moderno se consideró portador y garante de dos grandes ideales: la *justicia* y la *verdad*. Por un lado, el ideal de un orden político y económico *justo*, basado en la libertad individual, la igualdad social y el bienestar material, en el que habrían de desaparecer el despotismo, la guerra y la indigencia; por otro lado, el ideal de un saber científico *verdadero*, basado en la objetividad empírica, la neutralidad moral y la utilidad técnica, que haría posible tanto la explotación económica de la naturaleza como la administración racional de la sociedad. Pero lo más importante es que *ambos ideales mantenían entre sí una relación paradójica: pretendían ser independientes el uno del otro y al mismo tiempo pretendían remitirse y reforzarse mutuamente*. Así, se suponía que cuanto mayor fuera el progreso político y económico de las naciones civilizadas, más rápidamente avanzarían y se difundirían los saberes tecnocientíficos; y, a la inversa, cuanto más rápidamente avanzaran y se difundieran estos saberes, mayor sería el progreso de la libertad, la igualdad y el bienestar.

Todos estos supuestos e ideales fueron elaborados durante los siglos XVII y XVIII por los intelectuales liberales o ilustrados, y a partir del siglo XIX fueron reelaborados por los intelectuales nacionalistas y socialistas. Pero, a lo largo del siglo XX, se han sucedido una serie de acontecimientos que han puesto en cuestión esta autocomprensión y autoafirmación del Occidente moderno: las dos guerras mundiales y la aparición de las armas de destrucción masiva, los regímenes totalitarios construidos por el nazismo y el estalinismo, el proceso de descolonización de las antiguas colonias europeas, la pobreza extrema de una gran parte de la humanidad, la creciente crisis ecológica global, el papel de los nuevos movimientos sociales (feminismo, pacifismo, ecologismo, organizaciones de ayuda humanitaria y de defensa de los derechos humanos).

A partir de los años sesenta y setenta, comienza a extenderse la idea de que estamos asistiendo a la crisis de la modernidad triunfante y al comienzo de una nueva época: la época de la «posmodernidad» o de la «sociedad global». Paralelamente, comienza a reinterpretarse la historia que el Occidente moderno había contado acerca de sí mismo.

Una de las reinterpretaciones más novedosas e influyentes es la que ha llevado a cabo Michel Foucault, a través de sus estudios «arqueológicos» y «genealógicos». Desde comienzos de los años sesenta y hasta su muerte en 1984, Foucault se dedicó a cuestionar la concepción evolutiva y eurocéntrica elaborada por los intelectuales modernos. En particular, se dedicó a *problematizar la supuesta relación de mutua independencia y mutuo refuerzo entre los dos grandes ideales de la modernidad: la libertad política y la racionalidad científica*. Para los liberales ilustrados, las «luces» de la razón científica y la conquista de las libertades civiles iban de la mano. Para Marx y sus seguidores, la revolución comunista era la alianza entre la ciencia y el proletariado. Tanto para los liberales como para los marxistas, la lucha contra la dominación y el cultivo metódico de la ciencia se reforzaban mutuamente; y, a la inversa, la perpetuación del dominio entre los hombres era inseparable de la superstición y del oscurantismo intelectual.

Los primeros grandes críticos de la modernidad (Nietzsche, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Bataille, Arendt, etc.) pusieron de manifiesto la *complicidad entre la racionalidad científica y las nuevas formas de dominio* puestas en juego por las grandes potencias europeas. Unas formas de dominio que llegaron a su apoteosis durante el presente siglo, con los regímenes totalitarios y con la invención de las armas químicas, biológicas y nucleares. Siguiendo esta misma perspectiva crítica, aunque con un método historiográfico muy diferente, Foucault puso de manifiesto que *en el Occidente moderno se había desarrollado una forma específica de dominio* que no era reducible ni a la violencia física ejercida por los aparatos coercitivos del Estado (de la que se había ocupado la teoría política liberal), ni a la explotación económica ejercida por las clases poseedoras sobre las clases desposeídas (de la que se había ocupado la teoría política marxista), sino que más bien *estaba ligada al ejercicio de la razón científica, del saber experto, de la cualificación profesional*. Es precisamente esta tercera forma de dominio *tecnocrático* la que comenzó a ser cuestionada por los nuevos movimientos sociales, especialmente a partir de los años sesenta.

