

TOXICIDADES

Aproximación a una metáfora insistente

Por Gabriel Muro

Resumen: En los últimos años se ha extendido el léxico de lo tóxico. La palabra impregna una gran cantidad de situaciones, desplazándose desde los “desperdicios tóxicos” hasta las “relaciones tóxicas”, desde las “sustancias tóxicas” a las “masculinidades tóxicas”, desde los “ambientes laborales tóxicos” hasta las “políticas tóxicas”. De hecho, *toxic* fue elegida por el diccionario Oxford la palabra inglesa más usada del año 2018. Pero la metáfora toxicológica se nos aparece, en sí misma, como tóxica: es tan contagiosa como ambivalente y requiere ser tratada con el cuidado con el que se tratan los residuos tóxicos.

Este ensayo, que es una investigación léxica sobre la metáfora de lo tóxico, muestra el parentesco de ésta metáfora con el *phármakon* antiguo. El *phármakon* no solo designaba al remedio y al veneno a la vez. También refería, metafóricamente, a la víctima sacrificial de los ritos griegos arcaicos. Trayendo este triple sentido al presente, nos preguntamos qué relación guarda la lógica de lo tóxico con la expulsión violenta de aquello que amenaza con contaminar las relaciones sociales. Para ello, recapitulamos la lógica de lo inmunitario y lo comunitario planteada por Roberto Esposito, poniéndola en relación con el *doblo movimiento* de las sociedades de mercado descrito por Karl Polanyi, así como con el *double bind* pensado por Gregory Bateson.

La metáfora de lo tóxico nos ofrece una vía de acceso privilegiada para explorar el problema de la acumulación de desechos en las sociedades contemporáneas. Desde la agricultura a las finanzas, desde las relaciones éticas a las tecnologías cibernéticas, la omnipresencia de lo tóxico manifiesta la existencia de una crisis ecológica que abarca tanto a la naturaleza, a la sociedad y a la psique. En esta crisis de lo común, las montañas de basura se agolpan a las puertas de las ciudades, excediendo toda posibilidad de reciclaje. Pero lo tóxico, al dejar de poder ser localizado en sitios específicos, comienza a perturbar las ilusiones liberales de propiedad, seguridad e higiene, invadiendo todos los ámbitos de la sociedad.

Al final, y como epílogo, recapitulamos los temas tratados, relacionándolos con la crisis mundial del coronavirus, acaecida cuando estábamos terminando de escribir este ensayo.

Palabras clave: tóxico; chivo expiatorio; ecología.

“Toda sociedad conserva celosamente sus desechos, les impide salir. A la sociología mundial le haría falta, pues, una teoría del desecho incorporado, del desecho retenido (simplemente: variaciones de la hipocresía, de las justificaciones ideológicas referidas al paria, que tiende a no ser reconocido como tal).”

Roland Barthes

Desde los tiempos más remotos, las comunidades humanas se han visto amenazadas por una violencia interna con el potencial de volverse contagiosa e incontrolable. Una crisis comunitaria, allí donde se trasgreden todas las prohibiciones, puede desencadenarse por cualquier razón. A una primera afrenta, violación o asesinato de un miembro de una comunidad por otro, le sigue un ciclo de venganzas sin término, donde la violencia comienza a circular indistintamente, volviendo a todos los miembros de un mismo grupo a la vez presas y asesinos.

Como ha desocultado René Girard, la solución más habitual a este potencial de destrucción recíproca se halla en una innumerable variedad de culturas y hasta puede ser considerado el fundamento olvidado de la cultura en general. Se trata del mecanismo de la víctima propiciatoria, cuyo sacrificio trae la pacificación del grupo, haciendo recaer todos los odios recíprocos sobre uno solo. Una vez que se asesina o expulsa a una víctima propiciatoria, el pueblo se purga de todas sus rivalidades, limpiando a las relaciones sociales de aquéllas discordias que impedían el funcionamiento armónico de la vida en común, restableciendo la estabilidad de las jerarquías, las diferencias y las fronteras.

Del descubrimiento de este oscuro y eficaz mecanismo ritual se ha derivado un saber muy sutil que, anterior al advenimiento del orden jurídico, tenía como principal función prevenir o diferir el desencadenamiento de la violencia intestina. Ese saber consistía en elegir a la víctima propicia, caracterizada, principalmente, por no poder ser vengable. Se trataba, por lo tanto, de distinguir entre dos formas de violencia: la violencia impura, aquella que se pretendía conjurar por indiferenciada, contagiosa y sin barreras, y la violencia pura, dirigida sobre el objeto “legítimo” del sacrificio, capaz de prevenir de la violencia impura.¹ Una violencia menor o atenuada tenía la función de contener el advenimiento de una violencia mayor e inmanejable. Derramar la sangre espesa de una víctima bien elegida, incapaz de vengarse debido a la posición marginal que ocupaba al interior del grupo (niños, esclavos, extranjeros o ganado), permitía lavar la sangre de toda una comunidad.

Este rito violento no se practicaba obedeciendo a un sadismo inconsciente y aún no lo suficientemente reprimido por la cultura. Contrariamente a la interpretación psicologista moderna, no se trataba de un culto a la violencia por la violencia misma, sino todo lo contrario: se orientaba a restaurar la tranquilidad de un orden perdido donde cada miembro tuviese asignado un lugar específico y bien diferenciado, pero unido a los demás por la pertenencia

¹ Roberto Esposito, *Immunitas*, pág. 64, Amorrortu, 2005.

común a un mismo suelo y a una misma sangre. Los sacrificios rituales siempre imitaban un sacrificio original que advino azarosamente y apaciguó las tendencias agresivas nacidas en el seno de la comunidad.

Sin embargo, esta *pertenencia común* producida por la violencia fundadora es ilusoria. Es una ilusión de la razón mítica. Como ha mostrado Roberto Esposito, todas las filosofías del comunitarismo han pasado por alto una paradoja fundamental, alojada en el centro del concepto de comunidad: no es posible tener como común aquello que es propio y del orden de la propiedad, ya que lo común no es una cosa, y es lo contrario a lo propio.² Mientras que todos los comunitarismos identitarios han entendido a la comunidad en referencia a una unión dada por una propiedad compartida, ya sea étnica, territorial o espiritual, han perdido de vista que lo común, a diferencia de la *cosa pública*, no es algo que se pueda tener, no es un dominio, sino una pérdida.

Para comprender mejor esta cuestión es preciso resumir la arqueología etimológica que ha hecho Esposito del término *comunidad*. En el núcleo de la palabra latina *communitas* encontramos el *munus*, nombre dado por los antiguos romanos a un tipo especial de don o donación. A diferencia del *donum*, que refería a un regalo unilateral y gratuito, el *munus* era aquel don que, una vez aceptado, se estaba obligado a devolver bajo la forma de un contradon. El *munus* era un don que obligaba a dar de nuevo y por eso endeudaba. Imponía un deber y marcaba con una falta de la que el donatario debía estar agradecido, puesto que quedaba unido a otro miembro de la comunidad. En lugar de brindar propiedad, el *munus* expropia y descentra a los sujetos, hace que se salgan de sí y dejen de ser dueños de sí mismos, exponiéndolos al vínculo con el otro.

Pero esta exposición no es indolora. Es altamente riesgosa. Provoca vértigo, ya que hace perder los límites que confieren seguridad e identidad subjetiva. La *communitas* tiene una doble cara: hace ser al animal humano (por naturaleza un ser *desambientado*), pero también amenaza con su disolución. De allí que todos los relatos del origen, así como los ritos sacrificiales, refieran a un delito original. Nuevamente, se trata menos de un culto primitivo a la violencia que de un recuerdo esencial, aunque no del origen, sino de su ausencia desgarradora. El *munus* es aquello que a la vez nos constituye y nos destituye, ya que, si hay algo que todos tenemos en común, sin tenerlo, es la muerte. Por eso: “la gran tradición filosófica siempre intuyó que la cuestión de la comunidad linda con la de la muerte”.³

Para Hobbes, esta ligazón entre la comunidad y la muerte refería, especialmente, al asesinato: lo que iguala a los seres humanos es su igual capacidad para darse muerte. Si en el reino animal rige la ley del más fuerte, la cual opera como una estabilizadora de la violencia natural, entre los humanos, por obra de la técnica, las argucias y las alianzas, siempre es posible que seres físicamente más débiles den muerte a otros más fuertes, como David frente a Goliat. La exposición al otro, entonces, no es solo la condición de toda relación amorosa o solidaria. También colorea la tonalidad fundamental de la violencia humana, inhallable en el reino animal: la sed de venganza, que es otra forma de reciprocidad.

² Roberto Esposito, *Communitas*, pág. 25, Amorrortu, 2005.

³ *Ibíd.*, pág. 34.

Entonces, para protegerse de los riesgos de una mala reciprocidad, se vuelve necesario, apelar a lo inmunitario. De ahí que *immunitas* derive de *in-munis*: lo exento de *munus* y obligaciones, lo que pone a salvo de una mutualidad que se percibe como una amenaza. Dado que lo comunitario impide distinguir los bienes de cada miembro de la comunidad, engendra el peligro de un contagio de la relación, que siempre puede derivar en serios conflictos. Precisamente, esta era la función mistificada de los ritos sacrificiales: inmunizar a la comunidad de los efectos contagiosos de la violencia mimética, descargándola sobre una víctima arbitraria.

De este modo, Roberto Esposito rescata un binomio categorial que rebasa al par público/privado, cuya referencia compartida es siempre la propiedad, para centrarse en el de *communitas* e *immunitas*, lo común y lo propio, los dos polos sobre los que se desenvuelve la historia de la humanidad, a veces haciendo prevalecer uno, a veces el otro. No es posible pensar una comunidad sin mecanismos inmunitarios que protejan de un exceso de fusión o confusión, pero tampoco es posible pensar la inmunidad social sin referencia a la comunidad que la precede. Una prevalencia absoluta de lo propio anularía lo común, provocando que los individuos se separen demasiado entre sí, engendrando nuevos antagonismos, derivados de un exceso de aislamiento o autoinmunidad.

No obstante, solo la Modernidad ha hecho de la inmunidad un proyecto totalizador que, al *unir separando*, aspira a liberarse de todos los peligros que entraña la comunidad y el contacto con el otro. El proyecto inmunitario moderno, que comenzó por liberar a los sujetos de las ataduras comunitarias feudales, aspira a aislar a cada individuo con el fin de conservar su vida, protegiéndolos, especialmente, del peligro de una mala relación con el vecino. Pero el precio que se paga por esta exoneración defensiva no es pequeño. La seguridad de cada vida individual se paga con la privación de los máspreciado y vital: el vivir en común, a la vez el máximo peligro y la mayor fuente de vida.

Lo inmunitario, entonces, aparece como un *fármaco*. Un calmante o un antídoto frente al potencial de violencia que conlleva un exceso de contaminación comunitaria. Pero como el *munus*, todo fármaco es ambivalente. Se sabe que, en griego, la palabra *phármakon* era una palabra profundamente ambigua y polisémica que designaba a la vez el remedio y el veneno. Al mismo tiempo, el *phármakos* designaba a aquella víctima sacrificada para purificar a la ciudad griega cuando arreciaba una crisis. Así lo describe James Frazer:

*“Los atenienses mantenían regularmente, a expensas del Estado, cierto número de individuos degradados e inútiles; y cuando una calamidad como la peste, la sequía o el hambre se abatía sobre la ciudad, sacrificaban a dos de esos rechazados, como chivos expiatorios”.*⁴

⁴ James Frazer, *El chivo emisario*, citado en: Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*, pág. 201.

Expulsando a un *phármakos*, el cuerpo *propio* de la ciudad griega reconstituía su unidad. Se purificaba marcando los límites entre el interior y el exterior.⁵ De ahí que el *phármakos* fuese maléfico por encarnar los poderes del mal, pero también benéfico en tanto que su cura. Al *phármakos* se lo veneraba y llenaba de cuidados hasta el día de su sacrificio, cuando era virulentamente insultado y golpeado hasta la muerte.

En *La farmacia de Platón*, Jacques Derrida ha rastreado el uso múltiple del léxico *farmacéutico* en los diálogos platónicos. Especialmente en el *Fedro*, donde Sócrates relata el mito del dios egipcio Thot presentándole la invención de la escritura al rey de los dioses, Amón-Ra. En ese relato del origen, Thot, un dios subordinado o “tecnócrata”,⁶ se presenta ante Ra como ante un jefe, y le ofrece la escritura como un artefacto para paliar el mal del olvido. Sin embargo, Ra no recibe el regalo con beneplácito y responde que el remedio es en verdad un veneno. El don que hace Thot sería, tanto para Ra como para Sócrates, un regalo envenenado. Envenena al *logos*, en el sentido del privilegio de la voz. En el mismo momento que promete hacerlos más memoriosos, la escritura vuelve a los hombres más olvidadizos, ya que delegan en un soporte exterior aquello que debería ser rememorado por la interioridad. La escritura es venenosa por poner a la memoria fuera del alma. Es, verdaderamente, un *phármakon*: a la vez un remedio para el mal del olvido y una droga nociva que provoca la destrucción de la memoria viviente. No resuelve el mal, solo lo desplaza y lo multiplica.

La oposición logocéntrica entre habla y escritura prolongaba la oposición platónica entre dos formas del recuerdo. La *mneme*, memoria viva y espontánea, sería aquella alojada en el alma y capaz de acceder al *eidós*, a las Ideas, a la esencia inteligible, pura e incluso *incolora* de las cosas superiores. La *hipomnesis*, en cambio, sería toda memoria dependiente de un soporte sobre el que se imprimen marcas y grafismos. La escritura sería una repetición muerta, artificial y sin diferencia. Si se le pregunta algo a un escrito, el escrito no responde. Permanece siempre igual a sí mismo. Esto es lo que, según Platón, emparenta a los libros con la pintura, así como con todas las artes de la imitación: no responden de sí. Son irresponsables. Parecen seres vivos, pero están muertos e inanimados. Son artefactos que carecen del poder para engendrar nada nuevo o espontáneo. Son máscaras, monumentos, afeites engañosos, perfumes o mera cosmética utilizada para disimular la muerte de un cadáver (muy significativamente, la palabra *phármakon* también quería decir color o tintura, como veremos más adelante). Se trata de copias de copias, es decir, simulacros.

Sin embargo, en un segundo momento de la argumentación que se despliega en el *Fedro*, el *phármakon* vuelve a aparecer, pero esta vez encarnado en aquello que la escritura venía a

⁵ Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*, pág. 205, Espiral, 1997.

⁶ Derrida comenta que los dioses de la escritura, ya sea en Grecia, Egipto, Asiria o Babilonia, han tenido el status de “tecnócratas”, dioses auxiliares o secretarios serviles del gran dios de la palabra viva y la voz creadora. Este dios egipcio Thot, representado con cabeza de ibis y una pluma con su tablilla de escritura, fue relacionado por los griegos con el dios Hermes, que luego fue asociado con Hermes Trismegisto, el maestro “tres veces grande” de la tradición ocultista conocida como *hermetismo*. En *La esfera de Pascal*, Borges escribe que fue en los libros herméticos, o *Corpus Hermeticum*, donde se descubrió, a fines del siglo XII y por primera vez, la célebre fórmula: “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”. (*Otras inquisiciones*, Emecé Editores, 2005).

suplir. En ese segundo momento, Platón presenta a la memoria viva, al habla, al *logos* y a la dialéctica filosófica como *el mejor remedio contra el veneno corruptor y hechizante de la escritura*. Por lo tanto, en los textos platónicos, el *phármakon* aparece a la vez en el lugar de la escritura (el mal) y en el lugar del habla (el bien). *Una fuerza farmacéutica se opone a otra fuerza farmacéutica*.⁷ Pero en este ir y venir, el *phármakon* se revela en toda su ambigüedad, como una no-sustancia, a pesar de llamarse como el paradigma de toda droga. El *phármakon* no tiene identidad fija, es reversible, pone en cuestión la lógica oposicional que pretendía servirse de él.

Al final del *Fedro*, Sócrates da una nueva definición y afirma que *el verdadero saber se escribe en el alma del hombre que aprende*. Así como antes el *logos* era concebido como un *phármakon* que se oponía a otro *phármakon*, aquí se apela a la metáfora de la escritura para definir lo que se opone a ella: la voz. Se da así *una contaminación de la lógica y una lógica de la contaminación*.⁸ La conclusión del *Fedro*, entonces, es menos una censura de la escritura en nombre del habla que una preferencia de una escritura frente a otra, la que se escribe en el alma por encima de la que se escribe en piedra o en papiros. Nuevamente, Platón intenta aplacar la fuerza contaminante del *phármakon* trazando una oposición jerárquica. Ya no entre el habla y la escritura, como al principio del diálogo, sino entre una huella fecunda y generadora, la del alma reminiscente que lleva lo escrito en su interior, contra una huella estéril, diseminada en el exterior, bastarda y mal nacida, la de la escritura, los artefactos y los simulacros.

Este esquema platónico dominará toda la metafísica occidental. Y lo que muestra Derrida es que los textos filosóficos también ejercen una violencia arbitraria. También persiguen la expulsión brutal de lo diferente, en este caso la escritura.⁹ No en vano, todo el *Fedro* refiere al problema del *phármakon* e, indirectamente y como si se tratase de su trasfondo sacrificial, al problema del *phármakos*: la víctima propiciatoria que debía ser expulsada de la comunidad para reforzar su unidad jerárquica. El *phármakon* platónico funciona como el *phármakos* humano.¹⁰

Según René Girard, todo deseo humano se calibra según una medida provista por el Otro. Siempre hay un tercer término, un modelo o un mediador, que señala qué es lo deseable para un sujeto deseante, y lo señala deseándolo él mismo. Llegado un punto, los dos polos de la relación mimética se transforman en dobles monstruosos: el modelo se vuelve un rival para el imitador y el imitador un rival del modelo, ya que los dos acaban por disputar un mismo objeto que no pueden compartir. No tanto por lo apetecible que el objeto de deseo pueda resultar, sino por efecto de la imitación, que vuelve, al que primero era modelo, un obstáculo para el que lo imita. Esta tendencia del deseo humano a entrar en relaciones de imitación-rivalidad con otros deseos es lo que, según Girard, arrastra hacia la violencia de las crisis miméticas, resueltas, en

⁷ *Ibíd.*, pág. 209.

