

POLÍTICA TRADICIONAL Y ALTERNATIVAS BIOPOLÍTICAS

Domingo Fernández Agis

dferagi@ull.es

RESUMEN

Desde distintos ángulos se viene subrayando la importancia de la biopolítica, aunque no se utilice de forma expresa dicho término. Lo esencial es, en todo caso, el reconocimiento, cada vez más común desde hace algunos años, de la necesidad de considerar este espacio, en el que plantearnos problemas éticos, políticos y ecológicos, de forma alternativa a la política tradicional, como ineludible ámbito tanto de reflexión como de acción.

PALABRAS CLAVE: biopolítica, ética, política tradicional.

ABSTRACT

«Traditional policy and alternative biopolitics». From different perspectives it is stand out the relevance of the Biopolitic, even though don't use these word. The essential is the recognition of the necessity of think this space for the reflection and action, alternative at the traditional politic, for the analysis of the ethics, politics and ecologic problems.

KEY WORDS: biopolitic, ethic, traditional politic.

«THE BODY DOESN'T LIE»¹

¿Miente el cuerpo? ¿Puede mentir? ¿Hay en su forma o en su disposición algo que predisponga al engaño? O, por el contrario, es tal la certidumbre que acompaña a su presencia que no es posible ni tan siquiera pensar que quepa adherir a su ser ningún género de fraude.

En cualquier caso, no pretendamos adentrarnos en la cómoda seguridad que puede proporcionarnos el consabido discurso circular, aquel que hace del texto filosófico un pobre merodear alrededor de lo que de antemano se considera incuestionable; no intentemos dejar sentado desde el principio un ramillete de respuestas. Sea como fuere, es imprescindible que quede constancia desde estas primeras líneas de la forma en que hemos llevado la incertidumbre sistemática y el empeño por la autenticidad hasta el punto de arrastrar por el mundo, con gran éxito, exposiciones que muestran cuerpos humanos a modo de esculturas, elaboradas por la naturaleza y rematadas por nosotros con la pátina equívoca del material plástico. Digamos, pues, que hemos alcanzado el extremo de ver en esos cuerpos una verdad que, en general, no encontramos en ninguna otra producción cultural. Por ello no ha de extrañarnos que las compañías que



colaboran en el éxito de la exposición cuya noticia me ha movido a poner por escrito estas reflexiones sean las mismas que de igual forma pasean por el mundo a los Rolling Stones, Pink Floyd o U2. Al igual que sucede en esas grandes marcas de la industria musical, también en este caso, el éxito está apegado a su hacer.

En verdad, no parece mentir el cuerpo de un prisionero chino ajusticiado, cuerpo vendido por el Estado, que se resarce así de los trastornos que el supliciado le ocasionó en vida². No se avergüenza al asumirlo Gunther von Hagens, el creador de la técnica de la *plastinación* con el que los organizadores de la exposición de Nueva York no desean que se les relacione por no considerarlo un personaje políticamente correcto. En efecto, von Hagens piensa que su trabajo trasciende lo científico para adentrarse en el terreno de lo artístico y admite sin ambages que no hay sitio más prometedor que la República China para buscar la materia prima de esta industria floreciente.

No miente el cuerpo, se nos dice, porque no intenta representar nada distinto de sí mismo. Porque no tiene ya el decir de la palabra ni tampoco cuenta con el elocuente discurso del buen o mal vestir; porque ni siquiera conserva lo que puede expresarse en la cambiante actitud. Es un cuerpo, tan sólo un cuerpo, pero que es tal más allá de la desnudez, mostrando incluso las estructuras que el tejido epidérmico oculta. Así lo entiende el visitante; piensa que frente a su mirada, ante su presencia, en un desasosegante cara a cara, se está desvelando la verdad. No la verdad de los sabios, esa que celosamente guarda para sí su origen, tramoya y proceso, sino una verdad revelada que, sin la mediación de la palabra, expresa la constitución misma de lo verdadero en aquello que le otorga ser y fundamento.

