

Biopolítica, totalitarismo y globalización

Biopolitics, Totalitarianism and Globalization

Antonio Campillo
Universidad de Murcia

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 este texto, cuestiono el uso que todos estos autores han hecho de esos tres conceptos, propongo una relectura más atenta de los vínculos entre Foucault y Arendt, y esbozo una nueva ontología histórico-política para comprender nuestro propio presente.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica; totalitarismo; globalización; Foucault; Arendt.

ABSTRACT

After the end of the Cold War, philosophical works that refer to the studies of Michel Foucault and Hannah Arendt in order to link the concepts of biopolitics, totalitarianism and globalization have proliferated. The Hungarian philosophers Ágnes Heller and Ferenc Fehér were the first ones to do so, but later, several Italian philosophers have aroused great interest, including Giorgio Agamben, Antonio Negri and Roberto Esposito. In this paper, I first discuss how these three authors make use of these three concepts; second, 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; 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, pues “la filosofía consiste siempre en inventar conceptos”) (2014: 217) 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 conceptualización filosófica y la investigación histórico-social. 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:

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 (2005: 490).

En su resumen del curso *Nacimiento de la biopolítica*, y en otros muchos lugares, Foucault defiende el uso de “un método nominalista en historia” (2009: 312). Como su amigo el historiador Paul Veyne (1984), 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.

He comenzado citando a Arendt y a Foucault porque quiero cuestionar el uso inflacionario, indiscriminado 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 25 aniversario se cumplió el 9 de noviembre de 2014): el concepto de globalización. Lo que quiero cuestionar aquí es el tipo de relación que se ha establecido entre esos tres conceptos, a partir de una comparación generalmente poco rigurosa entre Arendt y Foucault, primero por parte de los filósofos de origen húngaro Ágnes Heller y Ferenc Fehér, y, más recientemente, por parte de varios filósofos italianos que han tenido bastante eco mediático: Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito (Chiesa y Toscano, eds. 2009). Timoty Brennan los ha denominado los “nuevos italianos” y ha criticado su pensamiento anti-político (2006: 193), o, como dice el propio Esposito, “impolítico” (Galindo, 2015).

En respuesta a todos 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, 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 veinticinco años, ni está asociada solo con el final de la Guerra Fría, sino que es bastante más larga y compleja.

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. Al parecer, el primero en utilizarlo fue el sueco Rudolph Kjellen, quien inventó también el término “geopolítica”. Kjellen acuña ambos términos en varias obras publicadas entre 1905 y 1920. En ellas desarrolla una teoría política organicista, que concibe el Estado como una “forma viviente” (*Lebensform*) y justifica su expansión territorial como una necesidad vital. Los nazis se servirán de estas ideas en su defensa del “espacio vital” germánico.

Pero la difusión actual del término “biopolítica” se debe a Michel Foucault, que lo utiliza en la década de 1970 (en el último capítulo del primer volumen de su *Historia de la sexualidad* y en los tres cursos sucesivos dictados en el Collège de France en 1976, 1978 y 1979), para nombrar una mutación histórica de largo alcance, iniciada en el Occidente moderno durante los siglos XVIII y XIX: el paso del “derecho de muerte” al “poder sobre la vida” (1977: 161-194; 2003: 205-225; 2008; 2009).

Roberto 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 (2006: 27-41). El concepto foucaultiano de biopolítica difiere de estas tres concepciones 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 defendido tanto el viejo iusnaturalismo como el nuevo 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, como ya había escrito en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (1988: 45-46), lejos de ser una invariante histórica, se encuentra historizado desde el nacimiento hasta la muerte, atravesado y modelado 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.

Según Foucault, esta indisociable interacción entre el cuerpo y la historia, entre la vida y la política, es constitutiva de la historia humana en cuanto “bio-historia”. Marx ya había dicho que la historia de la naturaleza y la historia de la humanidad es una sola historia: la historia de las interacciones dialécticas entre los seres humanos, su entorno natural y su propio cuerpo viviente; por eso, las ciencias naturales y las ciencias sociales deberían articularse también en una sola ciencia: el “materialismo histórico”; las interacciones entre naturaleza y humanidad han dado lugar a una diversidad de modos de producción que se habrían sucedido evolutivamente y que habrían culminado en el capitalismo moderno como primer modo de producción mundial (Marx, 1978: 384-385; Marx y Engels, 1972: 676). Foucault comparte la concepción materialista de la historia, pero no acepta ni el evolucionismo eurocéntrico, ni el reduccionismo economicista de las relaciones de poder. Por eso, su “crítica” del capitalismo es diferente y al mismo tiempo complementaria de la de Marx: la modernidad europea inaugura no solo un nuevo modo de producción económica, sino también un nuevo régimen de “saber-poder”, al que Foucault denomina “bio-poder”. Ahora bien, ¿por qué se produjo esta ruptura, este “umbral de modernidad biológica”, que hizo emerger la biopolítica como una nueva tecnología de gobierno? Según Foucault, esto tiene que ver con un doble fenómeno, que hizo 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” (1977: 171). La biopolítica fue la bisagra que permitió 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 estuvo 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).

Foucault se propuso hacer una historia de las diferentes formas de “gubernamentalidad” (desde la antigua Grecia hasta el neoliberalismo actual, pasando por el “poder pastoral” de la Iglesia de Roma), y este proyecto ha sido continuado en las tres últimas décadas por 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 (Rose, 2007 y 1999; Vázquez 2005: 159-226; Dean 1999; Dean y Hindess, eds. 1998; Barry, Osborne y Rose, eds. 1996; Burchell, Gordon y Millar, 1991). Y es también el caso de investigadores españoles como Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, Francisco Vázquez García, José Luis Moreno Pestaña y Salvador Cayuela Sánchez (Cayuela, 2014; Moreno Pestaña, 2010; Vázquez García, 2009; Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997; Álvarez-Uría y Varela, 1991; Álvarez-Uría y Castel, 1983). Pero el término biopolítica, como ya he dicho antes, ha tenido también un uso inflacionario por parte de varios filósofos políticos cuyas elaboraciones conceptuales se alejan bastante de la investigación histórica y la prudencia nominalista de Foucault (Bazzicalupo, 2012; Arribas, Cano y Ugarte, 2010; Mendiola, ed. 2009; *BioPolítica* 2009; *Revista de Ciencia Política* 2009; Brandimarte et al., eds. 2006; *Filosofía política* 2006; Ugarte, 2006: 76-82; Ugarte ed., 2005; Cutro, ed. 2005; *Cités* 2000; *Multitudes* 2000).