⁸ *Ibíd.*, pág. 227.

⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, pág. 316.

¹⁰ *Ibíd.*

las sociedades arcaicas, a través del mecanismo de la víctima sacrificial, allí donde la espiral de la rivalidad vengativa se desplaza sobre un solo objeto de odio, reconciliando, temporariamente, a quienes se confundían violentamente entre sí.¹¹

Pero Girard no dice solamente que los hombres se imitan. Si hubiese dicho sólo eso su tesis no tendría nada de original, dado que esto ya fue muchas veces aseverado, desde Platón a Gabriel Tarde. Lo que dice Girard es que, cuanto más los hombres intentan diferenciarse de los demás para afirmar su propia identidad, más inconscientemente imitan a los otros, ya que buscan en los demás el modelo para su propia distinción.¹² En verdad, toda la tradición filosófica ha abordado la cuestión de la imitación, pero casi siempre lo ha hecho en base al modelo platónico, es decir, como una sospecha de la mimesis (de hecho, para Platón, los imitadores, los fabricantes de simulacros, los poetas, debían ser expulsados de la ciudad, como verdaderos *phármakos*). Esta condena de la mimesis siempre se ha dado en nombre del *logos* y la lógica de la identidad: la imitación es aquello que cuestiona la autonomía del sujeto y la soberanía de la verdad. La imitación sería peligrosa por poner de manifiesto que el deseo es algo contagioso y, por lo tanto, algo ante lo que es necesario tomar toda clase de recaudos. La condición mimética del deseo hace nacer los celos, la envidia y el resentimiento, pasiones tristes que rebajan hacia la violencia más encarnizada. De algún modo, estas pasiones, si no evitadas, deben ser evacuadas de la comunidad para curarla de su descomposición interna.

Si el *phármakon* obsesionó a Platón, a Aristóteles lo obsesionó la *katharsis*. Corresponde también a René Girard haber llamado la atención sobre este otro aspecto central del léxico médico occidental. Los griegos llamaban *katharma* a los objetos maléficos extraídos de un cuerpo enfermo en el transcurso de operaciones médicas rituales, operaciones muy semejantes a las realizadas por los chamanes asiáticos. Por ejemplo, el curandero exhibía un pedazo de algodón que pretendía extraer del cuerpo del enfermo, y lo hacía pasar como la fuente de la crisis que lo afectaba. Muy significativamente, en griego, la palabra *katharma* también designaba a la víctima sacrificial humana. Era un sinónimo del término *phármakos*. De allí deriva la palabra *katharsis*, es decir, la purga corporal o la evacuación de un mal que afecta al cuerpo. Pero a nivel colectivo, también significaba el beneficio misterioso que obtenía la comunidad de la ejecución del *katharma* humano. La *katharsis*, entonces, es una purificación religiosa. Un drenaje, una purga o una evacuación de la “suciedad” comunitaria. La *katharsis* es un retiro de la porquería acumulada, ya sea por un cuerpo individual, ya sea por la corporación comunitaria.¹³

¹¹ Para probar la presencia universal de la violencia sacrificial, Girard, en *La violencia y lo sagrado*, analiza ritos tan distantes como el incesto ritual practicado por las monarquías africanas, el canibalismo tupinambá, los sacrificios aztecas, los tabúes matrilineales de las islas Trobriand, el Libro de los Ritos chino, el *phármakos* griego, el *homo sacer* romano, los relatos bíblicos judíos y, por supuesto, la pasión de Cristo. En sus textos posteriores, Girard postuló que solo los relatos judíos, como el de José y sus hermanos, así como el mito cristiano, muestran que es posible resolver los conflictos miméticos no a través de la reproducción de la lógica sacrificial, sino a través del perdón, la generosidad y un acto de renunciamiento que desactiva el círculo vicioso de la venganza.

¹² Stéphane Vinolo, *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia*, Universitas Philosophica 55, año 27: 17-39.

¹³ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, pág. 304, Anagrama, 2006.

No es casual que Aristóteles haya considerado a la *katharsis* como el principal efecto generado en los espectadores por la tragedia griega, siendo que la tragedia era algo así como un rito sacrificial no cruento y ficcionalizado. Pero también los ritos médico-chamánicos de extracción del *katharma* funcionaban como la escenificación del ritual sacrificial fundador del orden comunitario. El *katharma* era un “objeto expiatorio” donde la totalidad del organismo movilizado contra el objeto invasor desempeñaba el papel de la colectividad frente al chivo expiatorio. Si toda la medicina primitiva es ritual, lo era por consistir en una repetición, a nivel de la cura individual, del proceso fundador colectivo.¹⁴

Como se ve, tanto *phármakon* como *katharsis*, dos conceptos médicos, son en verdad metáforas del asesinato colectivo, pero se trata de metáforas de las que se ha olvidado su procedencia. Ni Platón, ni Aristóteles, hicieron alusión al origen sacrificial de estas metáforas, ya que, hacia el siglo IV AC, los ritos sacrificiales habían dejado de practicarse, aunque dejaron toda clase de huellas en la cultura helénica, tanto en su lenguaje como en sus fiestas. Pero a pesar de que parezcan dos metáforas inocentes que ignoran su procedencia, el trabajo de exhumación filosófica permite sacar a la luz ese aspecto brutal que la metafísica occidental ha olvidado: se tratase de un cuerpo individual o de un cuerpo comunitario, la salud siempre estaba concebida como la expulsión o el sacrificio violento de un objeto a la vez familiar y extraño, sobre el que se volcaban todos los males.

La inmunidad es un categoría negativa. Deriva su sentido de aquello de lo que carece: el *munus*. Pero si en las sociedades arcaicas el modo privilegiado de inmunizarse de los peligros que entraña lo común era la violencia sacrificial, en la Modernidad los términos se invierten. Es lo que puede leerse, con inigualable claridad, en Thomas Hobbes: siendo el principal objetivo de la política conservar la vida y evitar la guerra de todos contra todos, el poder soberano protege a los cuerpos a través de un mecanismo artificial, el Leviatán, que *contiene* la fuerza vital de cada individuo en el doble sentido de contener: impide que la fuerza vital se despliegue a la vez que la absorbe dentro de sí, garantizando su propia fuerza en tanto “animal artificial”.

La constitución del estado civil hobbesiano provee a los sujetos de un nuevo mecanismo protector, consistente en delegar, en un poder superior, la capacidad de cada cual de dar muerte. Ya no se sacrifica colectivamente a una víctima reclutada para desempeñar el papel de chivo emisario. Lo que ahora se aniquila, en cambio, es el vínculo entre los individuos, privándolos de la comunidad. Si en la relación misma está la fuente de la violencia (cada hombre es lobo del hombre), hay que destruir la relación, porque ella misma es destructiva. Por el miedo y la precaución que suscita el deseo de poder de cada individuo, se rompe la relación comunitaria. Entonces, con el Leviatán: “*la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad*”.¹⁵

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Roberto Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, pág. 75.

Junto al poder trascendente del soberano, la Modernidad ve nacer otro mecanismo inmunitario fundamental. Se trata de la inmunización propietaria, referida, de manera inmanente, a cada cuerpo individual. Si Hobbes es el gran pensador de la inmunización soberana, John Locke debe ser considerado el gran sistematizador de la inmunización individual o individualista. Estos dos mecanismos de la inmunización moderna, el trascendente y el inmanente, funcionan a veces de manera conjunta, y a veces en plena contradicción.

Para Locke, en el estado de naturaleza nada pertenece a nadie. Pero a medida que el humano trabaja la naturaleza, el trabajo se convierte en el medio capaz de justificar la propiedad, por parte de una sola persona, de lo que primero era común y de nadie en particular. El trabajo humano es el medio que permite apropiarse de una porción de tierra o de sus frutos, pero porque lo más propio de cada uno es su propio cuerpo:

*“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una "propiedad" en su misma "persona". A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El "trabajo" de su cuerpo y la "obra" de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad. Aquella, apartada del estado común en que se hallaba por naturaleza, obtiene por dicho trabajo algo anejo que excluye el derecho común de los demás hombres. Porque siendo el referido "trabajo" propiedad indiscutible de tal trabajador, no hay más hombre que él con derecho a lo ya incorporado, al menos donde hubiere de ello abundamiento, y común suficiencia para los demás”.*¹⁶

La *persona*, dueña de su cuerpo y de su trabajo, toma una cosa y la saca de su estado natural. Al agregarle algo nuevo, un *plus*, accede al derecho de reclamar esa cosa como propia, excluyéndola de lo común. En estas proposiciones de Locke puede hallarse una incipiente defensa de la teoría del valor trabajo, a la vez que la fundamentación del *homo economicus* característico del liberalismo que, en sus desarrollos posteriores, sin embargo se esforzará por escamotear la relación entre trabajo, valor y apropiación.¹⁷

Para Locke, al igual que Hobbes, lo primero que debe garantizar el orden social es la conservación de cada vida individual. Pero a diferencia de Hobbes, la propiedad es el presupuesto y no el resultado de la organización social. Halla su lugar primordial en el cuerpo, porque el cuerpo es el lugar de la propiedad originaria, la que cada uno tiene sobre sí mismo. Aunque el mundo nos es dado por Dios en común, el cuerpo nos es dado individualmente. Más aún: las cosas producidas por los cuerpos laboriosos son como una prolongación corporal. Una prótesis que forma un todo con la vida biológica de su propietario. Tal es así que Locke defiende el derecho a dar muerte, legítimamente, a aquel que roba lo que no le pertenece, porque es como si robase una parte del cuerpo de otro.¹⁸

Como analizó Roberto Esposito, aquí puede atisbarse la fuerte tonalidad inmunitaria que recorre la lógica propietaria de Locke. El riesgo potencial de la vida en común es

¹⁶ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Capítulo V, *De la propiedad*, Alianza, 2014.

¹⁷ Ariel Fazio, *El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política*, e-book, 2006.

¹⁸ Roberto Esposito, *Bíos*, pág. 105, Amorrortu, 2005.

neutralizado mediante el aseguramiento de la identidad personal. Al plantear que el hombre es, ante todo, amo de sí mismo y propietario de su propia persona, la lógica propietaria puede expandirse hasta abarcar todo el espacio común. Éste no se niega abiertamente, sino que se hace de él: “una multiplicidad de cosas que de común solo tienen el hecho de ser todas propias, en cuanto apropiadas por sus respectivos propietarios”.¹⁹

El procedimiento inmunitario de Locke, más poderoso que el de Hobbes, abarca no solo el enlace de los individuos con el soberano, sino la relación de cada individuo consigo mismo, en tanto ya no se *es* un cuerpo, sino que se *tiene* un cuerpo. Pero, por eso mismo, las contradicciones que engendra la lógica propietaria son aún más intensas que las de la lógica soberana. Primero, porque unos individuos pueden llegar a poseer mucho más que otros, dominándolos. En segundo lugar, porque, a largo plazo, la propiedad privada comienza a emanciparse del cuerpo del que parece depender, rompiendo el nexo entre propiedad y trabajo (para Kant, la prueba de que una persona posee una cosa realmente es que puede distanciarse de ella sin temer que otros se la roben, porque su propiedad no depende de que la tenga en la mano o bajo vigilancia, sino asegurada por un título jurídico de propiedad).

La lógica propietaria engendra toda clase de contradicciones, a pesar de presentarse como la solución liberal a todos los conflictos. Al volverse una prolongación de su persona, la cosa poseída acaba por poseer al sujeto. La posesión inalienable se vuelve alienante. La laboriosidad constituye lo propio, pero a la vez despersonaliza y cosifica. Así como con Hobbes el sujeto acababa destituido del poder soberano que él mismo instituía, el individuo propietario aparece expropiado de su propio poder apropiativo, volviéndose un apéndice orgánico del objeto. Estamos ante el movimiento de autorrefutación que afecta a todas las categorías biopolíticas de la Modernidad. Como en la lógica soberana, el paradigma propietario solo logra conservar la vida encerrándola y evitando su expansión.

Karl Polanyi ha mostrado que, en las sociedades antiguas, la economía estaba siempre *insertada* o *incrustada* en la comunidad. Solo en las sociedades modernas la sociedad se subordina a la economía, destruyendo las relaciones comunitarias. Contra el prejuicio antropológico liberal, que pretende encontrar en el salvaje de ayer la forma embrionaria del individualismo de hoy, proyectando hacia el pasado el tipo de hombre económico construido en el presente, Polanyi ha insistido en que el salvaje no intercambiaba, sino que donaba y devolvía dones según las leyes de la reciprocidad. De ahí una de sus más famosas definiciones: “una economía de mercado únicamente puede funcionar en una sociedad de mercado”.²⁰

En *La gran transformación*, Polanyi reconstruyó el proceso histórico por el que la sociedad de mercado llegó a desplegarse. Allí observa que hizo falta ejercer una inmensa violencia para convertir en mercancía tres elementos básicos que, hasta entonces, no habían sido mercantilizados por ninguna sociedad y que no son en sí mismos mercancías, porque no

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 106.

²⁰ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 118, FCE, 2017.

son producidos por el trabajo humano para ser vendidos en el mercado: la tierra, el trabajo y el dinero. Lejos de ser un proceso espontáneo, como se le aparece a la conciencia liberal, la mercantilización de los tres “factores de producción” solo fue posible gracias a una masiva intervención del Estado, con el fin de dar forma a la economía de mercado. Una vez que la mayor parte de las personas fueron despojadas de sus medios de producción y de relaciones comunitarias, los mercados se erigieron como autómatas colosales que coordinan toda la vida social, por sí mismos, de acuerdo a las señales que emiten los precios, la oferta y la demanda, la libre competencia entre capitales y el desarrollo tecnológico de la maquinaria.

Según Polanyi, el ideal o la utopía de los “mercados autorregulados” dominó entero el siglo XIX, sostenido mundialmente por el patrón oro, “*guardián del comercio mundial*”. Pero a largo plazo, la sociedad de mercado, dejada a su suerte, engendra contradicciones que la vuelven insostenible. Una repentina suba de las tasas de interés, un aumento desmedido del desempleo, una carestía imprevista, ponen inevitablemente en marcha “*movimientos de autoprotección de la sociedad*” donde los Estados se ven obligados a intervenir, limitar y regular la actividad de los mercados:

*“Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad. (...) Desprovistos de la protectora cobertura de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían bajo los efectos de su exposición social; morirían convirtiéndose en víctimas de una dislocación social aguda a través del vicio, la perversión, el crimen y la inanición. La naturaleza sería reducida a sus elementos, los vecindarios y las campiñas degradados, los ríos contaminados, la seguridad militar puesta en peligro, la capacidad de producir alimentos y materia prima destruida. Finalmente, la administración del poder de compra por el mercado liquidaría periódicamente los negocios empresariales, debido a que tanto la escasez como el exceso de dinero serían tan desastrosos para las empresas como las inundaciones y las sequías para las sociedades primitivas”.*²¹

Estos contra-movimientos de auto-protección social, opuestos a los movimientos de auto-regulación mercantil, son pensados por Polanyi como *remedios* a un exceso de exposición a los mercados. Así como la lógica propietaria busca inmunizarse de lo comunitario, Polanyi parece pensar que la comunidad, en las sociedades de mercado, se ve obligada a protegerse de la inmunización propietaria. Hay un “*doble movimiento*” por medio del cual los mercados autorregulados se expanden y la sociedad se protege de ellos, mediante el proteccionismo. Al movimiento liberal lo enfrenta un contra-movimiento dirigido a contrarrestarlo y que nace del seno de la sociedad liberal. Polanyi afirma que *el laissez-faire fue algo planificado, pero la reacción al laissez-faire no fue planificada*, ya que incluso los liberales, durante el siglo XIX, se vieron obligados a intervenir, en contra de los principios del *laissez-faire*, para evitar un peligroso exceso de dislocación social. Prueba de ello es que todos los países industriales pasaron, en algún momento de su desarrollo industrial, del *laissez-faire* al proteccionismo. Así es como los liberales, para defender el liberalismo, muchas veces se vuelven anti-liberales, exigiendo regulaciones de todo tipo, pero blandiendo, con mala fe, la bandera del mercado autorregulado.

²¹ *Ibíd.*, pág. 134.

Este *doble movimiento* descrito por Polanyi resulta muy similar al doble movimiento de la vacunación moderna. Toda vacuna es una dosis atenuada del mismo virus que se pretende prevenir. Protege al cuerpo no mediante un choque frontal con el mal que lo amenaza, sino mediante un rodeo que incorpora la toxina para neutralizar su toxicidad y volverla un *toxóide*. La vida se protege negando lo que la niega, en una “negación de la negación” donde el veneno es a la vez alejado y acercado, según una lógica de la inclusión excluyente. Para Roberto Esposito, la lógica inmunitaria puede ser considerada no solo el modo de operar de las vacunas médicas, sino el paradigma de toda la biopolítica moderna, caracterizada por actuar preventivamente, antes de que los males se desplieguen, absorbiendo una dosis controlada del mal para alejar su versión más dañina y así proteger la vida de la población. En el campo del derecho, es lo que sucede con el Leviatán, el cual no niega la violencia originaria y pre-estatal que combate, sino que la incorpora dentro de sí para dar miedo a los que dan miedo. Pero al incorporar la muerte que se propone combatir (y por lo tanto, *sacrificando* algo de vida), la lógica inmunitaria, ya sea en el campo de la medicina, el derecho o la política, corre el riesgo de exasperar los riesgos de los que busca prevenirse, por ejemplo, al aplicar un *phármakon* demasiado fuerte, que puede extender el contagio que se intentaba frenar.²²



Karl Polanyi

Según Polanyi, el *doble movimiento* acabó por desencadenar una gran catástrofe, a la que dio el nombre de “*la gran transformación*”. Si los movimientos de autoprotección pueden ser concebidos como *remedios* al “*molino satánico*”²³ de los mercados autorregulados, verdaderos

²² Para René Girard, la inmunización moderna guarda relación con la prevención sacrificial arcaica: “*Así como la intervención médica inocular un poco de la enfermedad para prevenirla, los ritos inyectan un poco de violencia en el cuerpo social para hacerlo capaz de resistir a la violencia. Asimismo, siempre existe el riesgo de una inversión catastrófica debida a un fármakon demasiado fuerte, que puede extender el contagio que intentaba frenar*”. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, pág. 310.