Pero, ¿no sucede esto ante una mirada? ¿No representa el cuerpo plastificado algo que es más que su mera presentación? ¿No mienten mucho más que las equívocas sonrisas esos músculos de mecánica precisa e inequívoca que nos permiten sonreír? Mas, de cualquier forma, ¿a qué tanto empeño en huir de las mentiras? ¿Por qué buscar ahora verdades allí donde nuestra historia nos decía que sólo encontraríamos engaño y turbación?

Sabemos que toda una línea de desarrollo cultural surgida y alimentada bajo el manto protector de la conexión entre lo religioso y lo político, una tradición con la que, pese a todo, tenemos una deuda que nunca podrá pagarse con el diezmo que sus representantes en estos últimos tiempos tanto se afanan en cobrar, empeñó su capital ético en estrategias de negación de la corporeidad. De esta forma, por expresararlo sin más apostillas ni preámbulos, la tradición cristiana consiguió enterrar en el olvido la ética grecolatina del *cuidado de sí*. Esta ética fue sustituida, como bien nos ha enseñado Foucault, en primer lugar por una moralidad centrada en la vigilancia constante de lo corporal, en la atención cuidadosa a los movimientos del

¹ Dr. Roy Glover, profesor emérito de anatomía y biología celular de la Universidad de Michigan. Director Médico de la exposición «BODIES...THE EXHIBITION». New York, noviembre 2005. Esta exposición muestra 22 cuerpos completos y 260 órganos humanos, plastificados.

² Lo antisocial vuelve así al ser de lo social, lo delictivo encuentra de este modo una forma de redención, al quedar finalmente acoplado al equilibrio de la productividad. Con el Estado que vende, la Empresa que compra festeja de esta manera el triunfo orden.



cuerpo entendidos como signos de inclinaciones frente a las que debíamos permanecer en guardia. Más tarde, ya en la modernidad, aparecerán diferentes disciplinas cuyo objetivo común será hacer que el cuerpo manifieste su verdad. En los resultados de estas últimas se inspirarán los entramados de valores que rigen hoy nuestra relación con la corporeidad.

En cierto sentido, nos consta a todos que la modernidad, desde que Descartes estableciera la vinculación cuerpo/alma como una relación de contraposición, ha abundado una y otra vez en la línea de la necesidad de una dominación racional de la materia. Cabría, por ello, preguntarse si acaso no será este afán de encontrar la verdad en lo corpóreo el último acto de su sometimiento a la racionalidad analítica moderna.

De alguna manera, en el contexto de las Ciencias Humanas, una verdad producida, fruto de procedimientos analíticos, ha venido a sustituir a aquellas verdades derivadas de un contacto con el cuerpo no mediado por el conocimiento científico. Sea como fuere, pese a tantas maniobras de ocultamiento, sabemos que el cuerpo envuelve a las ideas y es hasta cierto punto manifestación de ellas. Así, el cambio desde una corporeidad femenina, expresión de una vida esencialmente emotiva, a otra que quiere manifestar la integración en el dominio de la racionalidad, hasta no hace mucho considerado espacio propio del varón, no puede dejar de tener expresión física. Se trataría en este caso de un triunfo de la geometría cartesiana, de una belleza definida por la frialdad del ángulo y las rectas, en lugar de por líneas curvas fragmentadas, de manera inabarcable para la mirada analítica, en una realidad de imposible matematización. Podemos hablar ahora, en correlación con esto último, de unas actitudes marcadas por la disposición al hacer, por lo que se sabe hacer y se está dispuesto a poner en práctica, por una acción repetida de modo indefinido para perfeccionar el gesto, dominar el movimiento y controlar la acción, en lugar de por el dejar(se) hacer.

