

# Pandemia.

## Ideas en la encrucijada

---

José Luis  
Villacañas

[Ed.]

---

• ENSAYO DE FOLOSOFÍA • “En las redes no cesan los reproches. ¿Dónde están los filósofos? ¿Qué tienen que decirnos sobre esta pandemia? Los diarios titulan «Una crisis sin norte», como si fuéramos sin rumbo por la incapacidad de los filósofos de marcarlo. [...] Ante esta pandemia, quizá sea el momento de poner en cuestión, ante algo que es inequívocamente saludado como acontecimiento, que esta categoría es la última manifestación de una secularización de actitudes religiosas que, mientras tanto, se han convertido en rituales a la moda. Es posible que este desdén por el acontecimiento, que aquí defendemos, nos muestre la verdadera textura de la realidad, sus poderosas líneas de fuerza, sus inercias hacia la constancia; en fin, que nos descubra otra dimensión ontológica de la misma”.

# PANDEMIA

## IDEAS EN LA ENCRUCIJADA

Luciana Cadahia · Germán Cano · Nuria Sánchez Madrid  
Flavio Cuniberto · Rodrigo Castro Orellana · Enver Joel Torregroza  
Joseba Gabilondo · Josefa Ros Velasco · Alberto Moreiras  
Rodrigo Karmy Bolton · Marco Dani · Agustín J. Menéndez  
Gerardo Muñoz · Märten Björk · José Higuera Rubio

coordinado por JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

ESTE LIBRO SE PUBLICA CON LA AYUDA  
DE LA FUNDACIÓN BBVA  
EN EL CONTEXTO DEL PROYECTO BIBLIOTECA SAAVEDRA FAJARDO  
DE PENSAMIENTO POLÍTICO HISPÁNICO.

Para obtener este libro en formato digital escriba su nombre y apellido con bolígrafo o rotulador en la portada de la página 5. Tome luego una foto de esa página y envíela a <ebooks@malpasoycia.com>. A vuelta de correo recibirá el *e-book* gratis. Si tiene alguna duda escríbanos a la misma dirección.

Cubierta: Malpaso Holdings, S. L. U.

© José Luis Villacañas Berlanga, Luciana Cadahia, Germán Cano Cuenca, Nuria Sánchez Madrid, Flavio Piero Cuniberto, Rodrigo Castro Orellana, Enver Joel Torregroza Lara, Joseba Gabilondo Alberdi, Josefa Ros Velasco, Alberto Moreiras Menor, Rodrigo Karmy Bolton, Marco Dani, Agustín José Menéndez Menéndez, Gerardo Muñoz, Mårten Björk, José Higuera Rubio, 2020

© Para la coordinación: José Luis Villacañas Berlanga

© Biblioteca Nueva, 2020

Colección Minerva. Monografías

© Malpaso Holdings, S. L.

c/ Diputació, 327, principal 1.<sup>a</sup>

08009 Barcelona

[www.malpasoycia.com](http://www.malpasoycia.com)

ISBN: 978-84-18236-85-3

Depósito legal: B-18863-2020

Imprime: Liberdigital

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

## HIGIENOPOLÍTICA Y EMOCIONES COLECTIVAS EN TIEMPOS DE PANDEMIA



**Enver Joel Torregroza** (Bogotá, 1973) es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana, Profesor e Investigador de la Universidad del Rosario (Colombia) y ha sido Investigador Invitado de la Universidad Complutense de Madrid. Especializado en Filosofía Política y Antropología Filosófica, entre sus publicaciones destacan los libros *La nave que somos: hacia una filosofía del sentido del hombre* (2014) y *Una introducción a Derrida* (2004), los capítulos «El fracaso del hombre: la antropología de Nicolás Gómez Dávila» (2018), «La tarea antitotalitaria de la filosofía» (2016) y los artículos «La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico» (2015), «El espectador del naufragio antropológicamente considerado» (2014) y «La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt» (2009).

Quiero introducir en la discusión académica sobre las formas de dominio y los tipos de poder el concepto de «higienopolítica» (de *higeia*, «salud»), con el fin de categorizar la amenaza totalitaria que habita detrás el tipo de control político sobre la población, basado en la experiencia colectiva del miedo y la paranoia, que se ha comenzado a ejercer en los tiempos de la pandemia global de la covid-19. El concepto de higienopolítica apela a la idea de que en el siglo XXI no solo subsisten formas de dominación que operan sobre el cuerpo basadas en prácticas higiénicas y creencias asociadas a alguna idea de «salud», sino que también puede desarrollarse una forma de régimen político totalitario en la que la salud es el fin último de la *civitas*.

Si bien a lo largo de la historia se pueden rastrear formas de control higiénico de la población mediante las cuales se ha ejercido y profundizado un poder preexistente, siendo las prácticas y creencias asociadas con la higiene y la búsqueda de la salud parte de un sistema más amplio de contención y legitimación moral de los miembros de una comunidad, durante la pandemia global de la covid-19 se ha puesto en evidencia la posibilidad de construir una forma de dominio totalitario de la población en la que los fines últimos de la vida en común se definen exclusivamente en términos de salubridad. Se trata, por supuesto, de una amenaza y no necesariamente de un hecho cumplido. Lo que existe por ahora es una tendencia, un proceso que se ha desarrollado sin plena consciencia de sus alcances, en virtud del hecho de que se asienta en esquemas de pensamiento compartido previos que lo legitiman. Sin embargo, es una amenaza real, puesto que podría conducir a un escenario omnicomprendivo de la realidad política donde los agentes no pueden tomar distancia crítica de los propósitos que los animan, se desvirtúa el disenso, se limita la autonomía y se desdibuja la división de poderes.