El término “totalitarismo” surge en los años veinte y treinta del siglo XX, primero en Italia y luego en otros países europeos, para nombrar la novedad histórica y las afinidades estructurales entre diferentes regímenes políticos que estaban instaurándose en esos años (el fascismo italiano, el nazismo alemán y el comunismo soviético) y será utilizado por los críticos (Giovanni Amendola, Lelio Basso, Luigi Sturzo, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, etc.), por los defensores (Giovanni Gentile, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, etc.) y por los propios líderes (Benito Mussolini, Adolf Hitler, etc.) de estos nuevos tipos de Estado. El término adquiere un significado más elaborado en la Francia de los años treinta, gracias a muy diversos autores, unos procedentes del marxismo (Victor Serge y Boris Souvarine), otros vinculados al liberalismo (Raymond Aron) o al personalismo cristiano (Emmanuel Mounier), y otros especialmente lúcidos y originales (Georges Bataille y Simone Weil). En el caso de España, el Estado franquista se instauró tras una Guerra Civil en la que los “nacionales” recibieron el apoyo de Hitler y Mussolini, mientras que la República era boicoteada por Francia e Inglaterra porque la creían dominada por los “rojos”; de hecho, los fundadores de Falange se ganaron el apoyo inicial de liberales como José Ortega y Gasset, pero Franco acabó imponiendo un terrible régimen totalitario basado en el nacional-catolicismo (Cayuela, 2014; Traverso, 2009; Forti, 2008 y 2004; Courtois, ed., 2006; Gracia, 2004; Courtois, ed., 2001; Traverso, ed., 2001; Bruneteau, 1999; Furet y Nolte, 1999; Flores, ed., 1998; Furet, 1995; Nolte, 1994).

En los años cuarenta, se publican los primeros estudios sobre las peculiaridades jurídico-políticas del Estado totalitario. Los autores son judíos alemanes

emigrados a Estados Unidos (Ernst Fraenkel, Franz Neumann y Sigmund Neumann), 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 histórico 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 Lévinas), 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), etc. 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, en el nuevo contexto de la Guerra Fría, el término es retomado a un lado y al otro del “telón de acero”. Pero también entonces es utilizado con fines muy diversos: para defender la libertad del “hombre rebelde” frente a todo tipo de dominación política (Albert Camus); para elaborar una tipología politológica que permita distinguir entre totalitarismo, autoritarismo y democracia (Carl J. Friedrich, Raymond Aron, Leonard Schapiro, Juan José Linz), con el fin de defender el “Occidente libre” frente al comunismo, pese a que en el bloque occidental había muchos regímenes “autoritarios” (como la España de Franco); para explicar el surgimiento del fascismo italiano y del nazismo alemán como una reacción y una imitación del comunismo ruso (Ernst Nolte); para dar voz a la “disidencia” interna frente a los regímenes comunistas del Este de Europa (Aleksandr Solzhenitsin, Varlam Shalamov, Aleksandr Zinóviev, Czeslaw Milosz, Leszek Kolakowski, Václav Havel, Jan Patočka, Ágnes Heller, etc.); 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 moderno Estado-nación soberano (Hannah Arendt).

Los orígenes del totalitarismo es una obra de referencia fundamental, a pesar de las muchas críticas que recibió desde el primer momento (Arendt, 1981; Forti, 2001: 17-52). En esta obra, Arendt sintetizó y desarrolló 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 y genocida; por otro lado, la tesis de su radical novedad histórica, que no puede ser eliminada mediante explicaciones causales de carácter positivista o mediante milenarias teleologías sobre el destino de Occidente; por último, la tesis de que este nuevo fenómeno histórico-político exige repensar todas las categorías filosóficas de la tradición occidental, comenzando por 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 dominante de las ciencias sociales contemporáneas y en el eje en torno al cual giran todos los grandes debates políticos tras el final de la Guerra Fría (Campillo, 2009b; Archibugui, 2008; Fraser, 2008; Höffe, 2007; Castells, 2006; Zolo, 2006; Held y McGrew, 2003; Appadurai, 2001; Habermas, 2000; Bauman, 1998; Beck, 2008 y 1998). 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 da lugar al capitalismo moderno como primera sociedad mundial de la historia (Campillo, 2011 y 2008; Dussel, 2007; Marramao, 2007; Sloterdijk, 2007; Robertson, 2005; J. R. McNeill y W. H. McNeill, 2004; Mattelart, 2000; Wallerstein, 1998; Held, 1997; Albrow, 1996).

Esta doble genealogía explica en parte las dos grandes interpretaciones de la globalización: 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 tecnológica y hegemonía político-cultural del capitalismo moderno, en este caso bajo el imperio global de Estados Unidos, una vez derrotado el enemigo comunista; 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 la segunda mitad del siglo XX, que pone en cuestión la hegemonía histórica del Occidente moderno y que está cambiando todas las estructuras sociales y mentales precedentes, tanto tradicionales como modernas.

Sea una etapa más del capitalismo moderno o el inicio de una época post-moderna, 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, el triunfo del neoliberalismo, la expansión del capitalismo financiero y especulativo, las nuevas migraciones internacionales, el cambio climático, 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 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, pues, su propia historia y aluden a fenómenos histórico-políticos muy diferentes, pero convergen y se entrecruzan en un punto común: la puesta en cuestión del Estado-nación soberano, como forma canónica de la comunidad política y como fuerza impulsora del proceso de modernización y expansión mundial del Occidente euro-atlántico. Tendríamos, pues, un triángulo en cuyo centro se situaría el Estado moderno, sobre todo en su versión post-revolucionaria, liberal y democrática, y en cuyos extremos se situarían esos otros tres fenómenos históricos que por razones diferentes coinciden en problematizarlo: la biopolítica, el totalitarismo y la globalización.

Este triángulo permite situar los debates teóricos más relevantes del pensamiento político contemporáneo. Hay que tener en cuenta, por un lado, la relación radial del Estado moderno con cada uno de los tres conceptos que vienen a problematizarlo; y, por otro lado, la relación lateral entre esos tres conceptos que 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.