Estos cambios tienen una intensidad y una radicalidad todavía no del todo exploradas. Aun así, si nos volvemos hacia su origen histórico, es posible encontrar, en Voltaire por ejemplo, una denuncia del poder masculino sobre la mujer, al menos cuando éste depende del abuso por parte del varón de su mayor fuerza física. Pese a ello, existe una frontera que separa a aquellos seres inmersos en el dominio racional de aquellos otros que lo están en el orden emocional. Este último juego de poder es entendido como ejercicio de un control necesario y legítimo. «La parte física dirige siempre —sostiene Voltaire— la parte moral. Como las mujeres son más débiles de cuerpo que nosotros, manejan los dedos con más facilidad y ligereza y no pueden dedicarse a trabajos penosos, estando necesariamente encargadas de los trabajos menos pesados del interior de la casa sobre todo del cuidado de los hijos; y llevando una vida más sedentaria, deben ser más dulces de carácter que el sexo masculino, y por lo tanto deben inclinarse mucho menos a cometer delitos: esto es tan cierto, que en todos los países civilizados sólo se condena a la pena de muerte a una mujer por cada cincuenta hombres»³.

³ VOLTAIRE, «Mujer», *Diccionario filosófico*, volumen 2º, Madrid, Temas de Hoy, 1995, p. 400.



Docilidad del carácter basada, como vemos, en la misma correlación *natural* de fuerzas que conduce a la mujer a dejarse configurar por la acción del varón, a ser en función de lo que ese actuar le permite llegar a ser. Las disposiciones espirituales remiten, pues, en última instancia, a las aptitudes corporales. Esta sencilla ecuación permite a Voltaire explicar una amplia gama de acontecimientos, aunque formalmente considere que no siempre deba alegarse tal correlación para justificar los usos sociales.

De ahí el sentido de la sentencia, severa condena a pesar de la verbosidad benévola en que se expresa, que emite este destacado representante del espíritu de la Ilustración: «No debe sorprender que en todas partes el hombre haya sido señor de la mujer, fundándose en la fuerza casi todo lo del mundo. Además, ordinariamente el hombre es superior a la mujer en el cuerpo y en el espíritu. Han existido mujeres sabias, como han existido mujeres guerreras; pero nunca hubo mujeres inventoras. Han nacido para agrandar y para ser el adorno de las sociedades; y parece que han sido creadas para suavizar las costumbres de los hombres»⁴.

La forma de entender la racionalidad, patrimonializada como decíamos por el hombre, aunque a la mujer se le reconozca la posesión de una moderada dosis de aquella, revela cuál es la dirección *correcta* que han de adoptar las relaciones de poder. La asimetría de estas relaciones queda así justificada. Pero esa misma dirección, que marca el sentido del sometimiento de la mujer a la tutela del varón, indica de igual forma el significado que han de tener las relaciones del espíritu y la materia. De este modo, el lugar del cuerpo queda establecido por obra de un movimiento similar al que permitía establecer el papel social de lo femenino. El cuerpo puede ser comprendido, puede ser disculpado pero, en todo caso, debe ser sometido.

Bajo estos signos se construyó el discurso de la dominación masculina en la modernidad. Es posible, se dirá, aislar otros elementos que vienen a incidir sobre la operatividad de dicho discurso. Sin duda. Aun así, la permanencia y fuerza de los procedimientos mencionados justifica que sigamos situándolos en un primer plano.

De cualquier forma, tras una serie de avatares en los que no es ahora momento de entrar, la reflexión existencialista y posexistencialista en torno a la libertad ha vuelto a colocar el cuerpo en el centro de nuestra atención. Es muy elocuente, a este respecto, la confrontación de los puntos de vista de Foucault y Sartre a propósito de la subjetividad y lo que en nuestra memoria colectiva está grabado como su más excelsa manifestación, la libertad. Sartre es uno de los pensadores que consigue desvelar el contenido del incumplimiento de la promesa moderna de la reconciliación con la corporeidad, en particular a través de sus estudios sobre Genet y Flaubert, dos artistas a los que considera como símbolos de los males que provoca el triunfo de la razón. Este predominio absoluto de lo racional se manifiesta en la cautividad del cuerpo, en la aparición de enfermedades psicosomáticas, en el surgi-

⁴ VOLTAIRE, *op. cit.*, p. 401.



miento de la dicotomía normal/pervertido y, finalmente, en la eliminación de la singularidad del cuerpo⁵.