Para servir de apoyo teórico a estos nuevos movimientos sociales, las investigaciones históricas de Foucault se ocupan de analizar la imbricación entre saber y poder, tal y como se ha dado en los últimos siglos de la Europa moderna. Sin embargo, conviene hacer una precisión: Foucault se limita a estudiar cierto tipo de saberes (las llamadas «ciencias humanas») y cierto tipo de poderes (las «disciplinas» y los «biopoderes»), es decir, se limita a toda esa trama de saberes/poderes que han hecho del cuerpo humano objeto simultáneo de conocimiento y de gobierno. Para referirse a ella, Foucault acuña el término de «biopolítica». Lo hace en 1976, en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, titulado *La voluntad de saber*¹. En esa obra, en otra que publicó un año antes (*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*)² y en los cursos que durante esos mismos años dictó en el Collège de France³, Foucault contrapone explícitamente su modelo de análisis a los modelos liberales y marxistas hasta entonces dominantes.

El primer volumen de la *Historia de la sexualidad* se cierra con un capítulo titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida». La primera mitad de ese capítulo (poco más de trece páginas, en la edición castellana) es una descripción de lo que Foucault entiende por «biopolítica». La gran transformación del Estado moderno, la gran mutación histórico-política que ha tenido lugar en los

1 *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.

2 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1976.

3 *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado* (transcripción del curso «Defender la sociedad», dictado por Foucault en 1975/76 en el Collège de France). La Piqueta, Madrid, 1992. Las dos primeras lecciones de este curso están recogidas también en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1979, con el título «Curso del 7 de Enero de 1976» y «Curso del 14 de Enero de 1976», pp. 125-137 y 139-152.

cuatro últimos siglos, Foucault la describe con una sola frase: *Occidente ha pasado del derecho de muerte al poder sobre la vida*.

En las antiguas monarquías europeas, el poder soberano residía, en último término, en el «derecho de vida y de muerte». Este derecho se hacía derivar de la *patria potestas* romana: el padre podía «disponer» a voluntad de la vida de sus hijos y esclavos: la había «dado» y, por tanto, tenía derecho a quitarla. De una forma atenuada, éste era también el derecho que reclamaba el soberano con respecto a sus súbditos. Como señala Foucault, se trata de un derecho «disimétrico», pues no se ejerce sobre la vida de la misma manera que sobre la muerte; o, mejor dicho, sólo se ejerce sobre la vida mediante la amenaza más o menos inminente de su aniquilación, esto es, a través de la muerte: es el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Además, este «derecho de vida y de muerte», fundamento último de la soberanía, era el resorte extremo de toda una serie de mecanismos de poder esencialmente basados en la «deducción», la sustracción, la apropiación (de los bienes, de los servicios, de los impuestos, del tiempo y, finalmente, de las vidas) de los súbditos.

Ahora bien, a partir de los siglos XVII y XVIII, este mecanismo de la «deducción» deja de ser la forma privilegiada de ejercer el poder, y pasa a ser solamente una pieza más en un nuevo dispositivo de poder cuya función principal es «inducir», incitar, organizar, regular y acrecentar las fuerzas que somete a su dominio, y no ya reprimirlas, debilitarlas o destruirlas. Nace toda una tecnología de poder que ya no se apoya en el «derecho de muerte» sino que tiende a la «administración de la vida». No se limita a *dejar* vivir, sino que pretende *hacer* vivir. La formación del Estado moderno no puede ser entendida si no se tiene en cuenta el *progresivo recubrimiento del viejo derecho de muerte por un nuevo poder sobre la vida*. El desarrollo del Occidente moderno, el umbral decisivo a partir del cual inicia su despegue histórico, viene marcado por la *irrupción de la biopolítica*, esto es, por la *entrada de los procesos biológicos en el campo de la acción política*.