Semejante forma de régimen político totalitario no debe entenderse la solamente como un tipo de organización política nacional, enmarcada en las fronteras actualmente establecidas entre Estados, siendo algunas formas actuales de gobierno autoritario su anuncio o preámbulo. Se trataría más bien y sobre todo de una comprensión extendida a nivel global de la totalidad del orden económico, social y político que se articula en una «visión del mundo» y que es capaz de trascender fronteras y acoplarse a contextos diversos culturales y económicos. En la medida

en que su suelo nutricio es el orden neoliberal y sus ideologías, y acontece en un mundo donde han venido imperando los paradigmas de la globalidad y la interconectividad, semejante «visión» omnicomprendiva de la realidad colectiva humana no estaría limitada a una región del mundo y podría adaptarse con diferentes niveles de intensidad a las particularidades propias de cada cultura y de cada situación económica. La he denominado «régimen», porque si bien sería un régimen global y no nacional, la noción de régimen apela de modo más rico al complejo tejido de costumbres, prácticas y creencias que configuran una *Weltanschauung*, y que no se reducen solamente al modo particular de «ver» las cosas propio de una ideología. El régimen se define sobre todo por un modo de hacer las cosas, un *modo de vida* colectivo que no necesariamente está tematizado ni siempre es elevado a condición consciente.

El carácter «totalitario» de este régimen político que podría desatarse en tiempos de pandemia global merece también una explicación. Si bien la noción de régimen como «modo de vida colectivo» presupone una vocación de totalidad en la forma como se comprende la existencia social y su sentido, proveyendo de narrativas englobantes de la experiencia colectiva y mapas fundamentales de orientación del ser-en-el-mundo-de-la-vida, la noción de régimen no implica *per se* el sentido crítico negativo del concepto teórico político de totalitarismo. Detrás del totalitarismo habita la desmesura, una *hybris* del nuevo comienzo que llama al cambio radical de la realidad humana, a una transformación total del entramado social y político que altera desde sus cimientos el sentido de la existencia. Más que ser una versión *in extremis* del autoritarismo, con su característica concentración del poder y su limitación de las libertades y derechos, el totalitarismo elimina por principio la posibilidad misma de esas libertades porque no da cabida a su enunciación (Buchheim 1962). En el régimen totalitario no hay libertades porque no se pueden pensar: en su afán por dominar la existencia humana en su totalidad, no deja espacio posible alguno para el disenso. Podría decirse que en el régimen totalitario de lo visible y lo invisible, de lo decible y no decible —jugando con la expresión de Rancière—, el disenso pierde sus condiciones de posibilidad de percepción y enunciación. Toda divergencia es absorbida, fagocitada por el régimen, que termina convirtiendo los movimientos críticos, antitéticos y de resistencia en otras diversas maneras de sostener la misma cosmovisión.

El totalitarismo histórico del siglo xx no estuvo exento de contradicciones y fracturas. Pretendió ser una máquina perfecta de anulación de la humanidad del ser humano, pero no lo logró a plenitud. Sin embargo, los regímenes totalitarios se construyeron sobre una pretensión de perfección que convirtió toda contradicción o fractura en un *momentum* necesario de su imparable proceso dialéctico, o en una imperfección que fue interpretada como un rezago o herencia del viejo régimen que aún debía ser superada. En muchos casos, las fallas del sistema fueron sencillamente asumidas como fallas de los individuos que no habían sido capaces de integrarse al nuevo plan de vida y organización social que el totalitarismo prometía y que, en virtud de su debilidad, negatividad o peligrosidad, merecían ser exterminados.

El totalitarismo persigue la implantación de una sociedad perfectamente ordenada en la que se pueda hacer realidad un ideal de ser humano que, por principio, niega la realidad humana, por contraste siempre frágil, limitada, variable, espontánea, incalculable, imperfecta y, en suma, histórica, libre y finita (Torregroza 2016). Los seres humanos reales se convierten por ello en materia prima imperfecta que necesita ser moldeada y transformada, pasada por el fuego del horno o por una criba, para crear con ella un ser humano mejor. El discurso totalitario se alimenta de un tipo particular de ideología de la historia humana en la que la cotidianidad humana y sus mundos de la vida deben ser usados y hasta sacrificados en aras de la realización de un proyecto histórico o un «destino» superior para la humanidad.