Por su parte, lejos de situar la ontología de la subjetividad sobre el devenir mismo de la ontología general, Foucault la vincula a los contenidos éticos y políticos fundamentales de la historia de la modernidad. Descubre así la progresiva focalización sobre el cuerpo tanto del discurso como de un número considerable de prácticas de moldeamiento. En este sentido, los mecanismos del poder van a bascular desde la manifestación directa sobre la vida y la muerte de los sujetos, hasta la atención o cuidado constante a una subjetividad que es ahora centro de la vida moral y núcleo primario de la acción política, pero que está vinculada también a un cuerpo sano o enfermo, a un cuerpo encuadrado en el orden de lo normal o en alguno de los subórdenes de lo patológico⁶.

En cierta forma, en el contenido de este giro está implícito el cambio de perspectiva que hace inteligible el posmodernismo, aunque Foucault no advirtiera plenamente el valor que esta etiqueta iba a llegar a tener en la industria cultural o, simplemente, no quisiera añadirla con el descaro que no ha faltado a otros, a su cuenta de beneficios. Su percepción del compromiso ético del intelectual no le permitía tal cosa⁷.

En todo caso, una vez explicitado este último aspecto, es interesante subrayar algunas de las ideas reseñadas hasta este momento, poniendo al tiempo de relieve que, tal como se expone en el ensayo de Heller y Fehér, *Biopolítica*, obra que a partir de aquí tomaremos como uno de nuestros puntos de referencia, «este recentrar el cuerpo se produce en el fuego cruzado de dos concepciones opuestas de la condición posmoderna. Por una parte, los modernos (de todas las tendencias) nunca abandonarán la idea de que su libertad es un valor autoconstruido ('espiritual') que no puede defenderse coherentemente basándose en el cuerpo. Por otra parte, no albergan ya excesivas esperanzas respecto a su fusión y armonización final»⁸.

Por tanto, de ser cierto lo anterior, podríamos pensar que hemos asumido ya que la promesa moderna de una reconciliación de lo espiritual y lo corporal, mediada por el conocimiento, va a quedar como tantas otras promesas incumplidas de la modernidad. Lo que sí podemos afirmar con certeza es que, frente a tal promesa, la posmodernidad ha hecho gala de un descreído distanciamiento, poniendo al mismo tiempo de manifiesto las ocultas maniobras de dominación que pudieran estar obrando tras ese pretendido proceso de liberación de las fuerzas contenidas en la racionalidad⁹. Sabe-

⁵ HELLER, A.-FEHÉR, F., *Biopolítica*, Barcelona, Península, 1995, p. 62.

⁶ Ver, MARCHETTI, V., «La naissance de la biopolitique», editado en VVAA, *Au risque de Foucault*, París, Centre Georges Pompidou-Centre Michel Foucault, 1997, p. 240

⁷ RORTY, R., «Identité morale et autonomie privée», editado en VVAA, *Michel Foucault, philosophe*, París, Seuil, 1989, p. 385 y ss.

⁸ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 122.

⁹ «Lo que está en juego es algo que se ha mantenido como la 'promesa incumplida de la modernidad': la armonización completa de lo corpóreo y lo espiritual. El cisma en nuestra cultura ha adoptado diversas formas, pero sigue aún vigente». HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 58.





mos, de igual modo, que la extensión de estas sospechas tendrá el suficiente calado como para no dejar indemne el entramado filosófico-político definitorio de la modernidad. Se irá forjando así el espacio necesario para una nueva forma de política que convierte al cuerpo en teatro de operaciones¹⁰.

En este contexto, la política tradicional llegará a ser puesta de manera contundente en cuestión, se le exigirá que revele cuál es su verdadero juego, que muestre las cartas que con tanta eficacia venía ocultando. Frente a ella, ese mismo despliegue de la crítica política en un terreno que hasta ahora le era ajeno, permitirá la progresiva definición de una biopolítica, de signo opuesto a la estrategia de dominación por medio de la vigilancia de lo corporal diseñada desde las diferentes líneas de acción del poder instituido. Por ello, como se señala igualmente en el ensayo al que antes hacíamos referencia, se irá formando en torno a este punto una zona de intersección, en la que la política tradicional, las prácticas biopolíticas diseñadas desde las formas de poder relacionadas con ella y las biopolíticas alternativas entrarán de forma ineludible en conflicto. Eso lleva a los referidos autores a sostener que «éste es el punto en el cual se asienta la confusión, donde (en nombre de la integridad del cuerpo) se sacrifica la libertad, donde la política tradicional de la modernidad y la biopolítica, el pretendiente, entran en una trayectoria de colisión, donde cuestiones que nunca se han reconocido como asuntos públicos se politizarán y se negará o menospreciará el carácter político de cuestiones públicas seculares»¹¹.