La biopolítica no se apoya sobre la negación o extinción masiva de la vida, sino sobre su afirmación, regulación y preservación activa. No nace de la dominación política que unos pueblos ejercen sobre otros, ni de la explotación económica que unas clases sociales ejercen sobre otras, ni de la precariedad científica y tecnológica que han venido padeciendo las sociedades tradicionales. *La biopolítica es hija de la democracia política, del desarrollo económico y de la ilustración tecnocientífica*.

La biopolítica es el *gobierno a un tiempo individualizante y globalizante que se ejerce sobre una población de seres vivos cuya vida ha sido puesta bajo la tutela y la gestión de los técnicos, de los científicos, de los especialistas*. El tipo de poder que éstos ejercen no pasa a través de la *soberanía jurídica*, ni a través de la *posesión económica*, sino a través de la *competencia científica*. No consiste en la imposición mediante la fuerza coercitiva de la *ley*, sino en la regulación mediante la verdad inapelable de la *norma*; no pone en juego el procedimiento universal del *castigo*, sino una administración diferencial de *terapias* correctoras o normalizadoras. Por eso, el tipo de resistencia que esta nueva forma de dominio provoca no gira en torno a la dominación política, ni en torno a la explotación económica, sino en torno al gobierno del propio cuerpo, de la propia salud, de la propia vida, en fin, de la propia *subjetividad moral*.

En efecto, junto a los grandes aparatos jurídico-políticos, junto a las grandes dominaciones de clase, se ha ido constituyendo el gobierno biopolítico de los individuos y de las poblaciones. Por tanto, junto a las luchas por la igualdad jurídica y las luchas por la solidaridad económica, hay que tener en cuenta un tercer tipo de luchas que tienen por objetivo el gobierno de la propia vida. Como señala Foucault, este tercer tipo de luchas son cada vez más frecuentes, cada más necesarias en las

sociedades occidentales de hoy, no porque vengán a sustituir a las otras, sino porque las otras, simplemente, no bastan.

Estas nuevas luchas se enfrentan a *los efectos políticos del saber*, del conocimiento, de la ciencia, y en particular de aquellas ciencias que toman al ser humano como objeto: pedagogía, psicología, psiquiatría, medicina, biología, demografía, economía, sociología, etc. Como ya he dicho antes, Foucault limita sus análisis al campo de las ciencias humanas. Ahora bien, *las relaciones entre saber y poder atraviesan también las ciencias naturales*, es decir, las ciencias que toman como objeto de estudio a los seres vivos y a las fuerzas naturales.

En otro lugar, he tratado de mostrar la *necesidad de extender la metodología foucaultiana al estudio de las ciencias naturales*⁴. Si el desarrollo del Occidente moderno requirió de unos saberes normalizadores, destinados al gobierno individualizante y globalizante de los seres humanos, requirió igualmente de unos saberes militares, agropecuarios e industriales, destinados al dominio de los territorios, de los seres vivos y de las energías naturales. Si las ciencias humanas están ligadas a una *tecnología biopolítica* que persigue el control del sujeto viviente, las ciencias naturales están ligadas a una *tecnología ecopolítica* que persigue el control del espacio vital. Como es obvio, ambos tipos de tecnología tienden a ajustarse entre sí, mediante toda una red de saberes/poderes híbridos (como es el caso de los saberes/poderes geoestratégicos y biomédicos) que hacen posible el control de las poblaciones a través del control del espacio y el control del espacio a través del control de las poblaciones⁵.