²³ Polanyi llama de este modo misterioso a los mercados autorregulados. La denominación la toma de un poema de William Blake, *And did those feet in ancient time*, donde Jesús visita Inglaterra, crea allí la Nueva Jerusalén y destruye los *dark satanic mills* que, según una interpretación muy extendida, simbolizan

trituradores de las relaciones comunitarias, los remedios resultaron demasiado fuertes durante las primeras décadas del siglo XX. La Primera Guerra Mundial, la crisis económica de 1930, la caída del patrón oro y el despliegue de los movimientos fascistas pusieron fin, con extrema violencia, al equilibrio internacional implementado por el liberalismo cien años antes, oponiéndole las fuerzas del liderazgo carismático, el aislacionismo autárquico y el racismo de Estado. Éstas reacciones de auto-protección resultaron verdaderas máquinas reaccionarias y auto-destructivas. Como entrevió Foucault, los fascismos llevaron al extremo la reversibilidad de la biopolítica, siempre pasible de volverse política de la muerte.

A mediados del siglo XIX, mientras el autómatas de los mercados autorregulados se ponía en marcha, tuvo lugar una gran revolución, a la vez científica y estética. Como ha reconstruido Esther Leslie,²⁴ a mediados del siglo XIX los químicos comenzaron a descubrir un verdadero arcoíris de colores sintéticos. En 1856, William Henry Perkin, un estudiante británico de química, descubrió, accidentalmente, el primer colorante sintético: el púrpura, color que, desde la antigüedad, había sido el más difícil de conseguir, por su rareza extrema, solo hallable en la secreción de ciertos moluscos. El lujoso color púrpura, distintivo de emperadores romanos y papas católicos, fue el primer color producido sintéticamente y puesto a la venta en el mercado masivo por el propio Perkin. Este hallazgo puso en marcha una avalancha de descubrimientos: en 1858, se sintetizó el Fucsia; en 1861 llegó el Violeta de París; en 1862, el Azul Alcalino; en 1864 el Marrón Bismarck, el Violeta de Parma y el Azul de Lyon.²⁵ Esta carrera tuvo su principal puntal en Alemania, país que no contaba con colonias de las que extraer minerales, pero sí con carbón en abundancia, lo que disparó el desarrollo de una gran industria de las tinturas apuntalada por los estados alemanes. Tanto Bayer como BASF, hoy dos de las empresas químicas más grandes del planeta, fueron fundadas por maestros coloristas para producir pigmentos a escala industrial. Hacia 1877, Alemania fabricaba la mitad de la producción mundial de colorantes, coincidiendo con la unificación del *Reich*.

Los primeros años de la industria química permitieron una gran acumulación de capital gracias al abaratamiento de la producción de tinturas que antes dependían de la obtención de minerales y de la maduración de plantas. Por entonces, los químicos descubrieron que

los molinos Albión fundados en Londres a fines del siglo XVIII, los primeros molinos automatizados por James Watt con la máquina de vapor. Estos molinos se incendiaron en 1791. Según cuenta E.P. Thompson, los londinenses bailaron y cantaron baladas de júbilo en las calles al calor del fuego, ya que, por entonces, los grandes molineros controlaban el precio de la harina y dominaban así a comunidades enteras. Estos bailes de júbilo pueden pensarse como una expresión festiva de la *economía moral de la multitud* (E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, pág. 97). Significativamente, el poema de Blake aporta la letra del himno no oficial de Inglaterra.

²⁴ Para este apartado nos basamos en el gran libro de Esther Leslie, *Synthetic Worlds*, libro que amplía los horizontes del pensamiento materialista, en la línea de Gaston Bachelard o Walter Benjamin, a través del análisis histórico de los materiales productivos así como de sus resonancias políticas, artísticas e imaginarias.

²⁵ Esther Leslie: *Synthetic Worlds*, pág. 76, Reaktion Books, 2005.

destilando carbón y obteniendo alquitrán, una sustancia negra, viscosa y pegajosa, podían liberar todo tipo de tintes. El descubrimiento de las propiedades colorantes del alquitrán (un material de desecho que se revelaba como prodigiosamente reutilizable al mezclarlo con otras sustancias) permitió dar con la alizarina sintética, capaz de ser producida por apenas una fracción del costo del producto natural. Desde entonces, el mercado para la rubia (la planta de la que se extraía la alizarina desde la antigüedad) se derrumbó estrepitosamente.

El descubrimiento de los colores sintéticos tuvo un gran importancia en el despliegue de la futura industria farmacéutica. Las empresas alemanas de tinturas diversificaron su producción y dieron un gran salto *toxicológico* al comenzar a producir drogas sintéticas como la aspirina, la fenacetina y la heroína. Esta conquista del mundo sintético abarcó también el campo de la imagen, de la captura de la luz y de la fotoquímica, al dar con el celuloide, material muy idóneo como sustrato de las sales de plata, más eficiente y económico que las placas de vidrio. Nuevamente, aquí nos topamos con una de las muchas caras del *phármakon*, esta vez en el sentido de la escritura y los *hypomnemata*: el celuloide aparecía como un nuevo soporte, capaz de retener, almacenar o dar sustento a las escrituras de la luz: la foto-grafía y la cinemato-grafía.

Mientras los científicos decodificaban la estructura química del color, abriendo enormes posibilidades para la industria de la moda, ejércitos de obreros debían producir los pigmentos, bajo las peores condiciones, cuando el “molino satánico” del mercado autorregulado había sido liberado y aún no existían protecciones laborales para los trabajadores de la industria textil. Rápidamente, se hizo patente que la producción de colores sintéticos provocaba toda clase de intoxicaciones en los obreros expuestos a las sustancias que debían mezclar, desprovistos de toda indumentaria adecuada: ulceraciones, cáncer, dermatitis, envenenamiento por anilina, cianosis, entre otras enfermedades, aparecían como el lado oscuro de la resplandeciente industria del color, hecha posible, ella misma, a partir de sustancias oscuras como el alquitrán.²⁶

La industrialización de la química hizo surgir la ambición de duplicar el mundo natural por la vía de las ciencias de la síntesis. Pero dado que en la química se trata de producir reacciones juntando sustancias opuestas, en un intercambio de propiedades tendiente a producir nuevas sustancias o una segunda naturaleza, siempre existe el riesgo de que las reacciones producidas resulten dañinas para la salud de quienes las manipulan, generando efectos tóxicos imprevistos. Al mismo tiempo, estos efectos tóxicos pueden ser buscados intencionadamente para producir nuevas armas venenosas: en la segunda batalla de Ypres, durante la Primera Guerra Mundial, el imperio alemán usó gas mortífero por primera vez, asfixiando a miles de soldados aliados. Desde entonces, la Gran Guerra, vuelta guerra química, se combatirá con máscaras de gas.

Pocos años después, en 1925, se creó IG Farben, en sí una síntesis capitalista, compuesta por empresas alemanas de la síntesis como Bayer, BASF y Agfa. Este cartel, nacido en plena crisis económica alemana de entreguerras, concentrará y racionalizará la industria química para producir tinturas, fármacos, materiales fotográficos, seda artificial, productos de celulosa y nitrógeno, entre muchos otros. Desde 1933, IG Farben se convirtió en el principal financista del partido nazi, formando una alianza de mutuo beneficio: para los nazis, la síntesis química

²⁶ *Ibíd.*, pág. 79.

vino a ser sinónimo de autarquía, fin de la dependencia económica, liberación con respecto a las fuerzas foráneas, provisión de avanzadas tecnologías de guerra y, en última instancia, independencia con respecto a la naturaleza. Para IG Farben, el Estado nazi permitiría acabar con toda amenaza de conflicto laboral al interior de sus instalaciones.

En 1942, IG Farben construyó una fábrica en el campo de concentración Auschwitz III, también conocido como Monowitz, en cuyo umbral se escribía: *Arbeit macht Frei*. La fábrica se llamó *Buna Werke* y producía caucho sintético en base al trabajo esclavo de los prisioneros, supervisados por los feroces guardias de la SS. Cuando los prisioneros se volvían inútiles para seguir trabajando, eran enviados a las cámaras de gas. Poco antes, eran rapados y sus pelos se enviaban a Alemania para hacer sábanas y colchones. Una vez asfixiados, se reutilizaban los huesos para hacer fertilizantes. También se ha rumoreado que la grasa de los cadáveres era usada para hacer jabón. Los campos de concentración proveían trabajo esclavo, restos humanos y también ejemplares para los laboratorios de investigación médica, química y farmacéutica, donde muchos prisioneros fueron objeto de los tests más crueles. El medio de producción de muerte en masa, un pesticida llamado Zyklon B, fue provisto por la empresa *Degesch*, también perteneciente al conglomerado IG Farben.

Paradójicamente, los nazis abrazaban las industrias de la síntesis y de los productos artificiales (*farben*, en alemán, significa teñir) mientras sostenían una ideología basada en el culto de lo natural, lo genético y lo puro. Se beneficiaban de la cartelización de la industria de los colores sintéticos, mientras hacían del color de piel, de los ojos y de los cabellos el principal atributo de las personas, convertidas en meros ejemplares de una generalidad étnica, de un *genus*, de una estirpe, de un tipo o biotipo genético.²⁷ En el mundo de los objetos, los nazis producían todo tipo de *ersatz* y sucedáneos artificiales. En el mundo humano, proclamaban que solo los puros debían permanecer vivos. Se justificaban en nombre de un culto fetichista de la naturaleza (suelo y sangre; paisajes alemanes idílicos; cuerpos arios), poniendo la naturaleza al total servicio del *Volk*. Como escribieron Adorno y Horkheimer, la dominación iluminista de la naturaleza se había vuelto abuso y destrucción de la naturaleza humana, en una cosificación extrema de los cuerpos considerados enfermos, convertidos en materia prima, insumos o *recursos humanos* para producir objetos sintéticos.²⁸

Pero como la naturaleza se venga, el culto nazi de la autenticidad se revelaba como lo más inauténtico e inhumano. Una maquinaria letal, organizada para proteger el cuerpo biológico del *Volk* a través del exterminio tecnificado de los presuntos portadores de enfermedades hereditarias. La industria de los colorantes era también la industria de los venenos, los tóxicos y la muerte en masa.

En los últimos tiempos, Giorgio Agamben ha arrojado nueva luz sobre el problema de la relación entre el derecho y la violencia sacrificial. Lo hizo rescatando una figura a medias

²⁷ *Ibíd.*, pág. 172.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 183.

olvidada, o bien aún no del todo comprendida, del derecho romano arcaico: el *homo sacer*. Se declaraba *sacer* o sagrado a aquel ciudadano hallado culpable de una falta como romper un juramento, rebelarse contra sus padres o mover ilegalmente los límites entre parcelas de tierra. Al *homo sacer* estaba prohibido sacrificarlo, a la vez que cualquiera podía matarlo impunemente sin que fuese considerado un homicidio. En la Antigua Roma, la *sacratio* era lo inverso a la *consacratio*: si ésta hacía pasar del mundo terrenal al mundo divino (como en la *apoteosis*), la *sacratio* ponía la vida del *homo sacer* en una tierra de nadie, fuera de la jurisdicción humana (*ius*), sin que por ello entre en la divina (*fas*). De hecho, la palabra *sacer* tenía un doble sentido, ya que denominaba, a la vez, lo bendito y lo maldito.²⁹

A pesar de que con el derecho romano la máquina jurídica occidental comenzó a sustituir a la violencia arcaica, no la abandonó del todo. De acuerdo con Agamben, la condición del *homo sacer* consistía en una doble excepción inclusiva: “*pertenece al dios en la forma de la insacrificabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad que se le de muerte violenta*”.³⁰ Estaba expuesto a una violencia que no era ni homicidio, ni sacrificio. No pertenecía ni al ámbito de lo sagrado, ni al ámbito de lo profano. Era alguien que había sido degradado de *persona* a *homo*, término que, en latín, se reservaba para el esclavo, diferenciándolo de la *persona* como ciudadano libre con capacidad jurídica (por lo que el *homo* quedaba más cerca de la animalidad). Ocupaba un espacio límite y una zona de indistinción, a la vez adentro y afuera del derecho, rebajado a *homo*, pero menos protegido que un esclavo, en un estado de excepción donde la soberanía suspendía la ley y refería a la vida a través de su exclusión inclusiva.

Mediante esta figura límite, Agamben afirma que el fundamento primero del poder político consiste en declarar una vida que se puede matar de manera absoluta. Una vida que no es ni *bíos* ni *zoé*. No pertenece ni al *oikos* (la casa), ni a la *polis* (la ciudad), sino que, al quedar capturada por el poder soberano en una relación de *bando*, abre el espacio para toda territorialización jurídica. Lo propio del poder soberano sería entonces la producción de esta *nuda vida* (para Agamben, la política occidental es desde el inicio una biopolítica).

Pero a pesar de sus semejanzas, el *homo sacer* no debe confundirse con la víctima sacrificial, precisamente porque no es sacrificable. Tanto el *phármakos* como el *homo sacer* son figuras ambivalentes que fundan el lazo comunitario a través de una exclusión originaria. Los dos son desechos humanos integrados en la comunidad a través de su exclusión. Pero mientras

²⁹ Agamben cuestiona la teoría de la ambivalencia de lo sagrado (a la que llama un “mitologema científico”), postulada primero por Robertson Smith y continuada por la sociología francesa, desde Durkheim y Mauss hasta Caillois y Bataille, e incluso por Freud. Según Agamben, todos estos pensadores solo se han concentrado en las impresiones psicológicas que provoca lo sagrado (a la vez puro e impuro, atrayente y repelente, venerable y horroroso), pero no han podido explicar el nudo jurídico-político que provoca esta impresión de ambivalencia: el hecho de que, con el *homo sacer*, se produce una suspensión del derecho humano y del derecho divino, privando a las dos esferas de todo significado, haciendo prevalecer la pura violencia de la decisión soberana, desde la cual emerge el orden jurídico. En esto, Agamben parece mantenerse cerca de Furio Jesi y de su concepto de “máquina mitológica”. Para Jesi, lo que importa, a la hora de analizar los mitos (y por lo tanto lo sagrado) no es tanto su verdad, sino su funcionamiento político.

³⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, pág. 108, Adriana Hidalgo, 2017.

el *phármakos* era declarado idóneo para el sacrificio ritual, el *homo sacer* no lo era, quedando legalmente desprotegido y abandonado a una violencia ilimitada:

*“Puesto que cualquiera puede matarlo sin cometer homicidio, toda su existencia está reducida a una vida despojada de todo derecho, que solo puede salvar en una fuga perpetua o escapando a un país extranjero. Y sin embargo, precisamente porque está siempre expuesto a una amenaza de muerte incondicional, está en perpetua relación con el poder que lo ha expulsado (bandito). Él es pura zoé, pero su zoé como tal está atrapada en el bando soberano, al que debe enfrentarse en todo momento, buscando el modo de eludirlo y engañarlo. En este sentido, como bien saben los exiliados y los bandidos, ninguna vida es más “política” que la suya”.*³¹

Por lo tanto, la figura que en la Modernidad adquiere más realce como soporte de la biopolítica no sería tanto la del chivo expiatorio, sino la del hombre sagrado, cuya única posesión es su cuerpo biológico y se encuentra expuesto a una violencia sin precedentes, pero por los motivos más profanos y banales, precisamente porque la Modernidad es una época no religiosa. Desde este punto de vista, ha sido un gran equívoco haber llamado *holocausto* al exterminio nazi de los judíos. Antes bien, el judío, bajo el nazismo, adquirió las formas más extremas del *homo sacer*. Una vida desnuda que puede matar cualquiera y es insacrificable.³²

En nuestros tiempos, sigue siendo importante alertar y luchar contra toda tentación sacrificial, pero más aún contra un peligro mayor: la reducción de la vida a vida desnuda insacrificable, ya que, en el horizonte de la biopolítica, todos los ciudadanos son pasibles de volverse, virtualmente, *homines sacri*.

La segunda posguerra no vio mermar el afán de duplicar la naturaleza por medios sintéticos. Las industrias químicas continuaron su camino de ascenso, presentándose como la garantía de una vida pacificada, mejorada y más confortable. IG Farben fue disuelta por los aliados y algunos de sus directivos comparecieron en los Juicios de Núremberg, pero las empresas que la componían retomaron rápidamente la producción. Entre 1953 y 1959 se triplicó la producción de plástico en Alemania Federal. A mediados de esa década, Bayer descubrió el policarbonato, mientras nacían nuevas empresas dedicadas a la producción de recubrimientos, fármacos, agentes de protección de cultivos, fertilizantes, productos petroquímicos, films y fibras sintéticas.³³

En Estados Unidos, las empresas químicas se reorientaron desde la producción de materiales bélicos a los bienes de consumo. DuPont, cuyo slogan era *Better Things for Better Living... through Chemistry*, reconvirtió sus fábricas, produciendo hilo para medias de nylon en

³¹ *Ibíd.*, pág. 281.

³² *Ibíd.*, pág. 176. Agamben también observa que la categoría jurídica de “vida sin valor” o “indigna de ser vivida”, formulada por el jurista alemán Karl Binding en 1920 y retomada por los nazis, se corresponde puntualmente con la vida desnuda del *homo sacer*: una vida que es insacrificable y puede ser eliminada impunemente sin que sea considerado homicidio, fundando el poder soberano.