El totalitarismo histórico del siglo xx pretendió convertir los sistemas políticos, económicos y sociales en una industria de producción de seres humanos perfectos que desconocía el carácter provisional de todo obrar político, como ya explicó Arendt (1958). Pero justamente por ello su proceder fue paradójico, pues necesitó de la provisionalidad y pluralidad de la política para darle un punto final a la política misma. Aunque buscó una transformación radical, solo la pudo implementar a medias, confundiendo con el régimen previo que pretendía alterar (Buchheim 1962). A la hora de hacerse realidad histórica, el totalitarismo se apoya en la realidad política que quiere transformar, usa sus instituciones y su lenguaje para avanzar en sus propósitos de transformación. Por ese motivo el totalitarismo es tan peligroso, pues se oculta tras la mascarada del sentido común, de lo que es aceptado por todos o la mayoría en una época o en un estado de cosas cultural determinado. Debe operar

difusamente y apoyarse parasitariamente en las instituciones vigentes, generando confusión entre la vieja realidad y la nueva. El totalitarismo carece de sustancia propia y, al modo de cualquier virus, necesita de un huésped saludable para reproducirse, aprovechando sus recursos y destruyéndolo a la larga. Confunde y falsifica las acciones, sobre todo en lo cotidiano, donde oculta sus propósitos, mientras dispone de viejas costumbres y creencias y las pone al servicio de un régimen en permanente construcción.

#### LA LÓGICA RETÓRICA

#### DEL TOTALITARISMO HIGIENOPOLÍTICO

Para la definición de cada tipo de totalitarismo resulta por tanto importante identificar su motor discursivo: el fin último de la vida en sociedad, tal y como se presupone en la ideología del régimen. La lógica de la retórica totalitaria requiere de un principio incuestionable, que escape a la crítica mediante el artilugio de anular a priori cualquier cuestionamiento, imposibilitándolo lógicamente, u ofreciendo de antemano la respuesta. Las preguntas que cuestionan los fines últimos de la vida en sociedad o los motivos de fondo por los cuales se organiza la vida colectiva no son admisibles en el régimen totalitario, ya sea porque se las presenta como una forma «irracional» de pensar que violenta las convicciones más «obvias», ya sea porque ponen en cuestión la moral implícita en el principio que sustenta toda acción en el interior del régimen. Para eliminar la posibilidad de plantear estas preguntas incómodas, la lógica discursiva del totalitarismo produce de antemano las preguntas que sí son admisibles mediante el postulado previo de sus respuestas, limitando la viabilidad de una pregunta nueva. Pero también recurre al entramado discursivo previo de creencias básicas y convicciones de fondo que se asientan en la mentalidad colectiva. El discurso totalitario propone, por supuesto, una nueva forma de hacer y entender las cosas, pero la «argumenta» sobre la base de los prejuicios socialmente admitidos en una época dada. Del mismo modo que lo hace con las costumbres, el discurso totalitario sobrevive parasitariamente de las creencias compartidas previas.

Para comprender la amenaza del totalitarismo higienopolítico en nuestro tiempo es necesario examinar la lógica retórica que se ha aso-



mado en medio de la pandemia global de la covid-19 y su relación con las creencias propias del ordo neoliberal imperante en el mundo globalizado. En una primera fenomenología genealógica de la lógica retórica, que opera en las tendencias higienopolíticas, se pueden señalar tanto sus mecanismos de legitimación de la acción asociados al argumento de autoridad científico, como los procedimientos automáticos o semi-conscientes de movilización emocional en estados de miedo y paranoia colectiva. Ambos estados emocionales colectivos, el miedo y la paranoia, se pueden interpretar como desarrollos emocionales de experiencias compartidas de ansiedad de significado, insatisfechas tanto en lo que respecta a darle contenido al «fin final» de la higienopolítica, «la salud», como en lo que respecta a los fines de la actividad humana y el sentido de la vida en general. Con ello la higienopolítica le da continuidad al estado de cosas previo del ordo neoliberal, caracterizado por un déficit crónico de significatividad: una sistemática insuficiencia de sentido, una ausencia de niveles de significatividad duraderos para las actividades humanas y la existencia individual y colectiva en su conjunto. Una carencia que es motor de las pulsiones de productividad y consumo del capitalismo tardío y que por tanto es cómplice de las lógicas de la insatisfacción que abundan en el mundo contemporáneo.

¿Cómo ha operado la lógica retórica de la reacción política frente a la pandemia global? Por un lado existe el presupuesto ampliamente extendido de que la búsqueda de la salud es un imperativo incuestionable en toda sociedad. En tiempos de crisis y por ende de urgencia, donde hay que escoger entre un fin u otro, el imperativo de la preservación de la salud y de la «vida» ha imperado, tanto discursivamente como pragmáticamente. Por supuesto, la «vida» que se protege no es la de cada cual, sino la vida de la especie en general. Las medidas adoptadas con la declaratoria de estados de emergencia en muchos países han estado orientadas a intervenir en los comportamientos sociales con el fin de disminuir los datos estadísticos del impacto de la enfermedad en la población y «aplanar» la curva, por ejemplo. Se trata, en términos clásicos foucaultianos, de la clásica «biopolítica», que se manifiesta de forma descarnada por la presión de la pandemia, pero que en esencia no es una realidad nueva. El cálculo es utilitarista, el mayor bien para el mayor número, o funcionalista, pues tiende a calcular la capacidad de respuesta de los Estados y la sociedad en su conjunto para enfrentar números elevados de enfermos y muertos e impedir que el sistema de