Por eso, si es cierto que las luchas de los nuevos movimientos sociales tratan de combatir los *efectos políticos del saber*, si son luchas de resistencia que giran en torno al *gobierno de la propia vida*, ello no concierne sólo al saber/poder *sobre el cuerpo viviente*, sino también al saber/poder *sobre la biosfera de la Tierra*. Como han puesto de manifiesto los movimientos pacifistas y ecologistas durante las últimas décadas, *también las ciencias naturales están ligadas a estrategias de poder militar y económico, también en ellas se libra la batalla por la propia vida, pero lo que ahora está en juego no es sólo la vida individual, ni la vida de una sociedad particular, sino la vida de toda la humanidad y del resto de las especies que pueblan la Tierra*, ya que la moderna tecnociencia desarrollada por los Estados militarizados e industrializados de Occidente ha hecho del ser humano la especie más poderosa y peligrosa de todas.

En resumen, Foucault no hace sino seguir la vía abierta por los grandes críticos de la modernidad, al mostrar las nuevas formas de dominio que el propio desarrollo de la racionalidad tecnocientífica ha hecho posibles. Pero esas nuevas formas de dominio no se ejercen sólo de forma directa, a través del conocimiento y control de los seres humanos (eso que Foucault llama «biopolítica»), sino también de forma indirecta, a través del conocimiento y control del mundo natural, es decir, de todos los seres vivos y de las energías físicas de las que depende el conjunto de la vida sobre la Tierra (eso que antes he denominado «ecopolítica»).

En la teoría social contemporánea, *el debate sobre la crisis de la modernidad se encuentra inseparablemente ligado al debate sobre el papel de los saberes tecnocientíficos en el conjunto de las relaciones sociales*. Así lo han puesto de manifiesto dos de los más destacados sociólogos actuales:

4 «De la guerra: espacio del saber, saber del espacio», en *La(s) otra(s) historia(s)*, n° 4, UNED de Bergara (Guipúzcoa), 1994, pp. 67-98.

5 En cuanto a los saberes militares, remito a mi libro *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986. En cuanto a los saberes biomédicos, véase el estudio pionero y ya clásico de Alfred W. Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Crítica, Barcelona, 1988.

el alemán Ulrich Beck y el británico Anthony Giddens. Ambos se muestran reacios a emplear el término «posmodernidad», como ya le sucedía al propio Foucault. Sin embargo, ambos insisten en diferenciar entre la «primera» y la «segunda» modernidad, o bien entre la modernidad «lineal» y la modernidad «reflexiva»⁶.

En este cambio de rumbo de la modernidad, ambos coinciden en reconocer que la primera modernidad estuvo caracterizada por tres rasgos: en primer lugar, los conflictos entre las clases sociales y entre los partidos políticos de base clasista, que giraban en torno al control del Estado nacional y en torno a la distribución social de la riqueza; en segundo lugar, los conflictos militares entre los grandes Estados por el control de sus respectivas áreas de influencia colonial; por último, la confianza que todos ellos (partidos, clases y Estados europeos) tenían en el poder ilimitado del ser humano para proyectar y gobernar científicamente su propio destino histórico. Esta confianza en el poder ilimitado de la ciencia, junto con los conflictos entre las clases y las naciones, fueron el núcleo teórico de las grandes interpretaciones liberales y marxistas.

Pero, en la modernidad «segunda», «tardía» o «reflexiva», el desarrollo del saber tecnocientífico ha provocado no un creciente dominio del mundo natural y social sino una creciente «incertidumbre fabricada» (Giddens), hasta el punto de que la sociedad actual se ha convertido en una «sociedad de riesgo» (Beck), en la que peligran no sólo los grandes ideales políticos y económicos de la modernidad sino incluso la mera supervivencia física de la especie humana. Algunos de estos riesgos son tales que borran la frontera entre las clases y las naciones, y por tanto requieren respuestas políticas de alcance global o planetario. Por eso, junto a los viejos conflictos entre clases, partidos y naciones, y entremezclados con ellos, han ido surgiendo otro tipo de conflictos y de agrupamientos sociales, que giran en torno a los usos y efectos de los saberes expertos, es decir, que problematizan el supuesto vínculo entre la racionalidad tecnocientífica y el progreso material y moral de la humanidad.