³³ *Ibíd.*, pág. 236.

lugar de paracaídas.³⁴ El plástico ofició como base material del sueño americano. Un material derivado del petróleo, flexible, barato, democrático y sin lujo, que invadió cada rincón del hogar, adoptando la forma de muebles, vasos, cubiertos, platos, botellas y *tuppers*. Los recipientes de productos como shampoos, desodorantes y detergentes dejaron de hacerse de vidrio, volviéndose desechables una vez agotado su contenido. El plástico introdujo una nueva relación con el mundo material: usar y tirar se volvió estilo de vida. Ya no hacía falta cuidar de los objetos de uso cotidiano para hacerlos durar. Mientras tanto, los *packagings* de los productos adoptaban los colores más intensos, atrayendo la atención de los paseantes en supermercados inmensos. Hasta el dinero con el que se pagan las compras llegó a plastificarse, transmutando en tarjeta de crédito.

Toda esta superproducción de mercancías sintéticas hizo aparecer a la naturaleza como dispensable. Es que, como escribió Zygmunt Bauman, allí donde hay diseño, hay residuo, ya que todo diseño se caracteriza por separar entre lo que cuenta y lo que no cuenta, marcando las fronteras entre lo aceptado y lo rechazado.³⁵ Toda cultura es, de algún modo, un problema de diseño, en tanto trazado de fronteras, señalización de espacios e inscripción de reglas. La marcación entre un adentro y una afuera es una marcación sagrada, a la vez que lo que constituye lo sagrado como separado de lo profano. Desde el punto de vista del poder, todo marcha bien en la medida que lo eliminado sea integrado en su estatuto de desecho, como excepción en la que se afirma la ley soberana. Pero una sociedad que hace del diseño una actividad continua y en permanente cambio también multiplica sus desechos, volviendo su eliminación un problema de diseño que a su vez arroja nuevos residuos. La sociedad de consumo, que es una sociedad del diseño, muestra poco respeto por las fronteras sagradas, ya que rediseña las fronteras continuamente. De este modo, acumula tantas maravillas descartables como basurales, toxinas, polución, chatarra y reacciones químicas imprevisibles.

La lógica propietaria tiende a neutralizar el riesgo de la vida en común asegurando la propiedad de cada persona sobre sí. Pero lo común, por obra del usar y tirar productos de diseño sintético, ya no se presenta solo como contaminante, sino como lo que está siendo contaminado, haciendo cada vez menos respirable la vida en la Tierra, es decir, el espacio para el que no existen productos sustitutos.

Hemos visto que, con sus diferencias, tanto el *phármakos* como el *homo sacer* estaban incluidos, en tanto excluidos, en los diseños de las sociedades antiguas. Pero en nuestra recapitulación de las diversas figuras del paria como desecho humano debemos agregar a su avatar moderno, que es el supernumerario, aquel expulsado del mercado de trabajo no por razones comunitarias predefinidas, sino porque el sistema productivo no lo requiere. Durante el siglo XIX, la solución que encontraron los países industriales al problema de la llamada población sobrante era exportarla o deportarla a tierras lejanas, ya sea las colonias de ultramar o países nuevos que

³⁴ Susan Strasser, *Never gonna give you up: how plastic seduced America*, The Guardian, 21/6/2019.

³⁵ Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas*, pág. 40, Paidós, 2005.

liquidaban a su población indígena para despejar el espacio y hacer lugar a los inmigrantes europeos, muchas veces en nombre del mismo progreso que multiplicaba esos nuevos residuos humanos.³⁶ De hecho, como ya observara Rosa Luxemburgo, la acumulación capitalista necesita “*medioambientes de formaciones sociales no capitalistas*” donde colocar sus productos tanto como su población sobrante. Pero a medida que las zonas capitalistas aumentan sus intercambios con las zonas no capitalistas, éstas terminan siendo absorbidas por el capital, necesitado imperiosamente de “medioambientes” no capitalistas que rápidamente arruina.

Una vez que la solución colonial se ha agotado porque el capital ocupa el planeta entero, los desechos humanos se acumulan sin solución. Ya no son el blanco legítimo del diseño del orden. Tampoco un ejército industrial de reserva desocupado de manera provisoria y que puede volver a ser empleado. Cuando la globalización del capital ha despojado a los gobiernos de sus prerrogativas soberanas, la producción de residuos humanos adquiere menos la marca o el bando del poder soberano que la impersonalidad ciega del mercado autorregulado. Se trata menos de víctimas sacrificiales que de “víctimas colaterales” de las disrupciones tecnológicas, la invalidación de saberes preexistentes y la pérdida de protecciones sociales. A este paria indeseado (ya sea un desempleado crónico, un refugiado o un emigrante sin papeles) no se lo detesta solamente por encarnar el mal, sino por ser un “consumidor fallido” que parasita la seguridad social del Estado y amenaza con colapsarla, recordándole a los que están del lado de adentro de la zona de confort que ellos también pueden ser desechados. Nada de esto significa que las antiguas figuras del residuo humano desaparezcan del horizonte, es decir, que se vuelvan desechos históricos no retornables. Como sugiere Agamben, el supernumerario, en situaciones extremas, puede ser convertido en *vida desnuda*. Asimismo, y como veremos a continuación, el espectro del *phármakos* sigue rondando nuestra cultura, diseminado de manera encubierta bajo las múltiples formas que hoy adopta la *metáfora toxicológica*.

En los últimos años se ha extendido, como por contagio y de manera irrefrenable, el léxico de lo tóxico. La palabra impregna una gran cantidad de situaciones, tanto en el ámbito privado como en el ámbito público, funcionando como un adjetivo omnipresente, desplazándose desde los “desperdicios tóxicos” hasta las “relaciones tóxicas”, desde las “sustancias tóxicas” a las “masculinidades tóxicas”, desde los “ambientes laborales tóxicos” hasta las “políticas tóxicas”. De hecho, *toxic* fue elegida por el diccionario Oxford la palabra inglesa más usada del año 2018.³⁷ Se trata de una metáfora muy pregnante, con múltiples ramificaciones, capaz de saltar desde el ámbito de la naturaleza al ámbito de lo social, en una naturaleza amenazada por las relaciones sociales, o unas relaciones sociales constantemente amenazadas por una naturaleza envenenada. Esta figura muestra que la metáfora es la parte más corporal de la lengua. Toda

³⁶ *Ibíd.*, pág. 55.

³⁷ Mediante análisis de datos, el diccionario Oxford ha registrado que, en el año 2018, el número de búsquedas en la web del término *toxic* aumentó un 45% con respecto al 2017: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2018>.

metáfora remite al cuerpo y vibra en el cuerpo.³⁸ Por eso, como toda metáfora poderosa o de un gran poder performativo, la *metáfora toxicológica* puede servir para condensar, popularizar o dramatizar problemas reales, pero también para encubrirlos, falsearlos o reforzarlos.³⁹

Tóxico proviene del latín *toxicum*, que a su vez deriva del griego *toxikon phármakon*, el veneno para las flechas. El vocablo griego *toxikon* reunía en sí a *toxon* (arco) y al *phármakon*, en el sentido de veneno. Estamos ante un término que inicialmente designaba al veneno que los arqueros griegos depositaban en las flechas para atacar a sus enemigos y que, al ser adoptado por el latín, pasó a significar el veneno en general. Pero lo primero que llama nuestra atención es que la matriz griega del término incluía al *phármakon*, palabra que, como vimos, encierra toda clase de ambigüedades. Como el *phármakon* y la *katharsis* griegas, el uso actual del término *tóxico* parece ignorar el trasfondo sacrificial y violento del que proviene.

En la composición semántica de lo tóxico es necesario rastrear otra línea de confluencia, paralela a la del *phármakon* antiguo, aunque constituida en la época moderna. Se trata, como acabamos de evocar, de las toxicidades desencadenadas por los laboratorios químicos, donde los materiales naturales son rehechos sintéticamente, produciendo sustitutos, análogos, duplicaciones, imitaciones e incluso mimetizaciones. Las industrias químicas ponen en marcha todo un juego de sustituciones materiales, sometiendo la naturaleza a la industria, para ser sintetizada y reproducida en forma cada vez más rápida, barata y descartable. Este juego de sustituciones emancipa al humano de la naturaleza, haciéndolo menos dependiente de sus tiempos, y a la vez envenena a la naturaleza, ya sea el aire, las aguas o los cuerpos expuestos a las efluvios de la industria química.

Significativamente, el *phármakon* era ya también un sustituto. Una víctima inocente que era sacrificada para apaciguar a la comunidad. Asimismo, la recurrencia actual a calificar las relaciones sociales mediante el léxico de lo tóxico es una sustitución, en el sentido de una metáfora, un transferir, analógicamente, una palabra de una esfera semántica a otra. Y como el *phármakon*, el léxico de lo tóxico es en sí mismo ambivalente: por un lado, alerta sobre una contaminación del mundo cada vez más mortífera; por el otro, exaspera los fantasmas de contaminación, haciéndolos aparecer en todas las direcciones, como en un *delirio tóxico*, arrastrando hacia un exceso de protección que nunca obtiene apaciguamiento.

³⁸ Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, pág. 200, Siglo XXI, 2003.

³⁹ No debe pasarse por alto que sea la palabra en inglés la que ha propagado esta metáfora. Como veremos, muchos de los términos que hoy invocan lo tóxico provienen de Estados Unidos. En esto también es necesario recordar a Derrida, cuando señalaba que lo *"politically correct"* debe ser entendido, ante todo, como un producto nacido en la sociedad estadounidense, y que siempre es peligroso traducir un término de manera ciega, perdiendo de vista su contexto. Sin embargo, este dispositivo de lo *políticamente correcto*, utilizado tanto por la izquierda puritana como por la derecha conservadora para acallar toda protesta de izquierda, se ha exportado a todo el mundo. Veremos que algo semejante sucede hoy con el léxico de lo tóxico, especialmente desde que se acopla con el léxico de la informática, que también es de procedencia estadounidense. Si es cierto que hay algo de puritanismo americano en los intentos de reglamentar el trato cotidiano con el otro (como no deja de señalarle Roudinesco a Derrida), entonces, al traducir todos estos términos, se pierde de vista su contexto, mientras se importan ciegamente sus contenidos. Ver al respecto el diálogo entre Jacques Derrida y Elisabeth Roudinesco: *Y mañana qué*, FCE, 2014.

Entre sus múltiples significados, la palabra griega *phármakon* también tenía el de colorante artificial para teñir ropa o producir cosméticos. Es que, como observó Derrida, el elemento más habitual del *phármakon* es el líquido. Ya sea como pócima, pintura, tinte perfumado, esperma o agua, el *phármakon* se bebe, se absorbe, se introduce en un interior, al que invade e inunda, como remedio, brebaje, poción, elixir, bebida o veneno. En el líquido, los opuestos se mezclan mejor. El agua se deja más fácilmente penetrar por el *phármakon*, pero también corromper.⁴⁰ Por eso, para Platón, una de las primeras leyes de la sociedad agraria debía consistir en proteger las aguas contra el peligro del *phármakon*:

*“ni la tierra, en efecto, ni el sol, ni los vientos, que nutren a las plantas, son fácilmente de perder por drogas (farmakeusesin), derivaciones o incluso robos, pero el agua está, por naturaleza, expuesta a todos esos inconvenientes: por lo tanto, es necesaria una ley que la proteja. Y ésta es la ley: A quienquiera que destruya voluntariamente en otro el agua de fuente o de cisterna, sea drogándola (farmakeiais), deteniéndola en fosos o robándola, su víctima le citará ante los astinomos declarando por escrito el montante del daño. Quien resulte responsable de perjuicios por drogas (farmakeiais), deberá no solo pagar las multa, sino además purificar las fuentes de agua o la cisterna, haciéndolo de acuerdo con las reglas formuladas imperativamente, para esta purificación, por los intérpretes, según las circunstancias y las personas”.*⁴¹

En este fragmento de las *Leyes* coinciden la lógica propietaria y la justicia retributiva. A la contaminación de las aguas, “el alimento más nutritivo de toda la huerta, pero el más fácil de corromper”, le corresponde un castigo retributivo. Si el agua es un don de la naturaleza apropiado por el dueño de una estancia (*oikos*), el que la drogue deberá pagar no sólo con dinero, sino también con su propio trabajo, desintoxicándola.

Pero Derrida, a diferencia de Platón, no entiende al *phármakon* como la reunión de dos sustancias que eran puras por separado y se volvieron impuras al mezclarse. El *phármakon* no es ni un elemento puro, ni la mezcla impura de dos elementos heterogéneos. No es una coincidencia de los opuestos. Es a la vez el elemento y el medio en el que se mezclan los elementos. Un elemento-mezcla o un elemento que es en sí ambivalencia. Sin poseer ningún valor único, sin ser monovalente, posee al menos dos valores y es lo que permite realizar toda valoración, así como toda desestabilización de valores. De ahí que la filosofía, en su proceso de fundación, haya decidido, como un soberano ante un estado de excepción, cuál es el buen *phármakon* (el *logos*, el habla, la reminiscencia, la memoria viviente), para mantener separado y bajo vigilancia al mal *phármakon* (*hypomnesis*, escritura, huellas, repetición mecánica).

Pero el mal *phármakon* era también un *phármakos*, un chivo expiatorio disponible para ser sacrificado cuando la comunidad era invadida por una crisis. Era el análogo o el sustituto de un mal que venía de afuera e infectaba a la comunidad. Paradójicamente, y como el *homo sacer*, el representante de la otredad estaba adentro de la comunidad, mantenido y hasta alabado por

⁴⁰ Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*, pág. 231.

⁴¹ Platón, *Leyes*, VIII, 845 d e. Citado en: *ibíd.*

ella hasta el día de su sacrificio. Durante esa ceremonia, quedaban firmemente marcados los límites entre el afuera y el adentro, al precio de ejercer una violencia inmensa sobre una víctima inocente. Y como los griegos (así como las muchas comunidades sacrificiales analizadas por Girard) sabían que el mal siempre viene por sorpresa y sin previo aviso, se preparaban o lo prevenían fijando una fecha regular para el sacrificio.⁴²

El hecho de que haya que repetir ritualmente la decisión sobre el buen y el mal *phármakon* indica que este no es sino el medio de la decisión, lo que la precede, lo que la espacializa o hace posible toda espacialidad oposicional. Como el *munus*, el *phármakon* es menos una propiedad que una pérdida o un punto ciego que desestabiliza todas las jerarquías e identidades, y a su vez las hace posibles. El *phármakon* es líquido porque afecta a lo sólido, a lo resistente, a lo duradero, a lo eterno, incluso a los “sólidos platónicos”, descomponiéndolos desde adentro. Debido a esta ceguera fundamental, o fundamentalmente desfondada, nunca es posible decidir de antemano si se está ante un veneno o ante un remedio, ante una amenaza o ante un beneficio, ante un humano o ante un animal, ante algo natural o artificial, ante un material útil o de desecho. Esta falta originaria de certezas hace sufrir, pone permanentemente a prueba y requiere de negociaciones terapéuticas continuas. Pero también hace que no se puede sacrificar al chivo expiatorio sin sentir culpa ni compasión.⁴³

Entonces, si lo tóxico es una variante léxica que deriva del *phármakon*, hereda todas sus paradojas y ambivalencias. Ya no solo a partir del modelo olvidado de la violencia sacrificial griega, sino el de las sustancias sintéticas que, en los tiempos modernos y en las *modernidades líquidas*, también actúan como remedios y venenos. Por eso, al calificar a una persona, a una relación, a un lugar o a una situación mediante la figura de lo tóxico, debe decidirse, no sin violencia y a cada paso, qué y a quién se expulsa. Y acaso, la peor violencia, el mayor mal, consista en intentar eliminar el mal (la pérdida, la falta, la incerteza, la indeterminación, la muerte) de una vez por todas, perdiendo definitivamente de vista la necesidad de preservar la menor violencia posible, sin eliminarla violentamente, ya que sin una cierta violencia, sin una determinada reducción del Otro al lenguaje del Mismo, no habría relación posible, y por lo tanto, solo habría la violencia absoluta. Hay una violencia irreductible y originaria que es al mismo tiempo no-violencia, ya que abre la relación con el Otro.⁴⁴

Como el *phármakon*, el medio de la información también es el líquido. La información se filtra, se derrama, se distribuye. Pero a la vez, la información es de cristal. Cristaliza a través de reflejos brillantes, en las pantallas de monitores, tabletas, cámaras, celulares y memorias artificiales. En

⁴² Leonard Lawlor, *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, pág. 34. Columbia University Press, 2007.

⁴³ *Ibid.*, pág. 35.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Violencia y metafísica*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210. Edición digital de *Derrida en castellano*.

verdad, la información no es ni enteramente líquida, ni sólo de cristal. Es de *crystal líquido*.⁴⁵ Como ha mostrado nuevamente Esther Leslie en un ensayo reciente,⁴⁶ los cristales líquidos están en todas partes. Se han vuelto tan ubicuos como la información, y de hecho son el medio en el que la información fluye, se desliza y se condensa.

Al igual que las sustancias sintéticas, los cristales líquidos fueron descubiertos durante el siglo XIX. Hasta 1888, solo se conocían tres estados de la materia: gaseoso, líquido y sólido. Pero ese año, el botánico y químico austríaco Friedrich Reinitzer, experimentando con el benzoato de colesteril, observó que, a 145,5 grados, la sustancia cambiaba a un fluido turbio. Al calentarla a 178,5 grados, cambiaba a un líquido claro. Sorprendentemente, la sustancia tenía dos puntos de fusión. Poco después, el físico Otto Lehmann descubrió que, en la fase turbia, el benzoato de colesteril presentaba zonas de estructura molecular cristalina, a las que denominó *cristales líquidos*. Se revelaba así un estado intermedio de la materia, entre lo fluido y lo sólido, conocido como *mesofase*. En la década del treinta, se halló que, bajo el estímulo de una corriente eléctrica, cambia la estructura interna de una mesofase (estado mesomórfico), generando variaciones en sus propiedades ópticas.