La biopolítica, tal como aquí estamos tratando de definir su sentido y campo de acción, parte, pues, de constatar y extraer las correspondientes consecuencias en el plano político de la existencia de una estrategia básica de la modernidad, tendente a la dominación del cuerpo. Éste ha sido objeto de un tratamiento disciplinario y sometido a una incesante actividad de análisis, que perseguían como primer objetivo su dominación¹². Notables ejemplos de ello nos los proporcionan las prácticas médicas o educativas, con sus funciones de conocimiento, encuadre y culpabilización, tan bien descritas en los trabajos de Foucault.

Aunque es cierto que el tratamiento de lo corpóreo en la filosofía moderna dista mucho de responder a una esquematización simplista, que recalque tan sólo la polaridad y la oposición. En efecto, es en este mismo período histórico cuando el cuerpo encuentra cierta valoración y obtiene un estatus que le confiere determinados derechos. Así, como los mismos autores que acabamos de citar destacan, «es característico de la dialéctica de la modernidad el que si bien sus tendencias principales desvalorizan el cuerpo y tienden a expulsarlo de todos los sectores importantes de la vida social, fue precisamente la modernidad la que emancipó legalmente el cuerpo por primera vez en la historia escrita, al ampliar la ley de *habeas corpus*, antes privilegio del noble, y convertirla en principio general»¹³.

¹⁰ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, volumen 1, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 173.

¹¹ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 122.

¹² HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 15.

¹³ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 18.



Pero, aun sin menospreciar la importancia de este proceso, por medio del cual el cuerpo adquiere reconocimiento jurídico, dejando de ser, pongamos por caso, un objeto en posesión de los vencedores en el contexto de una guerra, es indudable que esa línea cuyo origen situábamos en Descartes y cuyo despliegue ejemplificábamos con nuestra anterior referencia a Voltarie, ocupa una posición predominante. De tal modo que, en la modernidad, el universalismo de la libertad se coordina con el ejercicio de una infatigable tutela racional sobre el cuerpo.

Los intentos de romper esta dinámica pasarán de modo inevitable por la aparición de lo que se ha denominado «cuerpos colectivos». De esta forma, el Hombre, la Mujer, la Naturaleza, llegarán a adquirir un fuerte valor simbólico y tal valoración permitirá ejercer desde ellos una opresión sobre los individuos concretos¹⁴. Existe, por tanto, una esencial ambigüedad en la constitución de esos «cuerpos colectivos», como también la hay en las funciones discursivas y políticas que se van a ir desarrollando en torno a ellos. Por estos motivos su reificación pondrá de manifiesto, tal vez como ningún otro factor, los efectos del choque entre política tradicional y biopolítica. Aunque también llegarán a convertirse en espacios de confrontación entre biopolíticas de signo contradictorio.

En todo caso, aun siendo inevitable el encuentro y la confrontación, es necesario destacar cómo tanto las estrategias de acción cuanto los contenidos normativos difieren de manera radical en cada uno de esos procesos. Ante todo, porque la política tradicional y la biopolítica nos ofrecen diseños radicalmente diferentes del espacio político. Basta tener presente el modo en que la atención a la vida privada opera en cada uno de ellos. Así, la política tradicional sólo es capaz de acercarse de manera tangencial a este ámbito, pese a cristalizar en formas de poder que harán de lo privado el nódulo en el que vendrán a confluír gran cantidad de prácticas de dominación. Por el contrario, en el caso de la biopolítica, se produce un progresivo adentrarse en lo que hasta fechas recientes se había considerado, al menos desde un punto de vista formal, como una esfera autónoma, sustraída al campo de la acción política. Por ello es interesante destacar a este respecto que, «cuando 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 levisíma franja de retirada»¹⁵.