Por eso, dice Giddens, junto a la «política emancipatoria» de la primera modernidad, ha aparecido la «política de la vida» de la segunda modernidad, que se ocupa no sólo del cuerpo individual, de su salud y de su sexualidad, sino también del conjunto de seres vivos y de recursos vitales que componen la biosfera del planeta Tierra. Por eso, dice Beck, junto al concepto moderno de política y a sus instituciones típicas, han ido surgiendo nuevas formas de «subpolítica» que problematizan la frontera entre lo público y lo privado, entre lo económico y lo político, entre la racionalidad técnica y la racionalidad moral, y que por tanto requieren una «reinención de la política». Pero ambos autores consideran que la principal novedad reside en el *estatuto problemático que ha adquirido el saber tecnocientífico*, es decir, en la *exigencia creciente de someterlo a un debate público y a un uso reflexivo* por parte de los individuos, las asociaciones civiles, las empresas y los Estados.

En 1995, Ágnes Heller y Ferenc Féher publican un ensayo titulado *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*⁷. El subtítulo de la obra indica ya el giro semántico que los autores le dan al término «biopolítica». Según ellos, la «biopolítica» no es una tecnología de poder inventada por

6 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998; *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993; *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995; *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid, 1995; *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996. Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997.

7 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995.

la modernidad, sino más bien una respuesta al fracaso de las grandes promesas de la modernidad. Una de esas grandes promesas era la «liberación del Cuerpo», pero el Cuerpo (los autores emplean siempre la mayúscula), en lugar de ser liberado, fue sometido al dominio de «lo espiritual», sea mediante el «proceso civilizador» del que habla Norbert Elias, sea mediante las tecnologías de control «disciplinario» de las que habla Michel Foucault. De este fracaso, de esta promesa incumplida, surge lo que los autores llaman la «biopolítica», que es descrita como la rebelión del Cuerpo frente a «lo espiritual»; una rebelión encarnada, según ellos, por cuatro tipos de movimiento y de política social: el feminismo, el ecologismo, las luchas de las minorías raciales y las políticas de salud.

A partir de este planteamiento inicial, todo el análisis que llevan a cabo Heller y Féher se apoya en una doble polaridad: por un lado, la polaridad entre «lo espiritual» y «lo corpóreo», con la que tratan de interpretar la tensión entre la modernidad y los «movimientos biopolíticos»; por otro lado, la polaridad entre la «libertad» y la «vida», con la que tratan de mostrar las contradicciones y peligros de esos «movimientos biopolíticos». Pero, por debajo de esta doble polaridad, late una tercera y más decisiva: la que contrapone totalitarismo y modernidad (identificada con la tradición liberal). También aquí, los autores usan el término «totalitarismo» en un sentido bien diferente al de Hannah Arendt (a pesar de citarla), puesto que Arendt considera que el totalitarismo no es lo contrario de la modernidad sino una de sus consecuencias más extremas⁸.

Con todos estos presupuestos, no es extraño que Heller y Féher dediquen lo esencial de su ensayo a denunciar el parentesco entre la biopolítica y el totalitarismo, en la medida en que ambos fenómenos impugnan la autocomprensión de la modernidad elaborada por la tradición liberal. Así, los autores afirman que la biopolítica sufre un «autoengaño intrínseco» (obsérvese que hablan de ella como si fuese una entidad personal), pues «debe apropiarse los valores dominantes de su opuesto supuestamente absoluto, lo espiritual, es decir, los valores de la libertad (en el sentido de autonomía) y de la vida», ya que estos dos valores no se deducen de «lo corpóreo»; de hecho, el «primer experimento biopolítico», el nazismo, «se había basado en un rechazo abierto de ambos valores»; según Heller y Féher, fue la crisis del nazismo y del comunismo la que obligó a la biopolítica a formar parte de «una política democrática profundamente despreciada», y, al democratizarse, «se veía obligada a aceptar los valores supremos *de la libertad y de la vida*», y a afrontar el inevitable conflicto entre ambos⁹.