salud colapse. Se trata además de medidas también calculadas para administrar conatos de violencia en la población. El discurso sin embargo ha presentado la necesidad de confinamiento de la cuarentena como un acto de «autocuidado», «voluntario» y «responsable», donde se refleja la aparente preocupación del Estado tanto por los «más vulnerables» como por cada persona en particular, al modo de un meta-padre protector. Incluso el rebelde Slavoj Žižek ha acogido finalmente este discurso, hablando del aislamiento social como un «acto de amor por el otro» (2020); lo que no resulta extraño, pues el filósofo esloveno termina apostándole en medio de la crisis de la pandemia a una forma futura de «comunismo global» que por fin calme la pulsión colectiva global de insatisfacción política. Žižek pareciera no tener en cuenta algo tan obvio como que hay «narrativas de la epidemia», como las que ha descrito Priscilla Wald (2008) mucho antes del surgimiento de la pandemia global; narrativas que configuran una realidad de la que no son simple «reflejo» y que merecen ser deconstruidas.

Por otro lado, también existe el presupuesto de que la única forma válida de sustentar cualquier acción política en tiempos de pandemia global es apoyarse en el conocimiento científico. Se cree que el correcto trato con la enfermedad es un asunto exclusivo de la medicina y de otras disciplinas científicas, como la epidemiología, la estadística o la ciencia del Big Data, conocimientos a los que todo argumento político debe someterse. Políticamente hablando, se sitúa la enfermedad en un terreno exclusivo de la ciencia, o al menos en un terreno donde la ciencia debe prevalecer. También se presupone la superioridad de la ciencia frente a la política y la convicción de que, de ser posible, la una debe gobernar a la otra, violentando por ello tanto la naturaleza de la actividad científica, que no debe intervenir en decisiones políticas, más allá del consejo, ni debe subordinarse a ningún interés político, como violenta a su vez la naturaleza misma de la política, cuya forma de pensar, debatir, decidir y actuar no se establece apelando a criterios científicos. En el estado de emergencia de la pandemia global se ha generado por ello una forma inquietante de «estado de excepción» en el que el cuerpo íntegro de la comunidad social y política es administrado clínicamente, convirtiendo el espacio público de la polis en un enorme hospital. Al mismo tiempo se cancela subrepticamente la posibilidad de debatir sobre los fines de la acción colectiva y la intervención del Estado, asumiendo que no cabe la discusión sobre asuntos «vitales» o «fundamentales», como la preser-

vación de la vida y la salud públicas, y asumiendo también que solo los «expertos», epidemiólogos, médicos, estadísticos, están autorizados para proponer planes de acción legítimos o para legitimar las decisiones tomadas por los encargados del gobierno de turno.

La búsqueda o preservación de la salud y la «vida» parece un argumento incuestionable, no solo porque aparentemente existirían muy pocos seres humanos dispuestos a renunciar a su salud y a su vida hoy en día, sino sobre todo porque en el clima cultural de nuestra época la búsqueda consciente de la enfermedad y la pérdida premeditada de la vida se consideran síntomas de locura, de una forma de pensar desviada, característica de extremistas o de miembros de sectas extrañas. La defensa a ultranza de la salubridad y la vida sana forma parte esencial del entramado de creencias contemporáneas. La crisis de la pandemia global no ha hecho sino poner de relieve los privilegios que poseen estas creencias en la visión de mundo compartida a nivel global; un entramado de creencias que atraviesa sorprendentemente fronteras y se inserta en entornos culturales donde creíamos que sobrevivían con mucha mayor fuerza otra clase de creencias más tradicionales asociadas con la religión, por ejemplo. Antes de la crisis desatada por la pandemia tampoco era tan evidente que la búsqueda del bienestar y la felicidad, características de la mentalidad global, se pudiese traducir en última instancia en el afán de preservar la mera vida —o la nuda vida— y en el mantenimiento de la «salud» como una forma de extender su tiempo de duración. Claro que, en todos estos presupuestos, la «salud» y la «vida», lo mismo que el «bienestar», no están nunca bien definidos, sino que apelan a ideas tan diversas como el mantenimiento de los signos vitales, la ausencia de enfermedades y la adopción de estilos de vida y prácticas corporales o alimenticias determinadas. Existen en el mundo contemporáneo muchas formas de entender la vida y la salud, como escuelas de vitalidad, bienestar físico y mental.

Si bien los conceptos asociados a la salubridad y la salud pública no están completamente definidos, y hay una amplia zona de ambigüedad y de opacidad en su uso, la amenaza totalitaria de la higienopolítica ha surgido porque su sistema retórico se sostiene justamente en el hecho de que aprovecha esa ambigüedad y opacidad natural para apelar al miedo y la paranoia colectiva como motores de la acción política colectiva. Son el miedo y la paranoia las emociones que le terminan otorgando

un significado compartido a la idea de salud como fin último de las acciones sociales y políticas en tiempos de la pandemia.

El miedo compartido, como experiencia colectiva en medio de la pandemia, es fundamentalmente miedo a la muerte. Un miedo que en principio está motivado por la incertidumbre que todo futuro plantea y que se activa frente a la indeterminación de la muerte. Pero también, en el caso de la enfermedad pandémica, es un miedo al dolor de la enfermedad y a los sufrimientos que su padecimiento trae consigo. La paranoia colectiva se origina en el permanente sentimiento de persecución, causado en la pandemia global, por la amenaza inminente, permanente y cotidiana del coronavirus, el cual se esparce veloz y silenciosamente. Cualquier acción que se realice a nivel colectivo, social o político, para evitar el contagio de la enfermedad es bienvenida y termina, a la larga, siendo avalada y legitimada, no porque haya claridad con respecto a lo que significa «estar sano», sino porque todos experimentan un miedo compartido. Si las medidas políticas reflejan, además, y avalan las conductas paranoicas, la respuesta colectiva es de satisfacción y seguridad.