No fue hasta la década del cincuenta cuando comenzaron a encontrarse aplicaciones para esta extraña sustancia, capaz de reflejar imágenes policromáticas en constante mutación. Primero fue aplicada en el campo de la medicina, como herramienta de termografía. Pero fue nuevamente una empresa química alemana la que expandió su uso. Merck, considerada la empresa farmacéutica más antigua del mundo (nacida como farmacia en 1668), comenzó a ensayar diversas mezclas de cristales líquidos para fabricar monitores de bajo consumo energético, haciendo posible que los aparatos electrónicos comenzaran a volverse portátiles. Los primeros cristales líquidos fueron utilizados en relojes y calculadoras digitales. En la década del noventa, junto a Hitachi, Merck desarrolló una nueva tecnología para pantallas LCD (*Liquid Crystal Display*), haciendo posibles los monitores de pantalla plana que pronto producirían gigantes como Samsung, LG, Phillips y Sony.

Gracias a la estimulación eléctrica de los cristales líquidos, gracias a su capacidad para convertir el calor en patrones de los más diversos colores, toda la data del mundo se vuelve visualizable, manipulable y recolectable, envolviendo a las personas en medios optoelectrónicos, dispositivos mediáticos y burbujas digitales. Los cristales líquidos, ayudados por microsensores, registran nuestros gestos táctiles al interactuar con pantallas resplandecientes. Reciben y envían señales a través de un medio, un clima o una atmósfera que nos rodea por doquier, hecha de señales inalámbricas invisibles que siguen nuestros gestos y movimientos a cada paso que damos, para conectarnos y ser conectados. Como el *phármakon*, los cristales líquidos no poseen un solo estado, sino al menos dos a la vez. La información fluye y se dispersa, pero a la vez es retenida, almacenada y acumulada.

⁴⁵ Esther Leslie, *Turbid Media and the Intelligence of Liquid Crystals*, conferencia en el AI Symposium, disponible en YouTube.

⁴⁶ Esther Leslie, *Liquid Crystals. The Science and Art of a Fluid Form*, Reaktion Books (2017).

El 29 de junio de 2007, Apple lanzó el iPhone, liberando las energías de los cristales líquidos. A fines de ese año, en EEUU, se hizo manifiesta la crisis de las hipotecas *subprime*, llevando al colapso de Lehman Brothers y al veloz contagio de la crisis financiera. En el 2008, la economía mundial se vio arrastrada a una inmensa ola de pánico, exceptuando a empresas como Google, Apple, Facebook y Amazon, que por esos mismos años descubrían su verdadera vocación.

La aparición del *smartphone*, presentado por Steve Jobs como si se tratase de la buena nueva, significó la solución a otra crisis financiera: la burbuja de las empresas puntocom, estallada a principios de siglo. Durante la década del noventa ya se había producido una gran euforia bursátil alrededor de las *start-ups* de Internet, pero esta manía inversora estaba marcada por una cierta indefinición: nadie sabía muy bien cómo potenciar el *e-commerce* ni la “*economía del conocimiento*”, a la que se exaltaba bajo el nombre de “*new economy*”. No obstante, a partir del 11 de septiembre del 2001, los servicios de inteligencia de EEUU comenzaron a presionar a las empresas de telecomunicaciones para interceptar la mayor cantidad de flujos comunicacionales globales en nombre de la *homeland security*, ambición plasmada en un programa de vigilancia masiva llamado *Total Information Awareness* y luego en el *PRISM* revelado por Edward Snowden, donde la NSA accedía a la información confidencial de los usuarios a través de las principales empresas privadas de Internet.

Gracias a la calidad de sus algoritmos de indexación, Google se convirtió en el principal actor en esta carrera por interceptar grandes masas de datos. En poco tiempo, también aprendería que el monitoreo permanente de las conductas de sus usuarios abría un horizonte enteramente nuevo para la venta de publicidad personalizada. Con el lanzamiento de las pantallas *multi-touch*, el advenimiento de las redes sociales, y la incorporación de cámaras en los celulares, comenzó a cristalizar el modelo *siliconiano*. Ya no se trataba solamente de mediar entre los vendedores y los consumidores, como en el *e-commerce*, sino de construir bases de datos colosales y permanentemente actualizadas, referidas a las prácticas, gustos, opiniones, emociones y datos biométricos de cada usuario. Estas bases de datos podían servir para medir a los otros, cartografiando sus comportamientos en detalle, y así sugerir, a cada cual, servicios especialmente seleccionados y geolocalizados. Pero el modelo descubierto por Silicon Valley es más que un modelo de negocios: es un nuevo espacio abierto para la acumulación de capital al crear una nueva forma de vida, consistente, en términos de Éric Sadin, en *el acompañamiento algorítmico de la vida cotidiana de las personas*.⁴⁷

La proliferación masiva de pantallas portátiles conectadas ininterrumpidamente a Internet no solo ha resultado extraordinariamente redituable para las empresas de Silicon Valley. También ha dotado a los usuarios de una nueva y paradójica sensación de poder, al alcance de la mano o de la yema de los dedos. La posibilidad de eliminar, bloquear o denunciar contactos indeseables en las redes sociales; la aparición de aplicaciones que facilitan la vida cotidiana aconsejando trayectos, regímenes dietéticos o citas amorosas; el poder marcar con una mala puntuación a los servicios comerciales que nos han decepcionado; la opción de *stalkear* obsesivamente a una persona hurgando en sus registros digitales; sacarse *selfies*, esto es,

⁴⁷ Éric Sadin, *La silicolonización del mundo*, pág. 84, Caja negra, 2016.

fotografías que prescinden del otro, y luego retocarlas; dejar un insulto en los portales de noticias y en las páginas personales de *celebrities* a las que se ama odiar, éstas y muchas otras acciones apuntan a hacer de los individuos pequeños tiranos a los que el choque con lo real les resulta cada vez más insoportable.⁴⁸

Innovaciones que ya despuntan como la generalización de los comandos de voz, la multiplicación de objetos conectados y el “*ambient computing*” acrecientan aún más esta sensación de soberanía individual sobre las personas y las cosas. Pero este blindaje de la esfera de la individualidad por obra de los implantes siliconianos produce un efecto secundario tan intenso como la sensación de tenerlo todo bajo control: la adicción a la mediación digital. Lo que adviene, entonces, es la pulsión de conectarse, y con ella, una extraña sensación de desposesión. Estamos “enganchados” a múltiples sistemas de acompañamiento algorítmico de la vida cotidiana. Las aplicaciones de aseguramiento individual proliferan tanto como la sensación difusa de nunca haber sido menos dueños o propietarios de nosotros mismos.



Un trabajador toma una muestra de cristal líquido en las instalaciones de Merck en Shanghai

Esta insidiosa falta de autonomía, ampliada a una escala cada vez mayor en el mismo momento que aumenta la ilusión de completud individual, es en verdad la fuente del poderío siliconiano. Su enorme costo, en términos psico-sociales, es la producción de un nuevo malestar en la cultura, donde los individuos ya no pueden prescindir de los sistemas cibernéticos, y al mismo tiempo, al aumentar los poderes de la automatización, sienten que la sociedad puede llegar a prescindir de ellos, robotizando, tendencialmente, todas nuestras labores y habilidades, volviéndonos pasivos, inútiles o sobrantes,⁴⁹ es decir, desechos humanos. Aquí también estamos

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 232.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 240.

ante un doble efecto paradójico donde la privatización inmunitaria o *tecnoliberal* produce una sensación objetiva de privación, desrealización o desarraigo, cada vez mayor.

Éric Sadin llama *tecnoliberalismo* a la ideología dominante en Silicon Valley y entre sus apóstoles. Una mezcla de liberalismo libertario a la austríaca, donde la libertad individual aparece como fuente ilimitada de creatividad, y la instauración de una organización automatizada del mundo que, paradójicamente, vuelve a los individuos más dependientes que nunca. Pero aquí es importante señalar que, a diferencia del liberalismo clásico, el tecnoliberalismo ha perdido toda referencia al trabajo, que según Locke era la fuente del derecho individual a poseer las cosas producidas por el cuerpo propio. La paradoja de esta nueva lógica propietaria no radica solamente en que las cosas acaban por cosificar a sus propietarios. Los sistemas ahora cosifican las relaciones sociales, ellas mismas producto de una actividad colaborativa, “inmaterial” y “común”, que ya no puede ser localizada en ningún cuerpo individual específico, y sin embargo es apropiada por unos propietarios localizados en Silicon Valley, Shenzhen o algún otro “valle”.

La capacidad recientemente descubierta de explotar cada huella digital dejada en el ciberespacio ha estado acompañada de una potenciación acelerada de la inteligencia artificial y la robótica. Novedades como el *deep learning* han rondado desde los inicios del programa cibernético, pero solo en los últimos años están empezando a dejar de ser augurios para volverse realidades materiales que inician una nueva ola de automatización, superior en sus efectos disruptivos a la revolución industrial. Pareciera estar repitiéndose un proceso similar al descrito por Karl Polanyi en relación al siglo XIX, cuando el liberalismo se esforzó en establecer un sistema mundial de mercado autorregulado. También hoy estamos ante una ola de automatización que destruye las coberturas protectoras de las instituciones culturales forjadas en el pasado. Pero lo que se viene devastando no son las instituciones pre-industriales, sino las coberturas providenciales erigidas por los Estados después de la Segunda Guerra Mundial, precisamente como respuestas proteccionistas al mercado autorregulado.

Como explica Polanyi, el capitalismo industrial produjo una aglomeración de las ciudades, viéndose en la necesidad de tierras para el suministro ilimitado de materias primas y alimentos. Así, el mundo entero se dividió en países industriales y países agrícolas, con lo que “*irrumpió el nuevo y tremendo peligro de la interdependencia planetaria*”.⁵⁰ La expansión del libre comercio agrícola fue inseparable de la inversión en nuevos medios de transporte, como los barcos de vapor y los ferrocarriles. Pero la inundación de granos de afuera para abaratar los precios de los alimentos en las ciudades industriales dañó a los campesinos europeos, llevando a la introducción de las primeras leyes de granos, mientras los pueblos coloniales no pudieron protegerse del desarraigo causado por las potencias comerciales europeas.⁵¹

⁵⁰ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 242.

⁵¹ *Ibíd.*

La revolución digital ha acrecentado la interdependencia planetaria a una escala y a una velocidad mucho mayor. Esta interconexión es inseparable de la inversión en infraestructuras digitales que surcan el planeta entero, transmitiendo y recolectando información. De ahora en más, quien controle estas infraestructuras, ya sea una entidad privada, un Estado o un híbrido público-privado, también determinará el acceso a la información y los beneficios de su explotación algorítmica.⁵² El capitalismo se encamina hacia una disrupción masiva superior a la que tuvo lugar entre el siglo XIX y mediados del siglo XX, automatizando no sólo tareas físicas, como en la época industrial, sino cada vez más tareas cognitivas de predicción y toma de decisiones.

Sin embargo, la elección de Donald Trump, el Brexit, el ascenso de gobiernos reaccionarios a lo largo de Europa, la expansión de las zonas de influencia de China y de Rusia, señalan hacia una crisis creciente del orden liberal hegemonizado por Estados Unidos desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Dos tendencias parecen co-existir actualmente en tensión: la expansión del tecnoliberalismo siliconiano y la puesta en crisis del liberalismo. La emergencia de movimientos autoritarios, xenófobos y nacionalistas aparecen como respuestas proteccionistas extremas a la fragmentación social producida por la avalancha de disrupciones tecno-económicas y la incapacidad de los gobiernos liberales para mitigarlas. Este nuevo doble movimiento se asemeja, en muchos aspectos y de manera inquietante, al descrito por Polanyi a mediados del siglo XX.

En *La esfera de Pascal*, Borges conjetura: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas”. En cada uno de los tres ámbitos de la mercantilización descritos por Karl Polanyi (tierra, dinero y trabajo) hoy se extiende la *metáfora toxicológica*. Pero veremos que hay una amplia red de *metáforas toxicológicas*, con la *entonación* menos puesta en el *phármakon* y la *katharsis* que en las múltiples variaciones modernas de lo tóxico (toxicológicas, epidemiológicas, ecológicas, etc.). Hagamos, pues, una pequeña excursión por los paisajes contaminados de nuestros días para averiguar qué sucede en cada ámbito.

Tierra

La tierra es a la vez lo inapropiable y lo primero que es apropiado. Es la cosa que se apropia un invasor, haciendo que todas las cosas incluidas en un territorio se vuelvan su propiedad, a la vez que lo que no se puede dominar tal como se dominan las cosas: un terremoto, un incendio o un desastre natural desbordan todo dominio humano.⁵³ Pero de acuerdo con Polanyi, desde el siglo XIV, y especialmente desde el siglo XIX, la tierra se volvió ya no sólo un espacio conquistable, sino, más aún, un bien comerciable, al crearse un mercado de “bienes raíces” para el suministro

⁵² Jürgen Neyer, *Polanyi and the Next Great Transformation. The What and Why of a European Digital Society*, publicación de la Universidad Europea Viadrina.

⁵³ Roberto Esposito, *Las personas y las cosas*, pág. 25, Katz editores, 2016.

ilimitado de materias primas destinado a las ciudades industriales. Aislar y mercantilizar la tierra “*fue una de las más extrañas de todas las empresas de nuestros ancestros*”.⁵⁴

Una vez mercantilizada por el capital, la tierra se volvió objeto de una renta diferencial dependiente de la fertilidad y la ubicación de cada terreno. Pero como mostró Marx, el suelo no es solamente un dato natural, sino un dato histórico producido por los adelantos de la maquinaria agrícola y las ciencias químicas que alteran su productividad. Hay una historicidad de la naturaleza que se ha acelerado con el pasaje de la manufactura a la gran industria, la cual demanda el procesamiento de enormes cantidades de minerales, vegetales y sustancias extraídas de animales. La agronomía, a su vez, impulsó el desarrollo de las ciencias químicas y la confección de la tabla periódica. De ahí el especial interés de Marx por la química agraria de Justus von Liebig, quien concebía a la naturaleza como un sistema metabólico de intercambio circular: las plantas absorben carbón del aire, lo analizan químicamente y exhalan el oxígeno que no necesitan. Los animales inhalan ese oxígeno y exhalan el dióxido de carbono que necesitan las plantas para vivir. Para Liebig, este “comercio justo” ha sido dislocado por el “sistema de robo” de la agricultura a gran escala, rompiendo el ciclo vital y debilitando los nutrientes de la tierra, mientras la industria y las ciudades multiplican los desechos en tal medida que se vuelven inasimilables por la tierra.⁵⁵ Para Liebig, la ciudad explota al campo, arrancándole todos sus productos, sin darle nada a cambio, de ahí lo injusto de este comercio. Para Marx, “*todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo*”.⁵⁶ Solo una gran política de reciclaje, capaz de reconducir al campo los desechos de las ciudades para convertirlos en fertilizantes, podría restaurar el equilibrio metabólico dañado por la industrialización.

Aquí encontramos una de las principales definiciones de lo tóxico y de las relaciones tóxicas en general: tóxico es una modalidad del extractivismo. Puede ser definido como aquello que toma en exceso y no da nada a cambio, parasitando aquello de lo que extrae sus fuerzas. Un robo de nutrientes que no reemplaza lo que consume, o que sólo devuelve basura y desechos puramente intoxicantes. Se trata de un proceso creado por las relaciones entre la sociedad capitalista y la naturaleza, desconocido por las sociedades precedentes, y que en la actualidad sirve de referencia para muchas *metáforas toxicológicas*, diseminadas a partir de este primer sustrato agrícola o ecológico, quizá porque el suelo es la fuente original de toda riqueza, en tanto fuente de alimentos y, por lo tanto, de trabajo humano.

Pero así como en el reino de la naturaleza los desechos de una forma de vida pueden resultar nutrientes para otra forma de vida, Marx también observó que el sistema capitalista es capaz de reutilizar las excreciones de los procesos de producción, reintroduciéndolas en el ciclo de reproducción del capital. Los residuos pueden encontrar nuevos usos y así revalorizarse, especialmente a través de las síntesis de la industria química. Por ejemplo, y como vimos, convirtiendo el alquitrán en tinturas sintéticas. O bien, reutilizando trapos de lana vieja para

⁵⁴ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 239.

⁵⁵ Esther Leslie, *Synthetic Worlds*, pág. 82.

⁵⁶ Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, pág. 584, Siglo XXI España, 2017.

producir nuevas prendas de baja calidad, comercio que en la Inglaterra de mediados del siglo XIX se conoció como “*shoddy-trade*” (comercio de pacotilla). El capital acumula residuos en el doble sentido de reconvertirlos en mercancías sintéticas y acaparar en exceso, en contra de todo comercio justo.

La “fractura metabólica”⁵⁷ creada por el capital entre la sociedad y la naturaleza se prolonga en la fractura entre el campo y la ciudad, así como entre los países industrializados y los países dependientes. De hecho, es en éstos últimos donde hoy recae el uso indiscriminado de *agro-tóxicos* y semillas genéticamente modificadas para inmunizarlas de los nuevos pesticidas, aumentando la producción de materias primas.⁵⁸ Mientras Silicon Valley (nombre que remite a lo mineral) acapara el rediseño de la humanidad, los muchos minerales que contienen las computadoras se extraen de países pobres sin consideración alguna por sus impactos medioambientales, incluso fogueando conflictos armados, como en la República Democrática del Congo.⁵⁹ Pero la redoblada interdependencia planetaria hace que una crisis surgida en un lugar alejado, ya sea ecológica, sanitaria o financiera, pueda contagiarse rápidamente por todo el planeta, de manera imprevisible.⁶⁰

Dinero

Tomar algo que no era mercancía, volverlo mercancía y soltarlo en el mercado constituye para Polanyi la operación típica del capital. Pero, ¿cómo es que el dinero fue mercantilizado recién en el siglo XIX si desde que existe ha servido como unidad de medida del intercambio mercantil?