A partir de semejantes premisas, se van sucediendo las más sorprendentes afirmaciones, todas encaminadas a mostrar el parentesco entre el totalitarismo y los nuevos movimientos sociales. Así, por ejemplo, los valores de la libertad y de la vida se presentaron como excluyentes «cuando el debut muy poco saludable de la biopolítica se apoyó en el movimiento antinuclear de los años ochenta»¹⁰. Los autores sugieren que el movimiento antinuclear nace en los años ochenta (cuando lo cierto es que surgió en la inmediata posguerra mundial), que la biopolítica «debuta» en esos mismos años, que los activistas antinucleares optaron por la vida frente a la libertad, que su pacifismo era prosoviético y que estaba basado en un análisis político «falso e hipócrita». Este tipo de juicios sobre el pacifismo eran habituales en la propaganda estadounidense durante los años de la «guerra fría», pero sorprende leerlos en 1995, en un ensayo de dos intelectuales que se consideran críticos de la modernidad.

8 Esta tesis de Hannah Arendt ha sido recientemente desarrollada por Zygmunt Bauman en su excelente obra *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.

9 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*, o.c., p. 23.

10 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*, o.c., p. 24.

Después de estas sorprendentes afirmaciones, leemos otra no menos sorprendente: el aborto es «el principal conflicto biopolítico de nuestra época», porque en él se enfrentan la libertad y la vida. Tanto los partidarios como los detractores del aborto son «movimientos de la biopolítica»: los primeros defienden la libertad (del cuerpo) de la madre y los segundos defienden la vida (del cuerpo) del feto. De este modo, Heller y Féher ignoran el conflicto político entre las mujeres y los expertos médicos (que pretenden decidir por ellas) y lo convierten en un conflicto dialéctico entre dos valores abstractos: la libertad y la vida.

A continuación, nos enteramos de que el «sujeto» de la biopolítica puede ser triple: el individuo (y esto formaría parte de la tradición liberal moderna), el grupo (y esto plantea el problema de los «derechos colectivos», que a menudo se contradicen con los derechos individuales) o bien un «cuerpo simbólico», una «entidad mitológica» (tal es, según los autores, el caso de la Naturaleza, como «sujeto» del ecologismo, y también el caso de la *Donna*, como «sujeto» del feminismo; en ambos casos, la primacía no la tiene la libertad sino la vida).

Para Heller y Féher, la biopolítica no surge con las nuevas tecnologías de dominio de las poblaciones y de los territorios, sino que su cuna y su foco doctrinal se encuentra en el Mundo Académico (así, con mayúscula), en donde se ha promovido el lenguaje «políticamente correcto». Ahí es donde anida el germen totalitario de la biopolítica: «Los militantes académicos de la biopolítica pueden actuar como vanguardia de «las masas» de modo muy parecido a como lo hicieron las vanguardias comunistas antes de la toma del poder»; de hecho, añaden los autores, los antiguos militantes y grupos comunistas se han reconvertido y han engrosado los diversos grupos de la biopolítica¹¹.

La paranoia anticomunista de Heller y Féher les lleva a afirmar que «los movimientos de la biopolítica» están imbuidos del «veneno totalitario»¹². Ponen como ejemplo la «epistemología regional» defendida por muchas feministas. A éstas les atribuyen una mentalidad bélica, conforme a la distinción de Carl Schmitt entre «amigo» y «enemigo». Lo más increíble es que, como ilustración de esta mentalidad, los autores citan una extensa parodia del feminismo, extraída de un relato de ficción: *El mundo según Garp*. Llegan a afirmar que «toda la parafernalia de los aspectos más despreciables de las pautas organizativas del totalitarismo está creciendo ahora por doquier en el movimiento [feminista]»¹³.