De esta forma, como puede apreciarse, Heller y Fehér hacen notar la importancia que puede tener para el individuo la pérdida de ese espacio estratégico. No obstante, tampoco dejan de poner en evidencia el efecto que para la política tradicional ha tenido mantener dicho espacio fuera del juego político explícito¹⁶.

¹⁴ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁵ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ «No hay duda de que la política tradicional paga un alto precio por mantener meticulosamente separados los dos campos: pierde gradualmente su carácter 'móvil' y su capacidad de movilización». HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, pp. 49-50.



Así pues, situar o no la vida privada dentro del terreno de la lucha política tiene, sin lugar a dudas, un apreciable impacto sobre el sentido que vamos a dar a la esfera de lo privado, pero también ejercerá un poderoso influjo por lo que respecta a la consideración que nos vaya a merecer lo público. En este último ámbito, se manifiesta en toda su evidencia que, frente a la rigidez de la política entendida en su sentido tradicional, la biopolítica se nos presentará dotada de una gran ductilidad y con una incuestionable capacidad para comprometer y movilizar a determinados grupos sociales. Se relaciona con la vida política convencional de formas muy diversas, que no siempre consiguen mostrar o traducir en porcentajes de representación el influjo real que puede tener por lo que respecta a inducir cambios en los modos de vida de la población¹⁷. Al hilo de esta constatación podríamos dejar constancia de cómo el nivel de compromiso que la política tradicional exige a sus seguidores es muy inferior al planteado por la biopolítica.

Ocurre otro tanto, por lo que se refiere a los contenidos, en los que, frente a los perfiles difusos que adopta el discurso político tradicional, el saber en que ha de apoyarse esta forma alternativa de entender la política que denominamos biopolítica, se presenta desde el primer momento bajo un signo liberador. En tal sentido, podríamos decir, siguiendo de nuevo a Heller y Fehér, que desde la perspectiva biopolítica se «han planteado hasta ahora cuestiones absolutamente fundamentales, como el fin del patriarcado, la equiparación de los sexos y la pauta cambiante de los papeles sexuales dentro de la familia, la violencia intrafamiliar, los derechos de los niños y temas similares». Creando, al adentrarse en el desarrollo de estos contenidos, una nueva manera de enfocarlos, un modo de pensar del que deriva de inmediato una acción que podríamos calificar, sin que la expresión tenga connotación peyorativa alguna —antes al contrario—, de *micropolítica*, pues «gran parte de lo que siempre se ha considerado ‘natural’ y sin embargo no debe seguir siéndolo si es que la modernidad quiere cumplir sus principales promesas, ha resultado completamente antinatural, lo cual es la aportación perdurable de la biopolítica a la supervivencia de la modernidad»¹⁸.

No es necesario volver a destacar que existe una política, expresada más que con palabras mediante un conjunto de prácticas, centrada en el dominio de la corporeidad y que ésta ha cobrado un protagonismo cada vez mayor en los estados modernos. En este sentido, una de las tareas de la biopolítica que pretende enfrentarse habrá de ser la reconstrucción de los recursos discursivos que permiten ordenar y entender el sentido de dichas prácticas, junto a la determinación de los procedimientos específicos que rigen su ejercicio. Cabe entender, en este sentido, que existe una biopolítica que ha venido operando sobre nosotros. Por poner un elocuente ejemplo, siguiendo la estela de los trabajos de Foucault, Heller y Fehér, han insistido a este respecto en que si no se comprende su significado, «seguirá siendo un misterio la política de la salud», ya que de otro modo seríamos incapaces de

¹⁷ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, p. 50.

¹⁸ HELLER, A.-FEHÉR, F., *op. cit.*, pp. 51-52.

captar el cambio operado en las «prescripciones higiénicas y las normas sanitarias», desde su antigua vinculación a lo religioso en la época premoderna hasta su vinculación con otro tipo de prácticas de poder a partir de la modernidad¹⁹.