En cuanto a las relaciones radiales entre la democracia moderna y cada uno de los tres conceptos que parecen venir a cuestionarla, me limitaré a recordar debates bien conocidos, indicando solamente las disyuntivas más extremas. Así, la relación entre democracia y biopolítica puede ser pensada negativamente, como

una relación de mutua contraposición: el desarrollo de la biopolítica supondría la sustitución del pueblo soberano y del ciudadano autónomo, capaces de decidir por sí mismos, por una población y unos individuos entendidos como meros seres vivientes sujetos al gobierno técnico de poderes-saberes expertos que administrarían sus cuerpos y sus mentes, sus hábitos personales y todas las grandes regulaciones sociales, en nombre de la protección de la vida. Pero la relación entre democracia y biopolítica también puede ser pensada positivamente, como una relación de refuerzo mutuo: el desarrollo de la democracia moderna no sólo habría consistido en la sustitución de la soberanía monárquica por la soberanía popular, la división de poderes y los derechos individuales, sino también en la sustitución progresiva de la vieja política de muerte (hacia dentro y hacia fuera, mediante la coacción policial y la conquista militar) por una nueva política de vida (hacia dentro y hacia fuera, mediante la promoción del bienestar social y de la cooperación internacional).

En cuanto a la relación entre democracia y totalitarismo, también se han formulado posiciones contrapuestas. Para unos, el totalitarismo es el reverso absoluto de la democracia: desde el punto de vista histórico, el totalitarismo habría sido sólo una especie de paréntesis, extravío o anomalía transitoria en el desarrollo progresivo de la democracia liberal, de modo que la derrota militar del totalitarismo nazi en 1945 y el colapso interno de los totalitarismos comunistas entre 1989 y 1991 habrían demostrado el avance irresistible de la democracia liberal, la superioridad del Occidente euro-atlántico sobre el resto del mundo y, por tanto, el “final de la Historia” (Francis Fukuyama); no obstante, desde el punto de vista geopolítico, esta hegemonía de la democracia y del Occidente judeo-cristiano debería ser preservada frente a los regímenes todavía no democráticos (y, por tanto, totalitarios o proto-totalitarios) y frente a las civilizaciones que los promueven (la islámica y la asiática), como propuso Samuel Huntington con su teoría del “choque de civilizaciones” y como trató de llevar a cabo el gobierno estadounidense de Bush entre 2000 y 2008. Para otros, en cambio, el totalitarismo es una creación distintiva de la modernidad europea: no hay que buscar sus orígenes en las tradiciones pre-modernas o en las sociedades no occidentales, sino en un tiempo y en un lugar mucho más próximos, en el seno mismo de los Estados-nación europeos y de las democracias liberales, ya desde las primeras revoluciones modernas; por tanto, hay que cuestionar la autocomplacencia de Occidente, hay que revisar su concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia, y, en concreto, hay que reconocer las semillas totalitarias que germinaron en las propias democracias liberales de la Europa moderna y que pueden volver a germinar en cualquier momento.

Finalmente, en cuanto a la relación entre democracia y globalización, también se han dado diagnósticos contrapuestos. Para unos, el proceso de globalización de todas las relaciones sociales, facilitado por las nuevas tecnologías del transporte y de la comunicación, la expansión del libre mercado a todos los países del mundo, las nuevas migraciones internacionales, el final de la Guerra Fría y la formación de una sociedad civil mundial, estaría facilitando el avance de la democracia en el mundo: por un lado, hay cada vez más Estados soberanos (debido a los sucesivos procesos de descolonización de las antiguas colonias europeas y a la fragmentación de los antiguos imperios continentales, el último de los cuales ha sido el soviético), y hay también cada vez más Estados democráticos (debido, sobre todo, al final de la Guerra Fría, que ha permitido la democratización de los regímenes comunistas del Este de Europa y de muchas dictaduras militares en América Latina, África y el sudeste asiático); por otro lado, la globalización también está permitiendo una cierta democratización de las relaciones internacionales, mediante la participación de los Estados en toda clase de organismos y tratados multilaterales (desde la ONU hasta la Unión Europea, pasando por otras muchas agrupaciones mundiales y regionales de Estados), y también mediante la participación cada vez mayor de las organizaciones no gubernamentales en la deliberación, la gestión y la “gobernanza” más o menos informal de los grandes problemas globales.

Para otros, en cambio, la globalización está provocando la crisis del Estado-nación soberano como principal actor político, y con ella la crisis de la democracia y la ciudadanía modernas. Y esto por un doble motivo: porque los poderes, los riesgos y las responsabilidades se han globalizado y escapan cada vez más al control de cada Estado aislado, hasta el punto de que ninguno es capaz de ejercer su soberanía sobre el capital financiero y especulativo, las redes mafiosas y terroristas, el cambio climático, las enfermedades globales, etc.; y, además, porque las etnias, las lenguas, las religiones, etc., se han entremezclado en el interior de cada territorio nacional, y ya no es posible seguir identificando la ciudadanía con una nacionalidad homogénea. El resultado es que hay una contradicción cada vez mayor entre las proclamas occidentales sobre la democracia, la soberanía, la ciudadanía, los derechos humanos, etc., y un proceso de globalización que avanza sin ningún control democrático, en el que imperan los intereses de las grandes potencias, en el que se agudizan las desigualdades de todo tipo (entre países, entre etnias, entre clases, entre sexos, etc.), en el que se agravan los grandes riesgos globales (como el cambio climático y el agotamiento de muchos recursos naturales básicos, como el agua, los bosques, las tierras de cultivo, las pesquerías, etc.), y en el que millones de personas sufren cada año

toda clase de violencias crónicas (hambrunas, guerras, matanzas, torturas, violaciones, desplazamientos forzosos, esclavitud económica, segregación social, etc.).

IV

Los tres dilemas que acabo de mencionar brevemente conciernen a lo que he llamado la relación radial de la democracia liberal con cada uno de los tres conceptos que vienen a problematizarla: la biopolítica, el totalitarismo y la globalización. Pero los debates se complican mucho más cuando se establece una relación lateral entre estos tres conceptos, y además se los confronta de forma radial con la tradición dominante del pensamiento político occidental, centrada en la defensa del Estado-nación soberano bajo la forma canónica de democracia liberal.

Algunos autores han puesto en relación estos cuatro conceptos (democracia liberal, biopolítica, totalitarismo y globalización) 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 *Biopolitics*, pero le dieron a este término un uso muy diferente del que Foucault le había dado (Grumley, 2004; Prior, 2002; Campillo, 1998; Rivero, 1998; Heller y Fehér, 1995). 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 se inicia en la segunda mitad del siglo XX, como una “rebelión del cuerpo” frente a la dominación de “lo espiritual”, y en la que coinciden feministas, ecologistas, pacifistas, minorías raciales e incluso 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: 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”; y 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 Heller y Fehér no la formulan 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, pues para ella el totalitarismo no es lo contrario de la modernidad, sino una de sus posibilidades más extremas (Bauman, 1997). 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 fenómenos coincidirían en impugnar la autocomprensión de la modernidad elaborada por la tradición ilustrada y liberal. En resumen, Heller y Fehér proponen una dicotomía que es deudora de la Guerra Fría: reinterpretan la biopolítica foucaultiana en el marco de la oposición entre liberalismo y totalitarismo, y defienden la democracia liberal frente a la “tentación totalitaria” de los nuevos “movimientos biopolíticos”.