Los autores hablan de «la infección que padece la biopolítica del espíritu de totalitarismo», la denominan «radicalismo» y la caracterizan por medio de las «epistemologías regionales» y las «verdades regionales»: «Lo que básicamente legitima estas prácticas es el posmodernismo extremista de la teoría del «minidiscurso» [formulada por Zigmunt Bauman]», que defiende la incommensurabilidad entre los «minidiscursos». Los autores la llaman teoría del «doble rasero»: las mayorías pueden ser acusadas de racistas, pero las minorías no. Y añaden que para los europeos orientales, que han vivido bajo el totalitarismo comunista, es inaceptable este «despotismo» de lo «políticamente correcto», que impera en el mundo académico y en los medios de difusión estadounidenses¹⁴. De modo que, según Heller y Féher, el pluralismo epistemológico posmoderno defendido por autores como Bauman... ¡es totalitario! Como puede observarse, el uso que estos autores hacen del término totalitario es verdaderamente chusco.

11 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*, o.c., p. 29.

12 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*, o.c., p. 30.

13 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*, o.c., pp. 35-36.

Continuando con esta peculiar comparación entre el totalitarismo y los nuevos movimientos sociales, los autores añaden una curiosa precisión: el «radicalismo» (identificado con el «totalitarismo» nazi y comunista) tuvo dos rasgos que están ausentes en la biopolítica actual. Por un lado, la «eliminación del adversario», sean las razas o las clases sociales «extrañas», pues unas y otras son intercambiables; «afortunadamente», dicen Heller y Féher, el ecologismo, el feminismo y la política sanitaria no pueden eliminar al «otro». El segundo rasgo es una «intensa imaginación institucional», consistente en eliminar o transformar la democracia liberal y sustituirla por otras instituciones «auténticamente libres», es decir, por «el cesarismo puro y simple»; la biopolítica actual se inscribe en la democracia de masas, «tiene poca imaginación institucional (si es que tiene alguna)» y «casi nunca propone cambios institucionales decisivos»¹⁵.

En resumen, los nuevos movimientos sociales no aportan novedad política alguna: o son totalitarios o se atienen a la tradición de la democracia liberal. Y, en la medida en que se distinguen de la democracia liberal, se acercan al totalitarismo. En la biopolítica, dicen Heller y Féher, hay un «potencial radical», «para bien o para mal», y esto en dos aspectos: por un lado, los movimientos biopolíticos lo captan todo a partir de la persona como «cuerpo» (no como clase, raza, nación, religión, etc.), para liberarlo de todos sus encuadramientos «espirituales»; por otro lado, estos movimientos surgen cuando la base legal de sus demandas ya estaba disponible (las mujeres y los negros americanos, en los años sesenta), pero se autopresentan como si partieran de cero, es decir, critican el carácter «formal» de los derechos y reclaman su materialización «real», como hacía el movimiento comunista. Los autores recuerdan que el derecho es «formal» porque es universal, mientras que sólo los privilegios son «sustantivos» (como la «dictadura del proletariado»). Una vez más, su diagnóstico es claro: lo que no es democracia «formal», es totalitarismo.