Abundando algo más en esta dirección, cabría destacar a manera de ejemplificación del funcionamiento de las mencionadas prácticas, en qué sentido podría entenderse el extendido culto a la juventud con el que tan familiarizados estamos, ya que apenas si nos detenemos a considerar su fundamento o posibles consecuencias. En este sentido cabría evocar las líneas de tensión entre las prácticas tendentes a identificar la belleza con un tipo de corporeidad indiferenciada, a la que podríamos considerar como correlato humano de los sistemas de producción en serie. Frente a estas prácticas, cabe plantear el sentido liberador de una biopolítica que se oriente a hacer efectivo el derecho a la diferencia²⁰. Habría, en efecto, que realizar una cuidadosa disección entre las distintas prácticas que confluyen en dicho culto, pues, como puede apreciarse, son muy diferentes los objetivos y el signo de cada una de ellas.

Sea como fuere, abriéndonos ahora hacia otra orientación que no podemos obviar aquí, podríamos hablar de la existencia de un vínculo, hasta hace poco insospechado o, cuando menos, no suficientemente explicitado, entre las limitaciones de la subjetividad moderna y los problemas sociales que definen el presente. En relación con ello, Sennett ha señalado, como uno de los mitos persistentes en la actualidad, la correlación acrítica establecida entre males sociales y males individuales. Se interpretaría así que «los males de la sociedad pueden ser todos comprendidos como males de la impersonalidad, la alienación y la frialdad. La suma de los tres representa una ideología de la intimidad: las relaciones sociales de todo tipo son más reales, verosímiles y auténticas cuánto más cerca se aproximen a los intereses psicológicos internos de cada persona». A este respecto, Sennett concluye que «esta ideología transmuta las categorías políticas dentro de las categorías psicológicas. Esta ideología de la intimidad define el espíritu humanitario de una sociedad carente de dioses: el calor es nuestro dios»²¹. Como vemos, se trata de una referencia crítica a determinadas disposiciones de ánimo que, en cierta forma, también contribuyen a definir aspectos de nuestro presente. Sin embargo, no habría que hacer una lectura tan negativa de estos fenómenos. En última instancia, la búsqueda de una proximidad análoga a la descrita por Sennett es sin duda uno de los motivos de la biopolítica y, en principio, no hay que ver en ello nada negativo.

Una orientación distinta es la que encontramos en autores como Giddens quien, en un breve apunte realizado al hilo de su conocida reflexión sobre el futuro de las alternativas políticas tradicionales, nos ofrece una interesante aproximación a cuestiones que entran en el ámbito de la biopolítica. Así, tratando de poner de relieve algunos de los factores que han incidido sobre los cambios de actitud frente a la vida en la sociedad contemporánea, escribía que «la anorexia y la bulimia no

¹⁹ HELLER, A.-FEHÉR, E., *op. cit.*, p. 73.

²⁰ HELLER, A.-FEHÉR, E., *op. cit.*, p. 79.

²¹ SENNETT, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978, p. 321.





proceden sólo de la importancia concedida a la delgadez en Occidente, sino del hecho de que los hábitos alimenticios se constituyen teniendo en cuenta la diversidad de comidas para elegir». De este modo, las transformaciones experimentadas en el plano de la producción y en el de la distribución de los alimentos, incidirían sobre nuestra conducta más allá del impacto que cualquiera consideraría obvio. De tal forma que, a su juicio, habría que ver «aquí una relación con la universalización. La invención del transporte en contenedores y los nuevos métodos de congelación de alimentos —innovaciones que sólo se remontan a hace unas décadas— hicieron que los alimentos pudieran almacenarse durante largos períodos y enviarse a todo el mundo. Desde entonces, todos aquellos que viven en los países y regiones de más riqueza han estado a dieta; es decir, tienen que decidir activamente qué y cómo comer, ante alimentos disponibles, más o menos, todo el año. Decidir qué se come es también decidir ‘cómo se es’ respecto al cuerpo, y, para personas sometidas a tensiones sociales específicas, sobre todo las mujeres jóvenes, el resultado es la disciplina de hierro de la anorexia»²².