Contra la *catalaxia* de los austríacos, Polanyi argumenta que en las sociedades pre-capitalistas el dinero no estaba gobernado según el principio de intercambio, sino de acuerdo a normas de reciprocidad. El dinero no tenía utilidad en sí mismo. Era un medio de pago asociado al estatus y al rango, no un medio para adquirir más dinero. Precisamente por eso, el

⁵⁷ El concepto de “fractura metabólica” resulta de gran importancia para la ecología marxista. Fue acuñado en años recientes por el investigador estadounidense John Bellamy Foster a partir de un pasaje de *El Capital* donde Marx se inspira en Liebig: “*la gran propiedad del suelo reduce la población agrícola a un mínimo en constante disminución, oponiéndole una población industrial en constante aumento, hacinada en las ciudades; de este modo engendra condiciones que provocan un desgarramiento insanable de la continuidad del metabolismo social, prescrito por las leyes naturales de la vida, como consecuencia de lo cual se dilapida la fuerza del suelo, dilapidación ésta que, en virtud del comercio, se lleva mucho más allá de las fronteras del propio país (Liebig).*” (*El Capital*, Tomo III, pág. 923, Siglo XXI España, 2017). Según los autores que hoy trabajan en la línea de la ecología marxista, a esta fractura metabólica le corresponde una “fractura del carbono” (*carbon rift*): a medida que aumenta la producción mercantil, aumenta la emisión de dióxido de carbono por consumo de combustibles fósiles. Estas emisiones fracturan el ciclo del carbono (ciclo esencial para hacer sostenible la vida en la Tierra) y aumentan el calentamiento global por obra del efecto invernadero. Por nuestra parte, agregamos que el concepto de “fractura metabólica” tiene un gran valor estratégico para enlazar al marxismo con el pensamiento contemporáneo de la biopolítica.

⁵⁸ Ver al respecto: Gabriel Muro, *Mutaciones de la pampa*, Revista Espectros, nro. 2 (2016).

⁵⁹ Éric Sadin, *La silicolonización del mundo*, pág. 177.

⁶⁰ El caso de la epidemia de coronavirus, en curso durante la revisión de este ensayo, lo demuestra.

sistema de mercado moderno tuvo que organizar una nueva forma de suministrar dinero: el sistema monetario, que para funcionar no debía incrementar ni reducir la cantidad de dinero disponible, de otro modo los negocios internacionales no serían previsibles. Entonces, en tiempos de las Guerras Napoleónicas, se introdujo el patrón oro: *“sólo el dinero-mercancía podía servir a ese propósito por la razón obvia de que el dinero simbólico, ya fuera bancario o personal, no puede circular en el extranjero”*.⁶¹

Pero aquí Polanyi observa otro doble movimiento paradójico. Si bien el dinero-mercancía es necesario para el comercio exterior, resulta inadecuado para propósitos domésticos, ya que es una mercancía (el oro), y su cantidad no puede incrementarse voluntariamente en el corto plazo. Por el contrario, la expansión de la producción doméstica debe estar acompañada de un aumento de la cantidad de dinero, de otro modo se producen deflaciones ruinosas y creación de desempleo: *“En su forma más simple, el problema era el siguiente: el dinero-mercancía era vital para la existencia del comercio exterior; el dinero simbólico lo era para la existencia del comercio doméstico. ¿Hasta dónde podían conciliarse?”*.⁶²

Durante el siglo XIX, la preeminencia la tuvo el patrón oro, pero constituyó un peligro permanente para las empresas, restringiendo su acceso al crédito. Prescindir por completo del dinero simbólico estaba descartado, ya que *“el remedio podría haber sido peor que la enfermedad”*. En la práctica, la conciliación, aunque restringida, fue brindada por la banca central, que, gracias a su capacidad para centralizar el crédito de un país, amortiguaba los efectos inmediatos de las crisis monetarias. Cuando escaseaba el oro, los bancos centrales distribuían la caída de precios en proporciones similares a lo largo de toda la economía doméstica, evitando una dislocación social mucho mayor que la exigida por la ceguera del mercado. Pero cada vez que los bancos centrales se veían obligados a adoptar medidas monetarias proteccionistas, desenganchándose del patrón oro, la autorregulación del mecanismo de mercado quedaba fuera de acción:

*“Cada vez más se reconocía que el patrón oro internacional podría autorregularse sólo si los países individualmente renunciaban a poseer una banca central. El único defensor del patrón oro puro que aconsejó ese paso desesperado fue Ludwig von Mises; pero si su consejo hubiese sido implementado la economía nacional se hubiera transformado en un montón de escombros.”*⁶³

La teoría monetaria liberal intentaba separar economía de política, intento de separación típico de la sociedad de mercado. La moneda era considerada una categoría puramente económica dispuesta para transacciones internaciones, ya que, para los economistas burgueses, no existían las naciones, sino solo transacciones entre individuos *“cuyas lealtades políticas eran tan irrelevantes como el color de sus cabellos”*.⁶⁴ Para Ricardo, los billetes de banco eran solo una conveniencia cuya utilidad consistía en que eran más fáciles de manejar que el oro

⁶¹ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 253.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ *Ibíd.*, pág. 255.

⁶⁴ *Ibíd.*

físico, pero su valor se derivaba de la certeza de tener entre las manos un representante exacto de la mercancía misma, aseguramiento que debía ser la única ocupación de las casas de la moneda. De este modo, los economistas ignoraban las características de cada economía nacional y el carácter nacional del dinero. Hacia 1870, el mundo continuaba creyendo en el internacionalismo, el librecambio, el pacifismo y la interdependencia cosmopolita, mientras actuaba, inconscientemente, sobre el impulso del nacionalismo, la autosuficiencia, el proteccionismo y el imperialismo.

Mientras duró la ilusión del patrón oro (y duró cien años), los banqueros se constituyeron en los voceros del credo librecambista, exigiendo presupuestos nacionales equilibrados, crédito interno estable y tasas de cambio fijas. La salud de las finanzas internas y la estabilidad externa de la moneda constituían “hermanos gemelos” al amparo de los banqueros.⁶⁵ Por eso, cuando en la década de 1930 se derrumbó la economía de mercado, esos dos factores perdieron todo su significado. En 1931, Gran Bretaña renunció al patrón oro, seguida, en 1933, por EEUU. Los banqueros cayeron en el descrédito y la lucha política alrededor de los bancos centrales adquirió una feroz prominencia.

La Segunda Guerra Mundial resolvió, con una violencia inusitada, las contradicciones engendradas por el *laissez-faire* liberal. A su término, EEUU, el nuevo *hegemon*, implementó el sistema de Bretton Woods, sentando las bases para un orden económico internacional capaz de compatibilizar liberalismo en el comercio mundial y proteccionismo en los mercados nacionales, creando nuevos marcos para el control de capitales y la protección del trabajo. John Ruggie, profesor estadounidense de relaciones internacionales y funcionario de la ONU, dio a aquel período el nombre de “liberalismo incrustado” (*embedded liberalism*).⁶⁶ Ruggie tomó prestada la terminología de Karl Polanyi: si sólo la sociedad de mercado había des-incrustado a la economía, provocando un enorme desarraigo comunitario, el “liberalismo incrustado”, vigente desde fines de la Segunda Guerra Mundial hasta la década del setenta, era un tipo de liberalismo domesticado, atenuado o puesto a cargo de la sociedad.

Esta solución de compromiso entre liberalismo y proteccionismo comenzó a ser perforada a fines de la década del setenta por una suerte de *revival* de los mercados autorregulados. Si en 1931 la renuncia de Gran Bretaña al patrón oro había signado el final de la época del *laissez-faire*, en 1971, cuando Nixon declaró el fin de la convertibilidad del dólar en oro, se abrieron las puertas para el retorno del liberalismo que el sistema de Bretton Woods había mantenido “incrustado”. El neoliberalismo emergería entonces como una revancha de los mercados autorregulados, pero esta vez sin el patrón oro como guardián del comercio mundial.⁶⁷

⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 259.

⁶⁶ John Gerard Ruggie, *International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order*, International Organization, Vol. 36, Nro. 2 (primavera de 1982), 379-415.

⁶⁷ Cabe mencionar que el hermano de Karl Polanyi, Michael Polanyi, fue un fisicoquímico también abocado al análisis económico-político, pero desde perspectivas que divergían radicalmente de las de Karl Polanyi. En un caso notable de rivalidad política, fraterna e intelectual, Michael fue un decidido anti-comunista y defensor de la autorregulación del mercado, y hasta llegó a participar del coloquio Walter Lippmann de 1938, donde se sentaron las bases del neoliberalismo.

Las políticas de desregulación financiera que tuvieron lugar desde principios de los años ochenta hicieron que inmensas masas de dinero comenzaran a dirigirse hacia la especulación, en lugar de la inversión productiva. El apalancamiento, esto es, el tomar deuda para realizar inversiones en papeles de deuda, se tornó cada vez mayor, dando forma a una “gran financiarización” apuntalada por la velocidad informática y el boom de ingenierías financieras como la titulización (llamada significativamente en inglés “*securitization*”), y derivados como los CDS (*credit default swap*) o los CDO (*collateralized debt obligation*), en un complicado juego crediticio de toma de riesgos y mecanismos de protección contra los riesgos, que absorbía la plusvalía mundial no reinvertida en la producción.⁶⁸ En verdad, los mecanismos de protección contra los riesgos fueron en sí mismos privatizados. Las instituciones públicas se retiraron del control sobre las finanzas y dejaron la tarea en manos de calificadoras de riesgo y *hedge funds*, que hasta financiarizaron las protecciones contra los riesgos financieros a través de instrumentos como los seguros contra default.

El boom del crédito inmobiliario que acompañó este proceso provocó la proliferación de unos activos financieros que terminaron siendo conocidos como “activos tóxicos”. Más aún, la crisis financiera del 2007-2008 ha llegado a ser calificada como tóxica en su totalidad. Si en la década del noventa la metáfora de las finanzas refería principalmente al miedo al contagio, remitiéndola a lo tóxico en el sentido de la epidemiología, durante la crisis financiera la metáfora se acercó a la toxicidad en el sentido del daño ambiental derivado de la acumulación de desechos tóxicos.⁶⁹ En este sentido, la metáfora sirvió a los medios de comunicación para traducir a términos comprensibles los daños causados por los bancos, cuya jerga financiera se ha vuelto cada vez más incomprensible para el gran público. Pero por su ambivalencia, la metáfora también acrecentó el pánico ante la profusión de “bonos basura”.

Además, al hablar de “activos tóxicos” o de “bancos tóxicos”, parece connotarse lo sucio y lo excrementicio del dinero, como en Freud. Pero también parece connotarse lo tóxico en el sentido de la toxicomanía, lo embriagante de los negocios financieros, con sus efectos de brusca felicidad, euforia explosiva propiciada por unos papeles que parecen valorizarse solos, seguida de depresiones aciagas. En el gran casino de las finanzas se manifiesta el aspecto adictivo de lo tóxico, con sus ciclos de alza y de descenso cada vez más veloces. Una narcotización que absorbe dosis letales de apalancamiento y acaba presa de un presente permanente, multiplicando las incertidumbres. Este endeudarse para sostener la adicción obnubila todo posible cuidado del futuro, alucinando con capital ficticio mientras destruye o envenena al capital real.

Aquí, el recurso a la etimología vuelve a resultar imperioso: la palabra *adicto* proviene del latín *addictus*. Tal era el nombre, en la Antigua Roma, del deudor que, por no poder pagarle a su acreedor, quedaba sometido a él como esclavo. Adicto era aquel que quedaba esclavizado a un acreedor implacable, sufriendo un proceso de *despersonalización*, degradado desde el estatus de *persona*, propio del ciudadano libre, al estado de no-persona o cosa viviente, que era el modo

⁶⁸ Ver: Rolando Astarita, *Sobre los orígenes de la crisis financiera* (<https://rolandoastarita.blog/2012/05/30/sobre-los-origenes-de-la-crisis-financiera/>).

⁶⁹ Adina Nerghes, Iina Hellsten & Peter Groenewegen, *A Toxic Crisis: Metaphorizing the Financial Crisis*, International Journal of Communication, Vol. 9 (2015).

en que el derecho romano conceptuaba a los esclavos, arrojándolos a un estado degradante de cosificación (se ve también que *addictus* y *homo sacer* guardan muchas semejanzas, en tanto los dos implicaban un rebajamiento de la *persona* a *homo*. Pero a su vez, el “*homo addictus*” guarda una inquietante proximidad con el *munus*, ligados por su relación con la expropiación).⁷⁰

Trabajo

La sujeción del trabajo a las leyes del mercado fue la primera operación del capital, liquidando todas las organizaciones no contractuales de parentesco, vecindad, oficio y credo, en nombre de la libertad contractual de los individuos. Los economistas liberales siempre han presentado esta desasociación como una liberación de las injerencias tradicionales, para así poner a funcionar un mercado laboral donde cada individuo se vea obligado a vivir vendiendo su fuerza de trabajo, “libre” de las instituciones tradicionales que lo protegían del hambre, la miseria y la inanición. A diferencia de lo que sostiene la infundada antropología liberal, en las sociedades pre-capitalistas el individuo nunca estaba amenazado por el hambre, a menos que lo estuviese toda la comunidad.⁷¹

Por lo tanto, una de las principales “contribuciones” del burgués europeo ha sido la noción de flagelo del hambre. Para poner en marcha la economía de mercado y mercantilizar la fuerza de trabajo, la burguesía debía crear escasez artificial de alimentos, obligando a los campesinos a trabajar. Primero, como acumulación originaria, en la época de los Tudor, cercando las tierras comunes de los campesinos ingleses, convirtiéndolos en desarraigados. Luego, lo repitió en todas las colonias de las que se apoderó. Destrozar las estructuras sociales tradicionales para extraer trabajo ha sido siempre la primera ocupación de la burguesía.

Polanyi señala que, en el siglo XIX, la figura grotesca del Leviatán quedó empequeñecida por una figura aún más terrible y extravagante: el mercado de trabajo ricardiano, compuesto de un flujo de vidas humanas cuyo suministro está regulado por la cantidad de alimento puesto a su disposición.⁷² El trabajador, privado del deseo de asociarse con sus semejantes, quedaba condenado a elegir entre quedarse sin alimento y ofrecer su trabajo en el mercado al precio que allí rigiera.⁷³ Era el castigo de la hambruna, y no el atractivo del trabajo, lo que aseguraba el funcionamiento del mercado laboral. Solo en una segunda etapa, cuando la economía de mercado estuviese consolidada y no dejase alternativas, el trabajador podría encontrar otras motivaciones. Mientras tanto, cuanto más elevados fuesen los salarios, menor

⁷⁰ En verdad, la palabra adicción también es ambivalente y ha adquirido múltiples sentidos, no necesariamente negativos, como el de tener una inclinación hacia algo o estar entregado a una causa. Con el tiempo, quedó ligada a la dependencia a las drogas o al juego (y ahora a cada vez más actividades), como si retornase a su sentido original de esclavitud y deuda impagable.

⁷¹ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 224.

⁷² *Ibid.*, pág. 225.

⁷³ Es cierto que Polanyi, a diferencia de Marx, no siempre distingue entre trabajo y fuerza de trabajo, lo que constituye una de las diferencias centrales entre los dos autores. Para Marx, no es la persona la que se vuelve mercancía, sino su fuerza de trabajo, ya que, como persona, y solo formalmente, el proletario es libre y no esclavo.

sería el incentivo a esforzarse. Lo prueba la repugnancia que el trabajador sentía por la fábrica en los tiempos iniciales del capitalismo.

Durante mucho tiempo, los terratenientes ingleses protegieron la vida de la gente común ante el embate de la revolución industrial, especialmente al establecer el sistema Speenhamland, un gran sistema de asistencia social que establecía subsidios a los trabajadores cuyos ingresos estuvieran por debajo del nivel de subsistencia, determinado por el precio del pan y el número de miembros de su familia. Los terratenientes apoyaron el Speenhamland no por caridad, sino porque su interés de clase los volvía reacios a inclinarse a favor de las necesidades de las ciudades manufactureras. Pero aunque lograron ganar tiempo, retardando la ruina durante varias generaciones, la batalla proteccionista de los terratenientes fue una batalla perdida: en 1834, el Parlamento aprobó la enmienda a la Ley de Pobres (*Poor Law Amendment Act*), aboliendo el Speenhamland y haciendo desaparecer casi todas las ayudas sociales vigentes desde la época isabelina. Por eso, Polanyi fijó la fecha de consolidación del sistema de mercado autorregulado en ese año. Solo entonces, la fuerza de trabajo inglesa quedó *libre* para ser movilizadora según el *diktat* de la industrialización.⁷⁴

Nuevamente, se hace patente que la sociedad de mercado está inherentemente atravesada por una tensión irresoluble entre sociedad y mercado. Mientras la democracia política exige protección de los trabajadores, el mercado exige flexibilidad laboral. Mientras la democracia busca proteger del hambre y el desempleo, la economía de mercado reclama recortes del gasto público. Las demandas democráticas perturban el funcionamiento óptimo de los mercados autorregulados, y las leyes del mercado condicionan el ejercicio de la democracia.⁷⁵ Existe un tironeo permanente entre éstos dos polos de las sociedades modernas, tironeo que bien puede ser relacionado con un término proveniente de la clínica psiquiátrica: el *double bind*, doble vínculo o doble coerción. Esta estructura, típicamente pre-psicótica o causante de la psicosis, se define como una situación donde el sujeto recibe dos órdenes contradictorias al

⁷⁴ Jeremy Bentham, promotor del *"pauper management"* o el *"tratamiento científico y económico de los pobres"*, fue muy influyente en la abolición del Speenhamland, ya que, desde el punto de vista del utilitarismo, la tarea del gobierno era hacer efectiva la sanción física del hambre. Sin embargo, a diferencia de sus discípulos, Bentham no fue un rígido partidario de la economía liberal. Sus panópticas casas de industria eran, en términos de Polanyi: *"una pesadilla de administración utilitaria detallada al máximo y fortalecida por toda la artimaña de la maniobra científica"*. Para Bentham, siempre habría necesidad de casas de industria, puesto que la comunidad no podía dejar de interesarse en el destino del indigente. Bentham fue más un imaginativo ingeniero social que un agudo economista (según Polanyi, que cuestionaba la teoría del valor trabajo, si Bentham hubiese sido un agudo economista habría postulado que la utilidad está en el fundamento del valor), por lo que el *laissez-faire* significaba para él *"tan sólo otro dispositivo del mecanismo social"*. Su obra es inmediatamente anterior a la abolición del Speenhamland y, por lo tanto, a la égida del mercado autorregulado. Bentham se mantuvo más cerca de John Locke, quien apoyaba, por razones morales, el régimen de trabajo forzoso de las *workhouses*, que de los liberales que le siguieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Como muestra Polanyi, si lo que se pretende es crear un mercado autorregulado, el trabajador no debe tener garantizada la subsistencia, ya que constituye un obstáculo a ser eliminado para poner a competir a la fuerza de trabajo "libremente", fijando el precio del salario en el mercado.