En su libro *Bios* (Esposito, 2006) y, sobre todo, en su artículo “Biopolítica o totalitarismo” (Esposito, 2009: 173-188), Roberto Esposito propone una dicotomía opuesta a la de Heller y Fehér (Bazzicalupo, ed., 2008; *Diacríticos* 2006). Él no habla solo de dos conceptos sino de dos “paradigmas” que serían “radicalmente diferentes” y 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 podría haber agregado a Heller y Fehér) se caracteriza por una filosofía teleológica de la historia y 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 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 moderno, 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 nuevo horizonte histórico 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. Si el igualitarismo comunista es heredero de la tradición democrática moderna, ¿por qué siguió una deriva totalitaria y genocida, y, sobre todo, por qué minimizarla, asemejándola a la democracia y oponiéndola al nazismo, a pesar de que causó más muertos, duró más tiempo y se extendió a más países que el Tercer Reich? Por otro lado, si el nazismo es completamente extraño a la tradición moderna, ¿cómo explicar su aparición? Y si recurrimos al concepto de “autoinmunización”, como hace Esposito, para explicar la inversión de la biopolítica liberal en la “tanatopolítica” nazi, esa misma inversión ¿no pone al descubierto que el racismo nazi 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., como habían señalado ya Arendt y Foucault? En fin, ¿por qué establecer una contraposición tan extrema entre Arendt y Foucault, cuando son tantas las afinidades teóricas entre ambos, no solo en su crítica a las tres grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, nacionalismo y marxismo), 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. En su artículo “Biopolítica o totalitarismo”, asimila democracia y comunismo, por un lado, y nazismo y biopolítica, por el otro; en cuanto al liberalismo, lo sitúa 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 (2009: 185).

A esta dicotomía teórica le corresponde una sucesión histórica igualmente dicotómica: la época del Estado moderno, 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. Esposito afirma que “la democracia (...) se acaba en los años veinte y treinta, y no es reconstruible -ni, mucho menos, exportable” (2009: 185); más aún, “el motivo por el cual, tras los llamados totalitarismos, no es posible volver a la democracia liberal, reside en el hecho de que ésta nunca ha existido como tal” (2009: 184), ya que la democracia no es compatible con el liberalismo, tal y como -según Esposito- habría demostrado Carl Schmitt. Sin embargo, con una notable inconsecuencia, considera que el liberalismo, la democracia y el comunismo pertenecen al mismo horizonte: “la entera concepción política moderna”, centrada en torno a la soberanía del Estado y de la persona. Pues bien, esa “entera concepción política moderna” es la que habría sido no ya transformada sino definitivamente superada por la biopolítica:

Hoy en día -y he aquí el aspecto decisivo-, en el momento en que el cuerpo viviente -o moribundo- se convierte en el epicentro, simbólico y material, de las dinámicas y de los conflictos políticos, se entra en una dimensión que no está simplemente, como se dice a veces, “después” o “más allá”, sino definitivamente fuera de la democracia (2009: 186-187).

La contraposición lógica y la sucesión histórica entre democracia y biopolítica es tan extrema que el propio Esposito se ve obligado a reconocer 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 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 tras 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 las últimas décadas la gran ofensiva antidemocrática de la biopolítica neoliberal, cuya génesis también fue estudiada por Foucault.

Tanto Heller y Fehér como Esposito recurren a dicotomías conceptuales, pero los dos primeros defienden la democracia liberal contra las amenazas afines de la biopolítica post-moderna y del totalitarismo nazi y comunista, mientras que el tercero defiende una biopolítica afirmativa y global tras el fin de la tanatopolítica nazi y la democracia liberal. Frente a esta estrategia de disyunción teórica y discontinuidad histórica entre pares 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 en 1995, un año después del de Heller y Fehér, ha tenido un eco mucho más amplio (Agamben, 1998, 2000 y 2004; Galindo, 2005 y 2015). Agamben se sirve también de Arendt y de Foucault, para postular un parentesco entre la biopolítica y el totalitarismo, pero lo hace en una dirección contraria a la de Heller y Fehér, 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 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: por un lado, establece una identidad esencial entre soberanía y biopolítica, entre el poder de matar y el poder de hacer vivir, pues 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 con el capitalismo, y en particular con el neoliberalismo de la era global. Es el caso de Paolo Virno (2003) y de Michael Hardt y Antonio Negri (2004, 2002 y 2000). Estos autores mantienen una posición neomarxista: desconfían del término totalitarismo, como Esposito, porque lo consideran un mero instrumento ideológico de la Guerra Fría al servicio de las democracias occidentales. Una crítica similar se encuentra también en Slavoj Žižek (2002). Además, Hardt y Negri creen que la dominación fundamental, de la que dependen todas las otras, es la lucha de clases. Ahora bien, 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: el auge del “trabajo inmaterial”, basado en la explotación biopolítica de las cualidades corporales, afectivas y comunicativas, y la expansión de las redes sociales y tecnológicas transnacionales, en un mercado de trabajo cada vez más desregulado y globalizado. El resultado es que la clase de los explotados ya no es solo el proletariado industrial, sino una serie 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 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 postular una secuencia histórica de sofisticación creciente en las tecnologías de dominación del capitalismo moderno: la “soberanía”, las “disciplinas” y, por último, la “biopolítica” de las “sociedades de control” (Deleuze, 2014: 277-286). Sin embargo, la tesis de la sucesión teleológica y la sofisticación creciente de las modernas tecnologías de poder, que habrían culminado en el Estado totalitario o bien en el capitalismo globalizado, según las versiones contrapuestas del neoliberalismo y el marxismo, fue expresamente rechazada por Foucault, tanto en *Seguridad, territorio, población* (2008: 13-37) como en *Nacimiento de la biopolítica* (2009: 187-194), donde critica lúcidamente “la inflación de la fobia al Estado” promovida por los teóricos neoliberales, pero también por intelectuales de extrema izquierda que en la década de 1970 justificaron –como Deleuze– la lucha armada de los grupos terroristas europeos contra las democracias liberales.