Es cierto que Heller y Féher hablan del conflicto entre la «política moderna tradicional» (en cuanto política de clase) y la biopolítica (en cuanto política del cuerpo), pero lo caracterizan como una antinomia abstracta, como una alternativa entre «lo espiritual» (el sujeto universal del derecho) y «lo corporal» (el sujeto singular, con un cuerpo, un sexo, una raza, etc.)¹⁶. Por eso, consideran que el problema es encontrar la mediación, la alianza entre la «política moderna tradicional», practicada por los partidos de clase, y la «biopolítica», practicada por los nuevos movimientos. Pero, en esa búsqueda, la dificultad parece venir del lado de la biopolítica, por la «tentación totalitaria» que anida en ella y por su «poco sentido de la mecánica institucional de la modernidad»: «La política moderna tradicional y la biopolítica elaboran de formas completamente distintas el dominio de lo político. La primera opera en el espacio público *sensu stricto* y, bajo los efectos de la experiencia totalitaria, sólo con mucha renuencia se aproxima a la esfera privada. Y tiene razones poderosas además para ese recelo. Cuando actualmente los militantes de la biopolítica proclaman que «todo es política», no está claro si tienen plena conciencia de lo que se trata. De una politización total de la esfera privada y, en consecuencia, una fusión práctica de lo privado y de lo público, que privaría al individuo de una brevísima franja de retirada y convertiría la vida en un cuartel o en un campo de concentración»¹⁷.

Los autores reconocen que la biopolítica tiene «valores emancipatorios», pero alertan obsesivamente sobre su «tentación totalitaria»: aunque los movimientos biopolíticos no tomen el control del

14 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 36.

15 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 39.

16 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 43.

17 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 49.

Estado, «los micropoderes de la sociedad (...) pueden convertir la vida en una pesadilla totalitaria», sin alterar la estructura institucional de la democracia¹⁸. Hacia el final de la obra, afirman que hay una biopolítica de «izquierdas» (nacida en los años ochenta, frente al conservadurismo imperante) y una biopolítica de «derechas» (como los grupos defensores del «derecho a la vida» surgidos en los años noventa, tras el fin de la «guerra fría» y el rebrote de los conflictos étnicos y nacionales). ¿Cuál es la diferencia entre ambas?

Aquí, Heller y Féher recurren a su teoría sobre el «péndulo de la modernidad» como un conflicto entre «lo espiritual» y «lo corpóreo»: la modernidad comenzó negando el Cuerpo, sometién-dolo a «lo espiritual», pero en las últimas décadas ha «oscilado» y ha pasado a afirmarlo. En esta oscilación dialéctica, se ha pasado de un extremo al otro: la modernidad prometía la armonía entre el espíritu y el cuerpo, pero defendía la libertad como un valor «espiritual», no corporal, mientras que la biopolítica ya no cree en la fusión armónica de espíritu y cuerpo, sino que reivindica el Cuerpo y sacrifica la libertad en nombre de la vida. Esta reivindicación del Cuerpo «se produce en el fuego cruzado de dos concepciones opuestas de la condición posmoderna». Para los autores, se trata de encontrar un punto de mediación dialéctica entre los extremos de «lo espiritual» y «lo corpóreo», de la libertad y de la vida. Sólo entonces podrán surgir «aventuras libertarias», un nuevo «contrato sexual», «una carta de «derechos» de la naturaleza, el género y la diferencia humana en general, cuyo reconocimiento hace ya mucho que debió producirse»¹⁹.

El análisis de la relación entre biopolítica y modernidad, llevado a cabo por Heller y Féher en términos de polaridades abstractas, revela tres notables insuficiencias. En primer lugar, revela un profundo desconocimiento de las tecnologías biopolíticas y ecopolíticas, tal y como se fueron gestando en el proceso mismo de la modernización europea. En segundo lugar, revela un lamentable olvido del papel que los nuevos movimientos sociales han tenido en la renovación de la política y en la profundización de la democracia participativa. En tercer y último lugar, pasa por alto el núcleo mismo de esa nueva política, que no es el conflicto abstracto y grandioso entre el espíritu y el cuerpo, ni entre la libertad y la vida, sino la lucha concreta y cotidiana entre el poder tecnocrático de los expertos y el poder democrático de los ciudadanos.

18 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 57.

19 Ágnes Heller y Ferenc Féher, *Biopolítica*. o.c., p. 122.