⁷⁵ Paula Valderrama Saud, *Crisis del modelo neoliberal, hacia una planificación regional. Un aporte polanyiano*, Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, Quito, enero 2014, pp. 139-153.

mismo tiempo, viéndose tan obligado como imposibilitado de obedecer a las dos. Haga lo que haga, no puede ganar: “cara, gano yo; cruz, perdés vos”. En éste sentido, el *doble movimiento* descrito por Polanyi es un *double bind* económico-social (aquí se revela también la proximidad entre capitalismo y esquizofrenia desocultada por Deleuze y Guattari, aunque para ellos el *double bind* era del orden del Edipo común y no el desencadenante de la esquizofrenia, que excedería a la familia).

Nociones como “ambiente laboral tóxico”, “liderazgo toxico” o “empleo tóxico”, aparecidas en los últimos años, designan malas condiciones laborales de seguridad e higiene, pero, más aún, sufrimientos psíquicos provocados por atmósferas de trabajo enrarecidas. En general, aluden a situaciones de estrés como no ser reconocido por jefes y supervisores, o trabajar en exceso sin ser debidamente remunerado. También pueden designar situaciones donde el trabajador no se siente apoyado por sus compañeros de trabajo producto de un exceso de competencia entre pares, episodios de acoso y *bullying*, o angustias derivadas de la falta de garantías sobre la sostenibilidad en el tiempo de un empleo.⁷⁶ Pero estas metáforas también tienen una doble valencia: pueden ser utilizadas por los trabajadores precarizados para denunciar las malas condiciones en las que trabajan, a la vez que por los expertos en *management* para “limpiar” el ambiente de trabajo en nombre de una suerte de higienización empresarial, deshaciéndose de los trabajadores perfilados como tóxicos por poner en riesgo la productividad de la empresa. A un trabajador así, solo resta separarlo, deviniendo material de desecho, sin siquiera servir para engrosar el ejército industrial de reserva que podía reclamarlo de nuevo para el trabajo activo. El trabajador tóxico deviene residuo humano, un supernumerario, un sobrante, un superfluo al que ya nadie necesita.

La aplicación de la *metáfora toxicológica* a las relaciones laborales coincide con una época donde el trabajo se ve cada vez más expuesto a la informalidad, la precariedad y los “contratos basura”, o bien, donde muchos trabajos se vuelven “trabajos de mierda” (*bullshit jobs*). Pero a su vez, no puede ser escindida del espíritu empresarial que la invoca, y que hoy hace de trasfondo a buena parte de las metáforas sobre relaciones tóxicas. La llamada cultura empresarial también se mueve en un doble movimiento perpetuo: promueve el trabajo en equipo, del que depende para lograr sus objetivos, a la vez que apuntala al individuo, de quien se espera auto-motivación, adaptabilidad y disposición a asumir riesgos. Operando de este modo, las dinámicas laborales exigen que se trabaje junto a otros y que se compita con los demás, multiplicando las rivalidades miméticas y esmerilando las relaciones de confianza. El sujeto, conminado a auto-percibirse empresario de sí mismo, se ve arrastrado a una situación donde debe protegerse constantemente de los que lo rodean, privado de las coberturas protectoras brindadas por los marcos regulatorios nacionales en tiempos del “liberalismo incrustado”. De este modo, ha ido tomando forma una dinámica inmunitaria de nuevo tipo, diferente a la de la época de la inmunización estatal. Al decir de Peter Sloterdijk:

“Ello nos revela una situación en la que la mayoría de los individuos cree poder desolidarizarse del destino de su comunidad política imaginando, con buen fundamento, que, de ahora en adelante, el óptimo inmunológico del

⁷⁶ Alena Fedorova, *Toxic Labour Relations: A Narrative Case Study*, Future Academy, 2018.

individuo no se encuentra (o sólo en contadas excepciones) en el colectivo nacional –parcialmente, quizás en el sistema de solidaridad de su "minoría" o su community-. Donde más claramente lo encuentra es asegurándose de forma privada, sea en el terreno religioso, dietético, gimnástico o de las compañías de seguros".⁷⁷

Pero el aumento de éstas prevenciones privatizadas puede acabar acrecentando los males que se pretendían prevenir: síndrome de *burnout*, ansiedad, ataques de pánico, sentimientos de inseguridad, pérdida de autoestima, acaban por (auto)intoxicar al trabajador, dejándolo fuera de competencia y obligándolo a recurrir a los servicios de la psico-farmacología. La posibilidad de que una reacción defensiva intente recuperar el "óptimo inmunológico" retornando a la clausura fascista nunca puede ser descartada.

Iniciamos esta indagación rondando alrededor de la violencia sacrificial y el *phármakon* griego, que según Platón se asociaba con la escritura como veneno para la memoria. Vimos también que la invención del *smartphone* trastornó la vida cotidiana, e hizo de ese trastorno un nuevo espacio para la acumulación de capital. Rememoramos, a su vez, que la ciencia moderna alumbró un mundo de objetos sintéticos obtenidos a partir del tratamiento químico de desechos minerales. Ahora quizá podamos mostrar, con mayor claridad, cómo se encadenan éstas entradas y cómo hacen proliferar las figuras de lo tóxico que acabamos de rastrear en los ámbitos de la tierra, el dinero y el trabajo.

En la senda de Jacques Derrida, Maurizio Ferraris definió al teléfono móvil como una máquina de escribir o una máquina de escritura. No solamente porque permite escribir mensajes alfabéticos, sino porque, en tanto computadora portátil, incluye todos los sistemas de comunicación existentes: imágenes, música, llamadas de voz, calculadora, cuentas bancarias, pasajes de avión, descargas de libros, monederos virtuales o cripto-monedas, el celular reúne a todos los sistemas de notación y registro alguna vez inventados, poniéndolos al alcance de la mano.⁷⁸ Una vez replicadas por la escritura digital, las escrituras analógicas quedan sujetas a su control, prohibiendo o permitiendo su acceso en base a una determinada *pro-gramación* cibernética.

Por algunos años, Internet fue imaginado como un espacio libre de las relaciones de mercado, destinado a recuperar relaciones cooperativas basadas en el don y el contradon. Software libre, *open source*, cultura hacker, autonomía de la red, denominaban nuevas formas de relaciones comunitarias, libres de la economía mercantil. La información aparecía como un bien de nuevo tipo, replicable a muy bajo costo, inmune al flagelo de la escasez. La llamada economía digital incluso se mostraba capaz de crear relaciones de no rivalidad, al dejar atrás los intercambios alrededor de objetos de deseo que no pueden ser compartidos. Precisamente, si la computadora es una máquina de escritura, su diferencia específica con respecto a todas las máquinas de escribir que la precedieron es que su soporte es virtualmente ilimitado. No requiere

⁷⁷ Peter Sloterdijk, *Patria y civilización*, revista Observaciones filosóficas, 2007.

⁷⁸ Maurizio Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, pág. 27, Marbot, 2008.

producir una nueva tablilla, papiro u hoja de papel cada vez que se necesita hacer una nueva inscripción, sino soportes infinitamente más flexibles, durables y económicos.

A este movimiento comunitario se le opuso un contramovimiento propietario. Así como la tierra, con la acumulación primitiva de capital, se convirtió en un mercado de bienes raíces, a fines de los noventa comenzaron a ser cercados los comunes informacionales, imponiendo restricciones de acceso, derechos intelectuales, tecnologías criptográficas de bloqueo, secretismo corporativo y nuevas formas de escasez artificial. Durante algún tiempo, el tironeo entre éstas dos tendencias estuvo más o menos balanceado, pero los gigantes de Silicon Valley descubrieron el modo para asentar el negocio y mercantilizar Internet. Dado que las computadoras han llegado a hacer de intermediarias para toda transacción, éstos capitales actúan tanto sobre el dinero, la tierra y el trabajo. La cibernética ha infectado éstos tres ámbitos de la mercantilización. Pero más aún, ha mercantilizado o “silicolonizado” una cuarta dimensión de la vida que antes no había sido capturada por el capital: el ámbito de la vida íntima y privada, en sus más pequeños gestos y pliegues.

Durante sus primeros tiempos, Google acumulaba toda clase de “datos colaterales” de sus usuarios. No sólo qué palabras buscaban, sino también el número de letras de cada consulta, el tiempo de permanencia y en qué se hacía click. La empresa archivaba esa data, pero ignorándola por no encontrarle valor, como si se tratase de la parte inconsciente y residual de sus grandes memorias artificiales. A la manera de Ireneo Funes, el memorioso de Borges, Google podría haber dicho: *“mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras”*. Posteriormente, sus ingenieros hallaron que esta data colateral podía proporcionar la clave para valorizar a la empresa, ya que consistía en información precisa sobre la historia de vida o la personalidad de cada usuario. Como relata Shoshana Zuboff, el “insight” fundamental de Google, aquel que no alcanzaron competidores como Yahoo!, fue encontrarle provecho a la llamada “data residual”.⁷⁹ Esta información, que al principio era solo un sub-producto de las interacciones, podía aportar la materia prima para hacer del motor de búsqueda un gran sensor del comportamiento humano. Desde entonces, las AdWords ya no se asocian solo con las palabras de búsqueda, sino con las características conductuales de cada individuo que consulta, aspirando a leer su mente para hacer aparecer un aviso justo en el momento en que se encuentra vulnerable para recibirlo.

Google, como las industrias químicas alemanas del siglo XIX, re-descubrió que el material de desecho puede ser reciclado para sintetizar productos nuevos. Presionados por el estallido de la burbuja puntocom, los dueños de la empresa, que en un principio se mostraban renuentes a vender publicidad, capitalizaron la escritura de sus usuarios, primero para mejorar sus servicios de búsqueda, pero para luego convertir la data colateral en materia prima. Solo entonces, Google se convirtió en una empresa capitalista altamente redituable, a la vez que en modelo ejemplar para todas las empresas de Silicon Valley. Pero no es que los usuarios hayamos llegado a ser los productos de Google, como erróneamente se suele decir. Los productos de Google, así como los de los grandes capitales siliconianos, son las técnicas de inteligencia artificial para predecir comportamientos humanos, sin que les importe especialmente qué

⁷⁹ Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, pág. 51, PublicAffairs, 2019.

hacemos o qué dejamos de hacer, precisamente porque no somos empleados como trabajadores de las empresas que extraen nuestros datos.⁸⁰ Devenimos, en cambio, materia prima de Silicon Valley, como en un retorno ominoso y virtualizado al uso de los cuerpos humanos por IG Farben como recurso productivo.

Así, salta a la vista que la cuestión *pharmacológica* como cuestión de las escrituras, las impresiones y la externalización del conocimiento en artefactos se vuelve redobladamente acuciante cuando las *huellas digitales* son explotadas en todo lugar y en tiempo real.⁸¹ Pero además, con Google nos encontramos ante el *phármakon* en el sentido de la producción de colores sintéticos. Tanto su logo como sus oficinas se caracterizan por su colorido y “Chrome” es el nombre de su navegador. Los colores, para las cartelizadas empresas de Silicon Valley, adquieren un gran realce, en tanto capturan la atención de los usuarios, estimulados por los cristales líquidos. Si como afirma Roland Barthes, los colores son del orden de lo pulsional,⁸² la colorimetría adquiere una función de suma importancia económica, como si el plus de goce que proporciona el señuelo del color se articulase con la “plusvalía conductual” (*behavioral surplus*) extraída por Silicon Valley de los usuarios.⁸³

La data conductual es la materia prima del capitalismo siliconiano. Su extracción y análisis es realizada a través de los *medios de producción de feedback*, fórmulas celosamente guardadas en el mayor de los secretismos y que propician el mercado de “*human futures*”, así como la nueva “gubernamentalidad algorítmica”. No ha de sorprender entonces que se hable de “minería de datos” (*data mining*) para denominar éstas técnicas estadísticas. La metáfora minera muestra que el valor que acumula el capital tecnológico, ya sea Google, Uber, Glovo o Airbnb, reside cada vez más en los comunes, y adopta las formas de un devenir renta de la ganancia.⁸⁴ Al practicar un extractivismo de datos conductuales, las empresas siliconianas esquilman, agotan y vacían a sus usuarios, de manera análoga al comercio injusto entre industria y naturaleza según Liebig. Más aun considerando que, en las últimas dos décadas, los colosos de Internet han aumentado su tamaño sin regulación política alguna, libres para desplegar un enorme proceso de acumulación por desposesión. Pero el valor no reside solo en los datos acumulados, sino en la combinación de los datos con los *medios de producción de feedback*. Entonces, no es solamente alrededor de la protección de los datos personales donde se juegan

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ Ver al respecto: Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, 2018.

⁸² Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, pág. 139.

⁸³ En este nuevo horizonte de lo imaginario aparecen cosméticas enteramente virtuales como Facetune, aplicación que retoca *selfies* de manera automática, haciendo que los rostros se ajusten a patrones de belleza calculados por las redes sociales. Pero como todo *phármakon*, el remedio puede ser peor que la enfermedad, y el *lifting* generalizado, aspirando a borrar las huellas que el tiempo escribe en la piel, acaba por homogeneizar los rostros, privándolos de todo encanto.

⁸⁴ Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire, Twenty Years On*, New Left Review, N° 120.

las batallas cruciales del futuro, sino, más aún, alrededor de la propiedad de éstos nuevos medios de producción.⁸⁵

Como los mundos sintéticos creados por la industria química, el ciberespacio es una copia del mundo real, un sustituto, un suplemento o un simulacro de comunidad, capaz de conectar a los individuos entre sí en el mismo momento que los separa y los aísla, manteniéndolos a una distancia segura. No obstante, a pesar o por obra de este doble movimiento profiláctico, el otro aparece cada vez más a menudo como una amenaza.

Estamos viendo que, en esta extraña fase del capitalismo, las turbulencias, las crisis, las complejidades, los colapsos, los climas de inestabilidad, se acumulan sin solución, como los desechos en los basurales. Las incertidumbres con respecto al futuro se acrecientan, se vive al día y todo lleva impreso una fecha de vencimiento demasiado cercana. Ni los trabajos, ni los vínculos, ni los esfuerzos, ni los proyectos políticos, ni siquiera los objetos, parecen durar en el tiempo. Pero a esta miseria de los mercados autorregulados, donde la realidad se ve cada vez más fragilizada, se le ha adosado una dimensión que hasta hace sólo dos décadas era desconocida y que no hará sino seguir ensanchándose, de manera exponencial: el acompañamiento algorítmico de la vida cotidiana. Esta nueva dimensión contribuye menos a resolver los problemas que a explotar las incertidumbres.

Lo que actualmente cumple la función de coordinación social es una mezcla cargada de contradicciones entre los mercados autorregulados y los sistemas informáticos. Mientras tanto, la relación con el otro se convierte, en sí misma, en una relación informática. El otro se me aparece cada vez más a menudo como un mensaje de texto, como una *selfie*, como un archivo de audio, como un contacto virtual, como un posteo, antes que como un cuerpo tangible. A su vez, necesitamos tener datos permanentes de la vida del otro, conocer su estado, tenerlo bien ubicado, para saber si está bien o resguardarnos de su amenaza. En el camino, perdemos la capacidad para hacer la experiencia del otro, precisamente porque, como vio Walter Benjamin, la información nos aleja de la experiencia.

Si la relación ética se convierte en una relación informática, entonces el otro (tanto como el gran Otro) se convierte en la sede de todos los males de la información, muy semejantes a los tratados por la epidemiología. Así como los sistemas de información están recorridos por un poderoso léxico inmunitario que alude a lo viral, las infecciones, los escudos, los gusanos y las intrusiones (recientemente se ha empezado a hablar hasta de "*toxic data*"), también potencian el pánico al contagio, poniendo en marcha una verdadera *máquina paranoica*, que es a la vez del orden de lo molar y de lo molecular, destinada a regular, en forma continua, las relaciones con el otro, del que siempre se está desconfiando. Paradójicamente, mientras las tecnologías cibernéticas ponen en primer plano el problema del *autos* o del *self* en el sentido de lo que se mueve por sí mismo y de manera automática (*self-training*, *self-driving car*, *self-control*, *self-*

⁸⁵ Evgeny Morozov, *Digital Socialism? The Calculation Debate in the Age of Big Data*, New Left Review, N° 116.

service, self-improvement, quantified self), vuelven cada vez más débil al *self* en el sentido del sí mismo consciente. Quizá, el aumento de prevenciones frente al otro sea en verdad un efecto secundario o derivado de la pérdida de seguridad en el sí mismo, del debilitamiento del sentido de la propia dignidad, del auto-análisis y de la auto-nomía. El *self* psíquico se fragiliza en el mismo momento que se lo expone como *selfie* y se lo explota como *self-management*.

Es en este nuevo orden de cosas que debe entenderse lo que se ha dado en llamar “cultura de la cancelación” (*cancel culture*), esto es, el hábito de repudiar a alguien, generalmente una figura pública, como castigo por hacer o decir algo que resulta ofensivo. En esto, las redes sociales juegan un rol primordial, posibilitando boicotear la carrera profesional de una persona y desterrarla de la esfera pública. Se trata de cancelar al otro en el sentido de bloquearlo, apagarlo o desconectarlo, para así excomulgarlo del plano de la visibilidad. La cancelación es un tipo de castigo punitivo hecho posible por la cibernética, como si la figura de la *aldea global* vaticinada por McLuhan se volviera real, pero a través de la reaparición de prácticas aldeanas como el espionaje del vecino y el linchamiento.