Al mismo tiempo, Hardt y Negri dicen ir “más allá” de Foucault y Deleuze, porque estos carecen de una visión global y 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, asimilan biopolítica y globalización, al afirmar que ambos fenómenos son aspectos funcionales del gran proceso histórico de acumulación y expansión 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, la lucha de clases se da hoy entre el Imperio (un impreciso conglomerado en el que confluyen las élites económicas, políticas, militares, diplomáticas y humanitarias de las grandes potencias, pero que no tiene su centro de poder en ninguna de ellas) y la Multitud (otro impreciso conglomerado de grupos y movimientos sociales heterogéneos, unidos por su común condición de explotados, provistos de los recursos necesarios para conectarse horizontalmente entre sí, y capaces de subvertir por completo, en un súbito acto revolucionario, el orden imperial vigente, para convertirse en el poder constituyente de una nueva democracia mundial).

V

No voy a discutir aquí con cada uno de los autores citados. Para una atinada crítica de las ideas de Agamben, Hardt y Negri, y de otros neomarxistas como Alain Badiou y Slavoj Žižek, remito a uno de los últimos libros de Ernesto Laclau: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política* (2008). En lo que sigue, me limitaré a proponer algunas “distinciones” conceptuales y adoptar algunas precauciones “nominalistas”, siguiendo los consejos de Arendt y de Foucault.

Para empezar, si la tarea filosófica consiste en “comprender el presente” (Arendt) y en hacer una “ontología de la actualidad” (Foucault), 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 estas investigaciones, a su vez, estén sometidas al examen filosófico de los conceptos 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 (Campillo, 2013, 2009a, 2002 y 1995). 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 singularidad irreductible 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 histórico-social. 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-social como la de Arendt o la de Foucault.

Además, Arendt y Foucault coinciden en la necesidad de repensar lo político más allá del Estado-nación soberano y más allá también de las tres ideologías políticas modernas (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 tecno-científicos, la incapacidad del Estado-nación democrático para garantizar la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos, etc. Es cierto que siguen dos estrategias muy diferentes: Arendt reivindica la autonomía y la dignidad de lo político, entendido como el espacio de 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 inmanentes 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 supuestamente 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 los 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 la Edad Media judeo-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.

Arendt y Foucault vinculan esta irrupción de la vida en la política con el ascenso del capitalismo y el liberalismo modernos. Ambos autores reconocen 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 cree que el cuidado de la vida corporal y de la seguridad personal no debe suponer la renuncia a la libertad cívica y a la participación en la vida pública, y Foucault cree 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.

Para ambos autores, 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 bolchevismo. Arendt lo explica diciendo que la despolitización promovida por el liberalismo (mediante la subordinación de la libertad a la seguridad, la reducción de la ciudadanía a la nacionalidad, la exclusión de las minorías étnicas, la defensa de la superioridad de la raza blanca europea sobre las 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”: 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 (una política de muerte basada en el terror y el exterminio de individuos y pueblos) y el fenómeno biopolítico (una política de vida basada en la tutela y la reproducción de individuos y pueblos) tenían una dimensión mundial, sencillamente porque los poderes tecno-científicos de destrucción y reproducción de la vida habían alcanzado ya dimensiones planetarias. Como dice Arendt, las armas nucleares permiten, por primera vez en la historia, la posibilidad de exterminar no solo al adversario sino a toda la humanidad viviente; en esta nueva situación histórica, la guerra ya no puede seguir siendo “la continuación de la política por otros medios”; por 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” (1977: 173).

A la vista de todas estas afinidades entre Arendt y Foucault (Ortega 2005), me parece insostenible la contraposición postulada por Esposito entre el paradigma del totalitarismo y el de la biopolítica. Y a la vista de sus muchas “distinciones” terminológicas y cautelas “nominalistas”, me parece que son igualmente insostenibles las asimilaciones conceptuales propuestas por Heller y Fehér (que asocian la biopolítica al totalitarismo y la oponen al liberalismo), por Hardt y Negri (que asimilan capitalismo, democracia, biopolítica y globalización bajo un supuesto imperio mundial) y por Agamben (que asimila el imperio romano, la soberanía moderna, la democracia, la biopolítica, el totalitarismo y la globalización en un continuo que recorrería toda la historia de Occidente).

VI

En resumen, habría que evitar el uso inflacionario de los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización, que los convierte en comodines polivalentes susceptibles de intercambiarse entre sí y de subsumir bajo un único término toda clase de fenómenos histórico-políticos, sin tener en cuenta las diferencias entre ellos e incluso las variaciones espacio-temporales de cada fenómeno.

Eso no significa que debemos renunciar a la conceptualización filosófica como un instrumento para comprender el mundo y orientar la acción ético-política. En la expresión foucaultiana “ontología de la actualidad”, que parece un oxímoron, una mera figura retórica, 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 (Campillo, 2015a, 2015b, 2014 y 2012). Este tipo de reflexión es la que llevó a cabo Jacques Derrida en su último seminario, *La bestia y el soberano*, poco después de los atentados del 11-S y en pleno desarrollo de la “guerra preventiva” global emprendida por Estados Unidos y sus aliados contra el terrorismo islamista y los “Estados canallas” (Derrida, 2010 y 2011).

En mi opinión, 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 crianza de nuevas criaturas que dependen del cuerpo viviente de los progenitores y cuidadores, y la supervivencia y potenciación de la propia vida mediante la captura, la muerte y la incorporación de otras vidas. Como ya señaló Elias Canetti en *Masa y poder* (2002), las dos figuras contrapuestas y paradigmáticas del poder de vida y de muerte 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 humanos hunden sus raíces en las relaciones de depredación y reproducción que se dan entre todos los seres vivientes, y en particular entre los animales carnívoros.

Ahora bien, para comprender la compleja trama que liga el par vida/muerte y el par 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, como he expuesto por extenso en otros textos (Campillo, 2008 y 2001), hay que distinguir cuatro tipos de relación social que son irreductibles e inseparables entre sí, porque la preservación y perpetuación de la vida humana depende de los cuatro a un tiempo: la reproducción sexual y 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.

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, convirtiéndolo en el factor determinante de la constitución y preservación de la vida humana.