El proceder retórico contemporáneo que instaura la institucionalidad científica, incluyendo sus prácticas y léxico, sus postulados y sus símbolos, como fuente incuestionable de saber y, por ende, de soberanía, le abre la puerta al pensamiento totalitario. La experiencia emocional colectiva del miedo y la paranoia en tiempos de pandemia y de cuarentena global se convierten por ello en factor efectivo de legitimación tanto de las medidas gubernamentales autoritarias de control poblacional, como de las prácticas cotidianas de control político social mutuo. La emociones colectivas del miedo y la paranoia también terminan legitimando el imperativo de la búsqueda de la salud y la preservación de la vida a toda costa, transformando radicalmente la vida cotidiana con medidas policíacas y urbanas de gestión clínica de la vida social, pública y privada. En la medida en que el miedo y la paranoia son ansiedades colectivas de significado insatisfechas, operan como la variable incógnita en la ecuación totalitaria que le otorga al significante vacío «salud» su razón de ser como fin último del régimen higienopolítico.

Estas son las razones por las cuales el miedo y la paranoia colectivas, que han tenido lugar en el proceso de construcción psicopolítica global de la enfermedad pandémica, pueden terminar legitimando, mediante la incorporación de nuevas prácticas y creencias medrosas y paranoicas colectivas de higiene, formas de dominio con tendencias totalitarias, al

subordinar el conjunto total de la existencia a un fin último, la salud, cuyo contenido lo define el miedo mismo a la muerte, pero que está lejos de ser suficientemente racionalizado desde una perspectiva ético-política. Un síntoma de ello es que no se cuestione el miedo al virus pero sí se cuestione el miedo a la amenaza que representa un «estado de excepción» permanente. Las primeras impresiones de Giorgio Agamben (2020) sobre la crisis, en las que desarrolla su clásico argumento del «estado de excepción» para señalar la amenaza política contenida en la reacción político-paranoica frente a la pandemia global, fueron rápidamente objeto de crítica y calificadas a su vez de «paranoicas» (Peterson 2020). Tales reacciones medrosas frente al miedo de Agamben parecen sugerir que muchos tienden a pensar que el «virus» es un tema serio y respetable, digno de tratamiento científico médico-epidemiológico, y que los cuestionamientos políticos sobre la necesidad de las medidas clínicas de cuidado hospitalario y medicalización de la vida social son exabruptos infundados de quienes no saben poner límites a la crítica. Pero lo que no tienen en cuenta, ni los críticos de Agamben ni el mismo Agamben, es que son las emociones compartidas de miedo y paranoia las que jalonan los procesos de legitimación. Hace falta por ello una meta-reflexión sobre el lugar y función de la lógica emocional en la filosofía política, que no solo evite asumir la vida emocional como una realidad presupuesta, dada, fácilmente analizable, cuestionable y comprensible de suyo, sino que además se arriesgue a «razonar emocionalmente», a desplegar diferentes formas de racionalidad emocional y a explorar sus variantes y posibilidades filosóficas y políticas, tomando, por fin, distancia del habitual desprecio y prevención filosófico-política al papel de las emociones en la metodología filosófica y en la vida política.

#### ¿UN NUEVO CONCEPTO?

#### HIGIENOPOLÍTICA Y BIOPOLÍTICA

Para terminar, quiero examinar la necesidad de postular el nuevo concepto de higienopolítica, contrastándolo con el concepto usual de biopolítica. Si bien la higienopolítica apunta a describir una experiencia totalitaria que no está implicada *per se* en la noción de biopolítica, la descripción exploratoria de la hipótesis biopolítica ofrecida por Foucault, en la primera aparición del término «biopolítica» en su obra,

puede permitirnos estructurar el argumento necesario para explicar el proceso de surgimiento de la amenaza higienopolítica en nuestro tiempo, estableciendo las conexiones entre enfermedad, miedo colectivo, cuarentena, estado de excepción y medicalización del orden social. Sin embargo, las particularidades propias de la higienopolítica merecen ser explicadas en relación con el totalitarismo, tal y como he argumentado en la primera parte.