Como decíamos, también desde este ángulo viene a subrayarse la importancia de la biopolítica, aunque no se utilice de forma expresa dicho término. Lo esencial es, en todo caso, el reconocimiento, cada vez más común desde hace algunos años, de la necesidad de considerar este espacio como ineludible ámbito tanto de reflexión como de acción. Se trata, en todos esos casos y en otros muchos que podríamos citar, de poner de relieve la existencia de un lugar de interacción entre poderes y contrapoderes. A este ámbito remitirían, de análoga forma, diferentes planteamientos que vienen a incidir sobre una misma constelación de situaciones y problemas. En efecto, ¿no responde la apelación al fortalecimiento de la sociedad civil, en un contexto como el de las sociedades poscapitalistas contemporáneas, al mismo impulso que nos lleva a cuestionar la política tradicional? Podríamos pensar que es así, sobre todo cuando comparamos el contenido y sentido políticos que consideramos específicos de la sociedad civil y aquel que vinculamos a la biopolítica entendida como contrapoder.

En ese sentido, a veces a modo de denuncia y en otras ocasiones de simple constatación, viene a decirse que «el ‘sistema’ no determina las preferencias de estos agentes, productores o consumidores, políticos, burócratas o ciudadanos. Todos ellos han de tomar sus decisiones, las cuales no vienen determinadas por las condiciones políticas y económicas. Dependen, entre otros factores, de consideraciones normativas, implícitas o explícitas. Si se supone que el ‘mundo de la vida’ significa aquella parte de la experiencia humana en la que las formas sociales y las disposiciones culturales se combinan para dar un margen de maniobra a comunidades morales de un tipo u otro, en ese caso debemos reconocer que tales espacios del ‘mundo de la vida’ pueden ser descubiertos en todas partes, incluyendo el corazón del sistema político y económico»²³.

²² GIDDENS, A., *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 89.

²³ PÉREZ-DÍAZ, V., *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 54-55.

El hecho de estar atisbando, desde posiciones tan divergentes, formas de enfrentarnos a la existencia de una zona sorda, incontestada, de dominación, allí donde creíamos que el poder no estaba interesado en llegar es, desde luego, significativo. Foucault señalaba que «habría que hablar de 'biopolítica' para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana». Aunque se apresuraba a añadir que «esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa a ellas sin cesar»²⁴. Si hemos descubierto ese espacio y queremos apropiárnoslo para construir desde él otra forma de hacer política ello es revelador, como decíamos, de cierto impulso, pero también lo es de la existencia de un potencial de reflexión y acción.

Cabe pensar, no obstante, que tampoco en este ámbito de la biopolítica se está al abrigo de caer en la osificación, pues, como señala Pérez Díaz, «el lenguaje estereotipado (*la langue de bois*) de la retórica revolucionaria de un partido, un sindicato o un movimiento social puede ser de naturaleza similar a la del lenguaje estereotipado y muerto de un decreto gubernamental que aparezca en un boletín oficial, y puede reflejar los mismos juegos de poder, las mismas representaciones rituales y las mismas inercias institucionales». Apostillando finalmente, y con ello podríamos acabar nosotros también estas páginas, que «los movimientos sociales [...] son organizaciones de naturaleza borrosa donde parece existir una amplia difusión de poder y que pueden tener fronteras relativamente abiertas. Pero pueden tener también un núcleo duro de militantes bien coordinados que dirigen el movimiento y consiguen controlarlo en un momento crítico, toman las decisiones cruciales, establecen los precedentes que deciden el curso futuro de las cosas, crean ejemplos, mitos y narrativas que dominan el discurso del lugar, conformando así la memoria y el lenguaje del grupo, y marginan a quienes detestan tratando de hacerles sentir que no pertenecen al movimiento»²⁵. Así pues, nadie debería pensar que los movimientos sociales en los que cristaliza la biopolítica, estén éstos orientados hacia la ecología, el feminismo o a otros campos en los que es necesaria una alternativa a la política tradicional, están vacunados contra esos males a los que Pérez-Díaz hacía referencia.

²⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, volumen 1, Madrid, Siglo XXI, p. 173.

²⁵ PÉREZ-DÍAZ, V., *op. cit.*, pp. 55-56.