Así, desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt, se ha privilegiado la regulación de la violencia física entre los individuos y los pueblos, como el problema político por antonomasia y el fundamento último de toda comunidad humana. De hecho, la corriente dominante del pensamiento político moderno ha girado en torno al problema de la soberanía estatal, entendida como el monopolio legítimo de la violencia física, tanto hacia dentro como hacia fuera. Por eso, desde la Paz de Westfalia (1648), el gran debate de esta tradición de pensamiento ha oscilado entre Hobbes y Kant, es decir, entre un ejercicio ilimitado de la soberanía, mediante el despotismo hacia dentro y el imperialismo hacia fuera, y un ejercicio limitado de la misma, mediante la democracia liberal hacia dentro y el cosmopolitismo comercial hacia fuera. Tras el final de la Guerra Fría y los atentados terroristas del 11-S, la disyuntiva entre Hobbes y Kant fue reactivada por los *neocons* estadounidenses, al atribuir a Estados Unidos el derecho a emprender una estrategia de “guerra preventiva” y de hegemonía militar global.

En cambio, desde Adam Smith y Karl Marx en adelante, la “economía política” comenzó a privilegiar el concepto de propiedad frente al de soberanía. Para estos otros autores, el fundamento último de toda comunidad humana no es la regulación de la violencia, sino más bien el mecanismo económico de colaboración e intercambio que permite asegurar la obtención y distribución de bienes materiales. Si ese mecanismo funciona bien, la violencia entre los

humanos desaparecerá o será irrelevante. Por tanto, el principal problema político consiste en establecer el sistema económico más justo y eficiente, que para Smith y la tradición liberal posterior es el mercado universal autorregulado entre propietarios privados, mientras que para Marx y la tradición socialista posterior es la propiedad pública y la planificación democrática de los procesos de producción y distribución. Por eso, desde el triunfo de la revolución rusa en 1917 hasta la caída de los regímenes comunistas y el final de la Guerra Fría (1989-1991), pasando por los diversos regímenes totalitarios anticomunistas (el fascismo, el nazismo, el franquismo, las dictaduras militares latinoamericanas, etc.), el siglo XX ha estado atravesado por el conflicto entre capitalismo y comunismo. Un conflicto que, a partir de 1991, ha adoptado una nueva forma: la confrontación entre el neoliberalismo y el altermundialismo.

Paralelamente, una serie muy heterogénea de corrientes intelectuales (biología evolucionista, antropología social, nacionalismo, psicoanálisis y feminismo) han privilegiado las relaciones de parentesco entre los sexos y entre las generaciones, como la base a partir de la cual se constituye y se perpetúa toda comunidad humana. Sin los vínculos del sexo y de la sangre, que hacen posible la transmisión genética de la vida, no habría comunidad alguna; de hecho, en todas las sociedades, la pertenencia a una determinada comunidad étnica o nacional se suele adquirir a través de los vínculos de consanguinidad y afinidad. Por eso, el problema político fundamental consistiría en regular las relaciones parentales entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre nacionales y extranjeros, entre unas etnias y otras. Estos debates sobre el sexo y la sangre recorren toda la historia moderna: desde la expulsión de los judíos y los moriscos en la España de los siglos XV a XVII, hasta los genocidios del siglo XX y comienzos del XXI; desde el movimiento sufragista hasta la lucha actual de las mujeres de todo el mundo por la conquista de la igualdad con los hombres; desde las preocupaciones pedagógicas de los humanistas e ilustrados hasta los más recientes debates sobre las diversas formas de reproducción artificial facilitadas por la ingeniería genética. Por eso, en las últimas décadas han surgido numerosas organizaciones y legislaciones para defender la igualdad de todos los seres humanos sin distinción de sexo y de sangre, y muchos consideran que estas “luchas por el reconocimiento” de la igualdad entre los sexos y entre los pueblos (como las llaman Axel Honneth y Nancy Fraser, entre otros) son la gran novedad y el gran reto político de la naciente sociedad global.

Por último, no hay vida humana sin algún tipo de expresión simbólica, sin alguna forma de comunicación con los otros. Las tres relaciones sociales precedentes no serían posibles si no estuvieran acompañadas por códigos simbólicos que ordenan

la experiencia del mundo, la relación con los otros y la propia identidad personal. Pero el “capital simbólico”, como dice Pierre Bourdieu, se distribuye de manera muy desigual entre unos seres y otros, en función de su poder político, económico, sexual, étnico, etc. Esto no quiere decir que el pensamiento simbólico sea una mera “sublimación” psíquica (Freud) o un mero reflejo “ideológico” (Marx) de unas fuerzas biológicas y sociales que serían preexistentes e independientes de él, pues las propias construcciones simbólicas tienen un poder creativo o performativo para configurar y transformar la realidad previamente dada. Desde Aristóteles hasta Ernst Cassirer, la tradición filosófica dominante en Occidente ha considerado que es el *logos*, es decir, el lenguaje articulado, y, más en general, las “formas simbólicas”, lo que permite a cualquier comunidad humana constituirse y perpetuarse como tal. La vida humana se distinguiría de la vida animal precisamente porque está modelada por el *logos* (que Cicerón tradujo como *ratio*). Y el *logos*, como dice Aristóteles, no solo es lengua sino también ley, no solo permite nombrar lo real sino también regular la relación con el mundo, con los otros y con uno mismo.

Este mismo presupuesto (la primacía del pensamiento simbólico como distintivo de la vida humana) es el que guía la obra de Max Weber, el autor más influyente de las ciencias sociales contemporáneas. Weber trató de mostrar que las distintas tradiciones religiosas no se limitan a inventar mundos imaginarios, sino que son capaces de inducir estructuras sociales e identidades personales, hasta el punto de que la singularidad del Occidente moderno y su capacidad para imponerse sobre el resto del mundo habría que explicarlas a partir de sus peculiares tradiciones de pensamiento (la filosofía griega, el derecho romano, el cristianismo reformado y la tecnociencia moderna). Por eso, hay quienes consideran que el problema político de nuestro tiempo tiene que ver con el debate en torno a la hegemonía cultural de Occidente: unos creen que la globalización no es sino la occidentalización del mundo y la hegemonía cultural de la civilización euroatlántica (Fredric Jameson); otros consideran que esa hegemonía se está viendo cada vez más amenazada, no ya por el Oriente comunista sino por otros Orientes a la vez más antiguos y más recientes (el islámico y el asiático), por lo que sería necesaria una nueva “defensa de Occidente” basada en el “choque de civilizaciones” (Samuel Huntington); y otros, en fin, consideran que la hegemonía de Occidente ha llegado afortunadamente a su fin y que el actual proceso de globalización abre la posibilidad de un nuevo mundo post-colonial y mestizo, en el que las distintas comunidades y tradiciones culturales podrían convivir y entremezclarse entre sí de forma pacífica y creativa, dando lugar a

comunidades interculturales y a identidades híbridas (Bhikhu Parekh, Dipesh Chakrabarty y Arjun Appadurai).