Ha sido relativamente fácil para muchos intelectuales identificar en los fenómenos políticos asociados a la pandemia global de la covid-19 la presencia de los rasgos fundamentales de una «biopolítica» (Peters 2020). Desde un punto de vista foucaultiano, el esfuerzo desplegado por los Estados, y los órganos de poder asociados, de controlar la conducta de la población en el tiempo de la pandemia, mediante medidas clínicas aplicadas al conjunto de la sociedad, incluyendo la «cuarentena» o confinamiento obligatorio y la restricción de la movilidad, pareciera ser simplemente la continuación de un modo de operar típicamente moderno, esto es, característico del desarrollo histórico de formas de poder asociadas a los procesos que han dado luz al mundo moderno: el ascenso de la burguesía desde el siglo xvii, la urbanización desde el siglo xviii, el desarrollo del capitalismo y el liberalismo. En los tiempos de las globalizaciones, la cuarta revolución tecnológica y el capitalismo tardío de la segunda modernidad, la primera pandemia global del siglo xxi no habría hecho otra cosa que poner en evidencia de forma destacada un *modus operandi* generalizado, al que las sociedades contemporáneas ya se han acostumbrado, el del *ordo (neo)liberal* biopolítico, pero que tiene un origen histórico no muy lejano en el tiempo. Byun-Chul Han (2014) ha argumentado que la biopolítica, la disciplina corporal de la sociedad disciplinaria descrita por Foucault, ha cedido, en los tiempos actuales del neoliberalismo, ante la psicopolítica, esto es, ante la optimización mental de la autoexplotación. Pero lo que ha probado la crisis de la pandemia global es que esa aparente pérdida de preponderancia de la biopolítica se debía simplemente a que nos habíamos acostumbrado a ella.

He querido introducir sin embargo el concepto nuevo de «higienopolítica» para describir el tipo particular de control político sobre la población que se ha comenzado a ejercer en los tiempos de la primera pandemia global del siglo xxi. Como ya he indicado, la razón por la cual me parece necesario introducir una nueva categoría para interpre-

tar el conjunto de fenómenos políticos asociados al surgimiento de la pandemia global radica en la necesidad de describirlos como manifestaciones del posible proceso de gestación de un nuevo modelo de régimen político totalitario. No se trata por tanto solamente de dar cuenta de la biopolítica de los Estados que gestionan el cuerpo de la sociedad, lo hagan con éxito o no. Se trata más bien de poner en evidencia la forma en como se ha estado construyendo una experiencia colectiva totalizante en la que se dificulta la toma de distancia crítica frente a los fines últimos de la acción política.

La función crítica del concepto de biopolítica depende de la distancia histórica. El proyecto foucaultiano de rastrear la génesis de las formas modernas de gobierno implica por principio analizar un antes y un después de esa gestación para determinar el contraste necesario que evidencie la realidad de los cambios e innovaciones que dieron origen al mundo moderno. La estrategia crítico-histórica cumple por ello su papel de resaltar los presupuestos y condiciones básicas que hacen posible la realidad histórica del presente; un presente que suele ser difícil de asir en la medida en que estamos inmersos en él.

Pero la relación entre vida y política, implícita en la noción más general de biopoder, no es una realidad exclusiva de los comienzos de la modernidad. El proyecto histórico-crítico foucaultiano también ha puesto en evidencia la relación general entre poder y cuerpo y entre poder y vida, que ha determinado como una especie de *a priori* formal las distintas formas históricas de su realización. Lo interesante de la realidad política del presente, en los tiempos de la pandemia global, sería identificar hasta qué punto el poder se sigue configurando de modo análogo a los orígenes de la modernidad y si hay en la práctica algo nuevo. Creo que un punto clave a la hora de subrayar las diferencias es el que está asociado con las formas de legitimación del poder y con la finalidad misma de las medidas de higiene y, en general, con la finalidad de la gestión gubernamental de la salubridad y la salud pública en tiempos de la pandemia global.

¿Existe alguna diferencia entre la forma actual de reaccionar en términos políticos a la pandemia y las formas previas históricas de reacción política a las epidemias? ¿Qué relación entre poder y vida se ha configurado en cada caso y cuáles son las formas de legitimación del poder que se han desarrollado en consonancia? Una respuesta completa a estas inquietudes escapa los alcances y objetivos del presente ensayo,

pero podemos comenzar por enunciar una respuesta, con la ayuda de Foucault justamente, con el fin de dibujar los contornos del concepto de higienopolítica.

En la conferencia de 1974 «*Histoire de la médicalization*», Foucault barrunta una aproximación al concepto de biopolítica que tiene el encanto de toda primera aproximación: el uso del término aún no está reglado por la comunidad de especialistas y abre la puerta a una intuición en la que los hilos del problema están todos al descubierto, sin haber sido elaborada suficientemente aún. En esa conferencia, Foucault describe el proceso histórico de medicalización del mundo moderno, que no es solo la gesta del sistema médico moderno, sino el relato del amplio y hondo impacto de la intervención médica acaecida desde el siglo XVIII en la historia de la especie humana y en la administración y relación social y cotidiana con el propio cuerpo. Describiendo la segunda etapa de la formación de la «medicina social» como forma típica de la medicina «moderna», Foucault explica el desarrollo de una «medicina urbana» en los comienzos del mundo moderno, por lo menos en Europa y en particular en Francia. En lo fundamental, razones económicas y políticas, dice Foucault, motivaron la «medicalización» del espacio urbano, y esa medicalización fue un hilo conductor del proceso de urbanización entre los siglos XVII y XIX. Sin embargo, a estas «razones convencionales», que al postularlas subordinan la estrategia de poder bio-política a fines superiores, como la producción capitalista o la seguridad política de las élites urbanas, Foucault añade una explicación adicional de orden emocional: en el siglo XVIII surge y se amplifica un «sentimiento de miedo, de angustia de cara a la ciudad».

Foucault cita a Cabanis, el filósofo del siglo XVIII, en su descripción del «miedo a la ciudad», del miedo urbano característico de esos tiempos: un miedo a los múltiples aspectos concretos de la ciudad, desde la altura de los edificios, los talleres y fábricas, las cloacas y la debilidad de las construcciones, hasta el miedo a las aglomeraciones, los rumores que invaden la ciudad y... a las epidemias urbanas. En París, el cementerio de los Inocentes representaba una fuente de pánico por la acumulación de cadáveres insepultos. La inquietud que causaba este y otros fenómenos, «médicos y políticos» a la vez, obligó a la larga a tomar medidas.

El miedo entonces operaba como factor de legitimación de las medidas de control de la población y por tanto como sustento de la necesidad de un nuevo orden político. Foucault describe cómo la clase burguesa



hizo uso de la cuarentena como un mecanismo para reivindicar el poder, que aún estaba en manos de las autoridades tradicionales. Se trataba de un mecanismo convencional y excepcionalmente utilizado, el «plan de urgencia» que se aplicaba en las ciudades europeas desde la Edad Media, pero que a partir de entonces se desarrolló, y fue la base del proceso de medicalización de las ciudades europeas y por ende del sistema de vida urbano moderno. La cuarentena aparece así no solo como una medida causal y excepcional, sino como un modelo ideal de convivencia urbana en el siglo XVIII. La medicina urbana no habría sido para Foucault otra cosa que una mejora, en la segunda mitad del siglo XVIII, del «esquema político-médico de la cuarentena» aparecido a finales de la Edad Media y aún vigente en los siglos XVI y XVII.

La intuición de Foucault apunta a una conexión entre epidemia, miedo urbano, plan de urgencia y medicalización del espacio urbano a largo plazo, que describiría el proceso de auge de mecanismos de control poblacional biopolítico en los albores del mundo moderno. Pero también traza una conexión general entre procesos que puede ayudarnos a comprender la experiencia política de la pandemia global del siglo XXI. Si aplicamos este esquema, podemos también trazar las diferencias con lo acaecido en siglos previos e identificar hasta qué punto estamos hoy ante una nueva forma de control poblacional que podría ser el germen de un totalitarismo higienopolítico.

Para complementar la explicación del totalitarismo higienopolítico y su conexión con la emocionalidad colectiva en las secciones previas de este ensayo, comentemos brevemente los puntos claves del esquema intuitivo foucaultiano en relación con nuestra experiencia contemporánea: la epidemia medieval y su relación con la pandemia global, el miedo urbano del siglo XVIII y la experiencia emocional colectiva contemporánea, el plan de urgencia medieval —la cuarentena— y los estados de emergencia actuales —la cuarentena—, y finalmente, la medicalización a largo plazo del orden vital descrita por Foucault frente al surgimiento de la higienopolítica como régimen político totalitario que se realiza en un nuevo orden global:

1. La realidad de la epidemia medieval tenía una escala existencial que en términos proporcionales es comparable a la pandemia global en nuestra época, mucho más tecnificada. El trasfondo de una epidemia, como la lepra o la peste, resulta desde una pers-

- pectiva antropológico-existencial análogo al de la pandemia de la covid-19: el convencional miedo a la muerte.
2. El miedo a la muerte se configura en el espacio urbano como miedo al contagio mortal, a la muerte como algo que se contagia. Un miedo que deriva en miedo a las aglomeraciones y a todo lo que se expande o esparce «invasivamente» con las aglomeraciones, incluyendo los rumores —el «miedo urbano» descrito por Cabanis—. Lo que no desarrolló Foucault, porque no podía, es la idea de una experiencia emocional colectiva en la que la contigüidad urbana, pero también la comunicación y sincronización de la aldea global en los espacios que facilita la internet, genera un estado permanente de invasión emocional mutua, donde no solo hay miedo al contagio de la enfermedad por la aglomeración, sino el miedo al miedo que se comparte colectivamente y que también se «contagia».
  3. Que el «plan de urgencia» medieval, la cuarentena, se haya convertido en el modelo ideal de planificación médico-política urbana de la modernidad resulta muy útil para poner en evidencia los riesgos políticos que implican los estados de emergencia sanitaria desatados por la pandemia global del siglo XXI como posibles estados de excepción que tenderían a convertirse formas políticas globales permanentes. La excepcionalidad convertida en regla, que es la característica propia de la soberanía en el sentido de Schmitt, podría convertirse en la forma de ejercicio del poder soberano del siglo XXI, haciendo de la excepcionalidad «permanente» la configuración política de la amenaza global pandémica extendida indefinidamente en el tiempo.
  4. El miedo urbano habría sido una motivación adicional a las razones políticas y económicas de una burguesía que necesitaba reivindicar su poder en el siglo XVIII. Pero el miedo colectivo desatado por la pandemia global, como estado emocional permanente, podría convertirse en el principal mecanismo de legitimación del nuevo orden político que se avecina. La medicalización a largo plazo del orden vital urbano de la primera modernidad se puede transformar con la pandemia global en otra cosa: en un régimen político que subordina la totalidad de las actividades humanas a la conservación de la salud, hospitalizando la vida pública y privada, y reduciendo el debate político a una discusión instrumental al servicio de la autoridad pastoral de los reyes-científicos.