VII

Dado que estos cuatro aspectos de la vida humana (la violencia física, el sustento económico, la reproducción sexuada y la comunicación simbólica) 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 Foucault: está el poder coactivo de la fuerza física y 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 y de la verdad. Y las relaciones entre estos diferentes tipos de poder son muy complejas y cambiantes. El sociólogo e historiador Michael Mann (1997 y 1991) 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.

Dada esta diversidad de formas de poder, las formas de resistencia y de responsabilidad han de ser 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 histórica, no se pueden confundir las luchas contra la opresión político-militar, la explotación socio-económica, la dominación sexual y la hegemonía cultural. En todo caso, pueden darse alianzas contingentes entre ellas, como han señalado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Laclau, 2005; Laclau y Mouffe, 2004; Mouffe, 1999), y también los estudios post-coloniales y feministas sobre la “interseccionalidad” de las diferentes formas de dominación social (Andersen y Collins, 2013). De hecho, las más recientes y lúcidas teorías de la justicia ya tienen en cuenta esta irreductible diversidad de formas de poder, de resistencia y de responsabilidad: en *Escalas de justicia*, Nancy Fraser distingue tres tipos de justicia (la representación política, la redistribución socio-económica y el reconocimiento de las diferencias sexuales y culturales), y distingue también entre las diferentes escalas territoriales en las que deben dirimirse las luchas por la justicia: local, regional, nacional, continental y global (2008).

En la misma dirección hay que situar el concepto de “seguridad humana”, acuñado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en su *Informe sobre el desarrollo humano* de 1994 (que también estableció, por vez

primera, el Índice de Desarrollo Humano). Este nuevo concepto es utilizado hoy por los organismos de la ONU, las ONGs y las instituciones académicas que estudian la globalización, las relaciones internacionales, los derechos humanos, etc. (Comisión de Seguridad Humana, 2003; Kaldor, 2010). La búsqueda de la “seguridad humana” no está centrada ya en la protección del poder del Estado-nación soberano, sino en la protección de la vida y la libertad de cada ser humano singular y de toda la humanidad viviente, dada la interdependencia de la actual sociedad global. Y no se ocupa solo 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 solo 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 humana y de toda la biosfera terrestre) 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 Clastres (1981 y 1978), y puede tener también un largo porvenir, si somos capaces de avanzar en la dirección de una democracia cosmopolita y ecológica.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, A. (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, A. (2000): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, A. (2004): *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos.
- ALBROW, M. (1996): *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- ÁLVAREZ-URÍA, F., y CASTEL, R. (1983): *Miserables y locos: medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets.
- ÁLVAREZ-URÍA, F., y VARELA, J. (1991): *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta.

- ANDERSEN, M. L., y P. H. COLLINS (eds.) (2013): *Race, Class and Gender: An Antology*, Belmont (California), Wadsworth Cengage Learning, 8ª ed.
- APPADURAI, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce - FCE.
- ARCHIBUGI, D. (2008): *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton, P. University Press.
- ARENDT, H. (1981): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- ARENDT, H. (2005): “Una réplica a Eric Voegelin”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, ed. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- ARRIBAS, S., CANO, G., Y UGARTE, J., (eds.) (2010): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC-La Catarata.
- BARRY, A., OSBORNE, Th., y ROSE, N. (eds.) (1996): *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Power*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BAUMAN, Z. (1997): *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BAUMAN, Z. (1998): *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires, FCE.
- BAZZICALUPO, L. (2012): *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci Editore.
- BAZZICALUPO, L. (ed.) (2008): *L'impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano, Mimesis.
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2008): *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós.
- BioPolítica* (2009): Web de la red de estudios sobre biopolítica, coordinada por M. Vatter y V. Lemm, y patrocinada por The University of New South Wales (UNSW), Australia. www.biopolitica.org
- BRANDIMARTE, R., et al. (eds.) (2006): *Lessico di biopolitica*, introd. de O. Marzocca, Roma, Manifestolibri.
- BRENNAN, T. (2006): *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*, New York, Columbia UP.
- BRUNETEAU, B. (1999): *Les totalitarismes*, Paris, Armand Colin.

- BURCHELL, G., GORDON, C., y MILLAR, P. (eds.) (1991): *The Foucault Effect: studies in governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester.
- CAMPILLO, A. (1995): "Foucault y Derrida: historia de un debate -sobre la historia", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, pp. 59-82. Reeditado en *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001: 109-148.
- CAMPILLO, A. (1998): "Biopolítica y modernidad", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 17: 167-175.
- CAMPILLO, A. (2001): *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.
- CAMPILLO, A. (2002): "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", *DaImon. Revista Internacional de Filosofía*, 26, pp. 159-186. Reeditado en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX (Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 71-112.
- CAMPILLO, A. (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- CAMPILLO, A. (2009a): "El lugar del juicio. Filosofía, política e historia en Hannah Arendt", *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX (Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías)*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 113-154.
- CAMPILLO, A. (2009b): "¿Democracia sin fronteras?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 34: 5-32.
- CAMPILLO, A. (2012): "*Oikos y polis*. Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal", en *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, "La Gran Restauración: sociología económica de la crisis global y actualidad de la crítica de Karl Polanyi al liberalismo económico", 31: 27-38.
- CAMPILLO, A. (2013): "¿Quién gobierna mi vida? El pensamiento de Michel Foucault", en M. Esteban y J. Sáez (eds.), *Pensadores de ayer para problemas de hoy*, 2 vols., Valencia, Nau Llibres / Universitat Oberta de Catalunya, vol. II: *Teóricos de las ciencias sociales*, pp. 127-150.
- CAMPILLO, A. (2014): "Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros", *Revista de Filosofía*, 39 (2): 169-188.
- CAMPILLO, A. (2015a): "Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolítica", en M. J. Guerra Palmero y A. Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Madrid, Plaza & Valdés.