Hablamos de higienopolítica para señalar el hecho de que la amenaza política totalitaria en tiempos de la pandemia no se reduce solo al uso abusivo de las políticas de control higiénico de la población para extender el poder de Estados y gobiernos. Es posible en todo momento rastrear históricamente las variadas estrategias de control higiénico de la población mediante las cuales se ha ejercido y a la vez profundizado un poder gubernamental preexistente, pero no con ello se alcanza a explicar el tipo de dominio que se podría desplegar totalitariamente sobre la población mundial en caso de subordinar toda actividad humana a la búsqueda de la salud como fin último de la civilización. Cuando se ha creado de manera premeditada, programada y controlada un medio ambiente higiénico que condiciona el comportamiento de los cuerpos, la necesidad de administrar y gestionar los cuerpos ha estado por lo general subordinada a otros fines que se consideran superiores, como la seguridad, la felicidad o simplemente la productividad. Las prácticas y creencias relacionadas con la preservación de la salud han sido, en este sentido, elementos de un sistema mucho más amplio de orden moral y político mediante el cual se contiene la conducta de los miembros de una comunidad. Nuestro deber crítico no debe olvidar en ningún momento que el concepto de salud es polémico, objeto de crítica y que como fin de la vida colectiva debe exponerse a la discusión política, manteniendo, por hondas razones políticas y epistemológicas, la valiosa frontera entre ciencia y política.

#### BIBLIOGRAFÍA:

- AGAMBEN, Giorgio, «The invention of an epidemic», *The European Journal of Psychoanalysis*, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio, «The state of exception provoked by an unmotivated emergency», *Positions Politics*, <http://positionswebsite.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivatedemergency/>, 2020.
- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; *La condición humana*, Barcelona, Austral, trad. de Ramón Gil Novales, 2020.
- BUCHHEIM, Hans, «La naturaleza del dominio totalitario», *Eco. Revista de Cultura de Occidente*, 4 (5): 433-453, 1962.
- FOUCAULT, Michel (1977). «La naissance de la médecine sociale», *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* 6, pp. 89-108, 1977; *Dits et écrits*, n° 196, París, Gallimard, tomo II, pp. 207-228, 2004.

- HAN, Byun-Chul, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014.
- PETERS, Michael, «Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, Žižek», *Postdigit Sci Educ*, <https://doi.org/10.1007/s42438-020-00117-4>, 2020.
- TORREGROZA LARA, E. J., «La tarea antitotalitaria de la filosofía»; en L. F. Cardona (ed.), *Totalitarismo y paranoia: lecturas de nuestra situación cultural*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- WALD, Priscilla, *Contagious. Cultures, Carriers and The Outbreak Narrative*, Duke University Press, 2008.
- ŽIŽEK, S., *Pandemic! Covid-19 shakes the World*, Nueva York, Or Books, 2020.

# ÍNDICE

1. Pandemia: por un cambio de agenda en la filosofía .....	7
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS	
2. el blackout de la crítica .....	41
LUCIANA CADAHIA Y GERMÁN CANO	
3. Interpelaciones perversas del demos .....	55
NURIA SÁNCHEZ MADRID	
4. Cuatro caras de la pandemia.....	83
FLAVIO PIERO CUNIBERTO	
5. El retorno de la perplejidad .....	97
RODRIGO CASTRO ORELLANA	
6. Higienopolítica y emociones colectivas .....	125
ENVER JOEL TORREGROZA	
7. Apocalipsis, biopolítica y Estado destituyente .....	143
JOSEBA GABILONDO	
8. La pandemia del aburrimiento .....	167
JOSEFA ROS VELASCO	
9. Sosiego siniestro .....	189
ALBERTO MOREIRAS	
10. Una nueva Khora .....	217
RODRIGO KARMY BOLTON	
11. La solidaridad (europea) en tiempos de coronavirus .....	229
MARCO DANI y AGUSTÍN J. MENÉNDEZ	
12. Teologías post-coronavirus .....	255
Gerardo Muñoz	
13. Una cura contra la muerte .....	265
MÁRTEN BJÖRK	
14. Los gráficos de la privacidad .....	277
JOSÉ HIGUERA RUBIO	

Este libro no trata, como muchos otros, de cómo afectará la pandemia a la humanidad, si la mejorará, empeorará o la dejará igual. Tampoco trata de cómo emergerá el neoliberalismo tras ella o de cómo responderá el Estado a sus exigencias. El libro que el lector tiene entre sus manos apuesta por un cambio de rumbo en la Filosofía, menos pendiente de los propios juegos especulativos y más atenta a la crítica y a la reflexión social posicionada históricamente. Esta nueva agenda exige comprender los procesos irreversibles que han cristalizado mediante la conjunción de la crisis financiera de 2008 y la crisis sanitaria de 2019, las cuales nos muestran la necesidad de superar el horizonte de neoliberalismo que ha sido hegemónico en las últimas décadas, y que al mismo tiempo nos exigen subrayar que no ha sido la crítica abstracta la que ha mostrado esa necesidad, sino la atención al curso real de los procesos históricos, ahora ya inevitablemente vinculados e inseparables de procesos de la vida y de la naturaleza.



**bibliotecanueva**