- CAMPILLO, A. (2015b): *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- CANETTI, E. (2002): *Obras completas I. Masa y poder*, ed. de J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- CAYUELA, S. (2014): *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975)*, prólogo de A. Campillo, Madrid, FCE.
- CASTELLS, C. (2006): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 3ª ed.
- CHIESA, L., y TOSCANO, A. (eds.) (2009): *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne, Re.Press.
- Cités* (2000): “Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir”, 2 (incluye artículos de Y. Michaud, Y. Ch. Zarka y F. P. Adorno, entre otros).
- CLASTRES, P. (1978): *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila.
- CLASTRES, P. (1981): *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- COMISIÓN DE SEGURIDAD HUMANA (2003): *Human Security Now*, New York, United Nations Publications.
- CLASTRES, P. (1981): *Quand tombe la nuit. Origines et émergence des régimes totalitaires en Europe, 1900-1934*, Lausanne, L'Age d'homme.
- CLASTRES, P. (2006): *Les logiques totalitaires en Europe*, Paris, Editions du Rocher.
- CUTRO, A. (ed.) (2005): *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte.
- DEAN, M. (1999): *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, London, Sage Pub.
- DEAN, M., y HINDESS, B. (eds.) (1998): *Governing Australia. Studies in Contemporary Rationalities of Government*, Cambridge, Cambridge U.P.
- DELEUZE, G. (2014): *Conversaciones, 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 5ª ed..
- DERRIDA, J. (2010): *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.
- DERRIDA, J. (2011): *Seminario La bestia y el soberano II (2002-2003)*, Buenos Aires, Manantial.
- Diacritics* (2006), “Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito”, ed. de T. Campbell, nº 2, vol. 36.

- DUSSEL, E. (2007): *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- ESPOSITO, R. (2006): *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2009): *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder.
- Filosofía política* (2006): "Biopolítica", 1.
- FLORES, M. (ed.) (1998): *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismos a confronto*, Milano, Mondadori.
- FORTI, S. (2001): *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra - Universitat de València - Instituto de la Mujer.
- FORTI, S. (2004): *La filosofía di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi.
- FORTI, S. (2008): *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder.
- FOUCAULT, M. (1977): *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1988): *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Valencia, Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (2003): *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.
- FOUCAULT, M. (2008): *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.
- FOUCAULT, M. (2009): *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal.
- FRASER, N. (2008): *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.
- FURET, F. (1995): *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE.
- FURET, F. y NOLTE, E. (1999): *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza.
- GALINDO, A. (2005): *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GALINDO, A. (2015): *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur.

- GRACIA, J. (2004): *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama.
- GRUMLEY, J. (2004): *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, London, Pluto Press.
- HABERMAS, J. (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.
- HARDT, M., y NEGRI, A. (2000): “La production biopolitique”, *Multitudes*, 1, pp. 16-28.
- HARDT, M., y NEGRI, A. (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- HARDT, M., y NEGRI, A. (2004): *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate.
- HELD, D. (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- HELD, D., y MCGREW, A. (2003): *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- HELLER, Á, y FEHÉR, F. (1995): *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península.
- HÖFFE, O. (2007): *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz.
- KALDOR, M. (2010): *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en mundo global*, Barcelona, Tusquets.
- LACLAU, E. (2005): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- LACLAU, E. (2008): *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE.
- LACLAU, E., y MOUFFE, Ch. (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.
- MANN, M. (1991): *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.*, Madrid, Alianza.
- MANN, M. (1997): *Las fuentes del poder social, II. El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*, Madrid, Alianza.
- MARX, K., y ENGELS, F. (1972): *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Barcelona - Montevideo Grijalbo - Pueblos Unidos.

- MARX, K., y ENGELS, F. (1978): *Manuscritos de París y escritos de los Anuarios Francoalemanes*, en *Obras*, vol. 5, ed. de M. Sacristán, trad. y notas de J. M. Ripalda, Barcelona – Buenos Aires – México, Crítica.
- MARRAMAO, G. (2007): *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz.
- MATTELART, A. (2000): *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós.
- McNEILL, J. R., y McNEILL, W. H. (2004): *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- MENDIOLA, I. (ed.) (2009): *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos.
- MORENO MENGÍBAR, A., y VÁZQUEZ, F. (1997): *Sexo y razón. Genealogía de la moral sexual en España, siglos XVI-XX*, Madrid, Akal.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2010): *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MOUFFE, Ch. (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- Multitudes* (2000): "Biopolitique et Biopouvoir", 1 (con artículos de P. Sloderdijk, A. Negri, M. Hardt, J. Rancière y B. Latour, entre otros).
- NOLTE, E. (1994): *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE.
- ORTEGA, F. (2005): "La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault", en J. Ugarte (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, pp. 104-126.
- PRIOR, A. (2002): *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia.
- Revista de Ciencia Política* (2009): "Biopolítica y filosofía", vol. 29, nº 1, eds. V. Lemm y M. Vatter.
- RIVERO, A. (1998): *Ética, democracia y socialismo: una aproximación a la racionalidad práctica en Ágnes Heller*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- ROBERTSON, R. (2005): *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*, Madrid, Alianza.

- ROSE, N. (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P.
- ROSE, N. (2007): *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-First Century*, New Jersey, Princeton U.P.
- SLOTTERDIJK, P. (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela.
- TRAVERSO, E. (ed.) (2001): *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil.
- TRAVERSO, E. (2009): *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, Universidad de Valencia.
- UGARTE, J. (ed.) (2005): *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos.
- UGARTE, J. (2006): "Biopolítica. Un análisis de la cuestión", *Claves de razón práctica*, 166, pp. 76-82.
- VÁZQUEZ, F. (2005): *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa.
- VÁZQUEZ, F. (2009): *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal.
- VEYNE, P. (1984): *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza.
- VIRNO, P. (2003): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños.
- WALLERSTEIN, I. (1998): *El moderno sistema mundial*, 3 vol., Madrid - México, Siglo XXI.
- ŽIŽEK, S. (2002): *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-textos.
- ZOLO, D. (2006): *Globalización. Un mapa de los problemas*, Bilbao, Mensajero.

Recibido: 12 de febrero de 2015

Aceptado: 15 de marzo de 2015

Antonio Campillo Meseguer es catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia. Sus principales líneas de investigación son la Filosofía política, la Filosofía de la Historia y la relación entre Filosofía y literatura. Entre sus publicaciones destacan: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia* (Finalista del Premio Anagrama de Ensayo 1985, 2ª ed. 1995), *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento* (1987, 2ª ed. 2008), *La invención del sujeto* (2001), *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille* (2001), *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global* (2001), *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia* (2001), *El concepto de lo político en la sociedad global* (2008), *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías* (2009), *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global* (2015) y la coordinación de tres informes colectivos editados por el Foro Ciudadano de la Región de Murcia con el título *El otro estado de la Región* (2003, 2006 y 2010). campillo@um.es / <http://webs.um.es/campillo>