Generalmente, aquel o aquella que es objeto de humillación pública (*public shaming*), o de tormentas de mierda (*shit storms*), es conceptualizada como un persona tóxica, poniendo de manifiesto que esta figura es muy semejante a la del paria, siempre asociado con un desecho intocable, alguien cuyo único poder es su poder de contagiar, y con respecto al cual hay que tomar toda clase de precauciones. A su vez, cancelar a la persona tóxica produciría un cierto efecto de catarsis entre los que llaman a su cancelación, que es una forma de dar muerte simbólica o privar al otro de lo simbólico. Pero aquí se produce una extraña inflexión de lo tóxico, ya que las personas que son canceladas suelen serlo por ofender a una minoría que es efectivamente víctima de discriminaciones. Las víctimas se sienten víctimas de la persona tóxica a partir de un comentario, o bien, por algo expresado años atrás y que repentinamente sale a la luz gracias a una “arqueología de la ofensa” (*offense archaeology*) posibilitada por la Gran Memoria de Internet. Pero de este modo, la persona señalada por miles de dedos acusadores puede volverse la víctima de un linchamiento virtual que la convierte en un nuevo tipo de desecho humano, por lo que aparecen otros que la defienden como víctima inocente. Así, el problema de la víctima se vuelve tan indefinido como circular, dando lugar a una “cultura de la victimización” (*victimhood culture*) donde se compite por el papel de la víctima, y de la que incluso participa la extrema derecha, mostrándose como víctima de la corrección política. En última instancia, los grandes beneficiarios de esta cultura de la cancelación son las empresas de Silicon Valley, que suministran los instrumentos de castigo a distancia, mientras recolectan la indignación como materia prima de sus sistemas.⁸⁶

Otra de las novedades que trae consigo la figura de la persona tóxica es que ésta puede llegar a ser cualquiera. A diferencia de los avatares ya conocidos del paria (la víctima sacrificial

⁸⁶ El término *silicolonización* hace referencia a “cocacolonización”, neologismo acuñado en la década del cincuenta por los comunistas franceses para denunciar la invasión cultural estadounidense. Si como venimos viendo, buena parte de los términos que conforman la *metáfora toxicológica* provienen de EEUU, así como las grandes empresas de Silicon Valley, las connotaciones del neologismo *silicolonización* adquieren aún más realce, mostrando que EEUU sigue siendo *pionero* y creador de modelos de vida.

o el desecho humano arrojado por el mercado), las personas tóxicas puede encontrarse en todas las clases sociales y en todos los ámbitos profesionales (en esto se parecen más bien al *homo sacer*). Suelen ser caracterizadas como personas narcisistas, manipuladoras, celosas o quejasas, que absorben la energía del otro, dejándolo extenuado. Aquí, el modelo suele ser el de la drogadicción, donde la persona intoxicada no puede dejar a la persona tóxica porque se ha vuelto adicta a ella. Pero, ¿es que las personas se han vuelto más tóxicas que antes? ¿Tóxicos son solamente los otros? ¿Las personas tóxicas son irremediamente patológicas? ¿O acaso pueden ser desintoxicadas mediante procesos de reciclaje, descontaminación, *rehab* o *detox*?

Significativamente, con la persona tóxica, la ambivalencia del *phármakon* queda neutralizada, como en la traducción latina del término *toxikon phármakon*, que originariamente hacía alusión al veneno de las flechas griegas. Lo tóxico de la persona tóxica aparece solo como veneno, pero ha perdido su referencia al bálsamo. En esta farmacia metafórica, las dosis de hiel parecen ser superiores a las dosis de antídoto. No es de sorprender entonces que, allí donde toda forma de sufrimiento es conceptualizada como enfermedad, haciendo que las relaciones amorosas sean continuamente patologizadas, se desconfie de la exposición transmitida por la figura del “flechazo”. En esta fórmula simbólica, Cupido actuaba con violencia, se diría que con una violencia amorosa, intoxicando al sujeto enamorado. En el amor habría una experiencia arrobadora de la intoxicación, la embriaguez y la estupefacción que las precauciones sobre las relaciones tóxicas, al pretender indicar de antemano si se está ante un veneno o ante un remedio, directamente expulsan de la escena,⁸⁷ privando al individuo de la experiencia ambigua del abandono amoroso, tanto en el sentido del miedo a ser abandonado por alguien que se ama como en el sentido del abandono del yo a la calidez del otro.⁸⁸ A su vez, la conceptualización de lo tóxico solo como veneno hace perder de vista que los tóxicos, los alcoholes, las drogas y los estupefacientes también han tenido siempre un fuerte sentido comunitario: el de *la comunión del vino*, allí donde los rituales extáticos posibilitaban que el individuo se abra y se funda con un grupo, sintiéndose parte de algo más grande que su persona.⁸⁹

La acción conjunta de la comunicación compulsiva, los mercados desregulados y la conminación al diseño de sí están efectivamente reforzando el egoísmo, la manipulación, la

⁸⁷ Ver al respecto la entrevista a la psicoanalista Alexandra Kohan: “*El amor phármakon*”, La Diaria, 7/6/2019.

⁸⁸ Vale destacar lo que señala Rita Segato y que recuerda la advertencia de Derrida sobre no pasar por alto el contexto estadounidense del que nació lo *politically correct*: “*El Me Too viene del feminismo norteamericano. Un feminismo que, salvo algunas raras excepciones, yo llamo feminismo ‘pilgrim’ (peregrino), el feminismo de los peregrinos puritanos fundadores. ¡Es un feminismo puritano! Por ejemplo, mis hijos fueron a un colegio en Estados Unidos y ese colegio tenía puesto en las paredes “No PDA”. “No Public Displays of Affection”, No muestras públicas de afecto... no quiero eso en mi vida nunca. Y por eso hay que tener mucho cuidado con la pauta puritana. Hay un error muy grande que está ocurriendo en algunos feminismos: es necesario que nuestras muchachas y muchachos puedan negociar su deseo cara a cara, cuerpo a cuerpo. Entregar al Estado o a los otros la negociación de nuestro deseo es un error muy grave.*” (<https://www.elsaltodiario.com/feminismos/rita-segato-hay-que-demostrar-hombres-expresar-potencia-violencia-senal-debilidad>). En el contexto de nuestra indagación, lo puritano puede entenderse también como recelo frente a todo lo que siempre hay de *impuro* en lo tóxico.

⁸⁹ Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, pág. 358, Ediciones Carlos Lohlé, 1976.

mala relación con el otro y todas las miserias que se asocian o proyectan en la gente tóxica.⁹⁰ Pero, ¿cuál es el remedio a esta toxicidad que ha perdido su referencia al remedio? En principio, es evidente que el antídoto que ofrece el mercado de la auto-ayuda puede ser también un veneno. Si como afirma Ulrich Beck, ahora se espera de los individuos que busquen soluciones biográficas a contradicciones sistémicas,⁹¹ la cura que ofrece la auto-ayuda multiplica las técnicas para la inmunización propietaria, haciendo intolerable la idea de que hacer la experiencia del otro es siempre una experiencia ambigua, no segura y nunca del todo garantizada. De este modo, se eclipsa la dimensión sistémica en la que lo tóxico aparece, provocando una suerte de anestesiamiento individual, así como una compartimentación defensiva del espacio público.

El capital viola todas las fronteras, al mismo tiempo que las reencuentra siempre en un nuevo nivel. Mientras las transacciones financieras viajan por el mundo acercándose a la velocidad de la luz, los controles fronterizos se refuerzan, haciendo proliferar los diseños securitarios de las maneras más delirantes. Especialmente cuando los desechos tienden a amontonarse sin posibilidad de ser reintegrados. Entonces, no queda más remedio que mantener los residuos tóxicos a distancia, a través de muros, alambres electrificados, guardias de seguridad, vigilancia biométrica y control satelital de los movimientos migratorios. Pero de este modo, los desechos se acumulan a las puertas de las ciudades como residuos hostiles, transmitiendo su hedor y presionando por derribarlas.

En los estadios anteriores del capitalismo, los residuos humanos podían ser reciclados, ya sea la población sobrante enviada a poblar las colonias, ya sea el aparato providencial del “liberalismo incrustado”, que aseguraba un acceso básico a la salud, la educación y hasta al derecho a estar desempleado o a ausentarse del trabajo por razones de enfermedad. Pero la

⁹⁰ De hecho, la manipulación del otro se ha vuelto una ciencia conductista altamente redituable conocida como “tecnología persuasiva” (*persuasive technology*). Este behaviorismo, con sede en el Persuasvie Tech Lab de la Universidad de Stanford, combina técnicas tradicionales de persuasión con las nuevas capacidades de los dispositivos digitales para alterar comportamientos. Enseña a diseñar sistemas para que el usuario llegue a hacer más compras online, o bien, que permanezca conectado a una red social. A la rama teórica de esta nueva disciplina conductista se la llama “captology”, acrónimo de “*Computers As Persuasive Technologies*”, pero que bien puede ser interpretado como una ciencia de la captura o de la captación. La puesta en marcha de estas técnicas exhibe la paradoja de la nueva cultura de lo tóxico: si por un lado aumentan las demandas para que las relaciones se vuelven consentidas, también aumentan las estrategias para violar el consentimiento a través de tecnologías subrepticias. Se trata de una paradoja muy semejante a la que atraviesa a la economía del conocimiento: en un mundo donde el saber se vuelve más accesible que nunca, aparecen saberes destinados a producir escasez artificial de saberes (secretismo corporativo, agencias de rating que alimentan crisis financieras, manipulación psicológica de los votantes, etc.). De hecho, en los últimos años y también en Stanford, ha aparecido una nueva disciplina académica dedicada a estudiar estas cuestiones. Se la conoce como “agnotología” (*agnotology*): el estudio de la *agnosis* o la ignorancia inducida y manufacturada.

⁹¹ Citado en: Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas*, pág. 72.

segunda gran transformación que advino en la década del ochenta operó un pasaje desde la lógica del reciclaje a una lógica de la destrucción de los residuos humanos. Allí donde la preocupación central ya no pasa por reciclar o recuperar a los expulsados del mercado, prevalece una preocupación ansiosa por acelerar la “biodegradación” de la parte maldita de la sociedad, confinada a espacios aislados y contaminados, como guetos, villas miseria, campamentos de refugiados, escuelas disfuncionales o cárceles de las que no se espera ninguna rehabilitación. Las viejas tecnologías disciplinarias destinadas a corregir anormales han sido sustituidas por tecnologías semejantes a trituradores de basura o contenedores herméticos, diseñadas para mantener apartados a marginales irreformables.⁹²

Entre los muchos desechos que hoy produce el capital se destaca el exceso comunicacional. La comunicación engendra una acumulación de signos e informaciones que no pueden ser procesados por ninguna mente humana. Si bien una parte de esta información está siendo reciclada como “data residual” en beneficio de las grandes empresas siliconianas, la basura semiótica produce toda clase de efectos tóxicos. La esfera pública, ahora espacializada como una gran esfera virtual en la que se agitan millones de burbujas personalizadas, también se inunda de información desechable (noticias falsas, información banal, correo basura, datos redundantes, *bots* de Twitter, etc.). La comunicación digital, que pretendía liberarse de la pesadez material del mundo analógico, acumula su propia clase de porquerías.

Coincidentemente, era a partir de su teoría cibernética de la comunicación que Gregory Bateson acuñó el concepto de *double bind*. Y lo hizo para analizar casos de esquizofrenia, pero también de *toxicomanía*, como el alcoholismo y la adicción a las drogas. El *double bind* es otro nombre de la paradoja, pero no tanto del orden lógico-formal, sino del orden práctico. Es una ambivalencia psicológica donde el sujeto, concebido por Bateson como un sistema cibernético complejo, se vuelve víctima de un doble mensaje emocional emitido por alguien en situación de autoridad. El *double bind* es la manera más efectiva de volver loco a alguien, inoculándole un proceso mental patológico. Por ejemplo, un niño es alentado por su madre a hablar libremente, pero la madre lo critica cada vez que habla. Luego, el niño no puede decidir qué hacer porque no puede procesar las señales que recibe. La única solución sería acceder a una posición meta-comunicacional (una comunicación sobre una comunicación) que le permita comprender la posición contradictoria en la que lo colocó la madre, posición a la que el niño no puede acceder *por sí mismo*.

En un gran ensayo donde analiza el funcionamiento de Alcohólicos Anónimos, Gregory Bateson muestra que los alcohólicos suelen estar acosados por un fantasma de rivalidad, nacido de un tipo de relación al que llama *de simetría* (dos personas están en posición simétrica y compiten entre sí, respondiendo a la violencia con violencia, a diferencia de las *relaciones complementarias*, donde dos personas ocupan roles diferentes y una da mientras la otra recibe, como el voyeur y el exhibicionista, o bien, donde una es dominante y la otra sumisa, como el sádico y el masoquista). En general, el alcohólico empezó a beber como parte de una competencia amistosa con otros hombres, pero después siguió bebiendo para demostrarse a sí mismo que puede controlar la bebida. Finalmente, no tiene ningún autocontrol, pero su orgullo

⁹² *Ibíd.*, pág. 114.

le impide aceptarlo, quedando atrapado en un proceso circular y autorrepitivo donde se ha quedado solo, compitiendo con un otro imaginario. Analizando el dispositivo teológico de Alcohólicos Anónimos, Bateson muestra que el antídoto contra el alcoholismo consiste en llegar a cambiar la “posición epistemológica” del alcohólico, y que esto suele suceder una vez que toca fondo. Generalmente, la conversión se produce como conversión espiritual. El sujeto se ve invadido por la repentina convicción de formar parte de un todo más vasto que sí mismo (Bateson dirá un sistema cibernético mayor). Solo cuando logra formar parte de una relación no competitiva (una *relación complementaria*), sintiéndose parte de un poder superior o una *comunidad terapéutica*, puede llegar a recuperarse de la adicción. En el tratamiento de los adictos, es decir, en las estrategias de desintoxicación, la variable que ha de maximizarse es la complementariedad y el sentido del servicio a alguien o a algo que excede al sujeto. Solo este sacrificio de sí, esta apertura a lo que trasciende los fantasmas de simetría, revierte los lazos enloquecedores en los que el alcohólico queda apresado sintiendo que no existe alternativa.⁹³

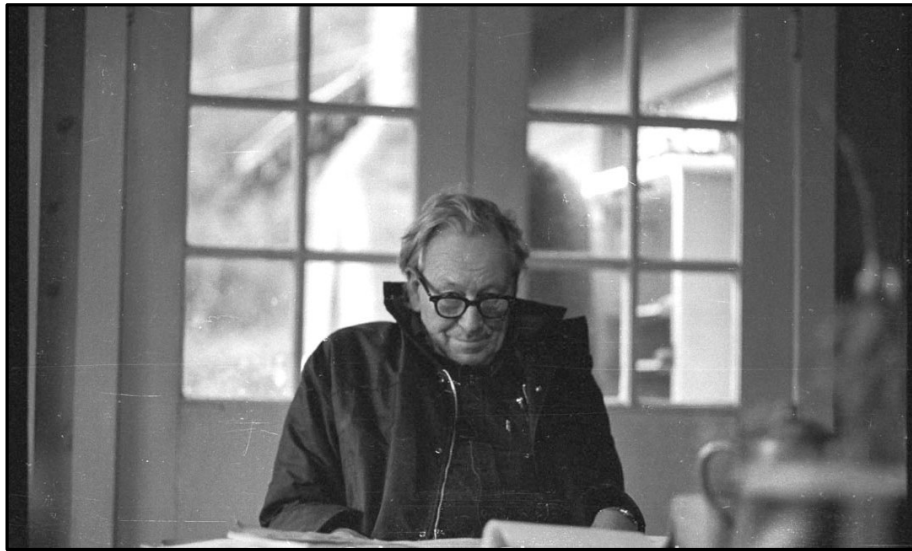
René Girard tomó de Bateson el concepto de *double bind* para desarrollar su teoría del deseo. En ella, las relaciones interpersonales acaban presas de una paradoja mimética muy semejante a lo que Bateson encuadra como *cismogénesis simétrica* (la *cismogénesis* sería el estudio de los *cismas* nacidos en el seno de un sistema social⁹⁴). Hay un *feedback* paradójico del deseo mimético donde lo que al principio une (relaciones imitativas), luego separa (relaciones de rivalidad). Pero lo que separa, luego vuelve a reunir, esta vez a través de la solución ambigua que provee el sacrificio de un chivo expiatorio sobre el que se desplaza la violencia común.⁹⁵ Solo entonces, la comunidad se descarga de sus tensiones, las evacúa, se purga o se purifica, a expensas de una víctima inocente sobre la que se vierte la inmundicia comunitaria. Significativamente, tanto en Bateson como en Girard, el *double bind* produce un proceso victimario, una víctima inocente y un proceso sacrificial.⁹⁶

⁹³ Gregory Bateson, *La cibernética del sí-mismo (self): una teoría sobre el alcoholismo*, en: Pasos hacia una ecología de la mente, Ediciones Carlos Lohlé, 1976. Bateson también observa que el anonimato de la Sociedad de Alcohólicos Anónimos tiene menos la función de proteger del estigma social que la de vehicular una forma de auto-sacrificio donde el sujeto alcohólico pueda olvidarse de sí.

⁹⁴ El concepto de *cismogénesis* también tiene una fuente antropológica. Bateson lo acuñó en su estudio de los pueblos iatmul, antiguos cazadores de cabezas de Nueva Guinea, donde la comunidad se dividía en grupos que rivalizaban entre sí (grupos de hombres) y en grupos complementarios (los hombres dominaban a las mujeres). Según Bateson, las dos formas de *cismogénesis* pueden llevar a una crisis comunitaria, por lo que afirmaba que la ceremonia *naven* de los iatmul, consistente en un travestimiento ritual de todos los miembros de la comunidad, tenía la función de suavizar los cismas y así regenerarlos.

⁹⁵ Desiderio Parrilla Martínez, *René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto*, Revista de Filosofía Vol. 40 Núm. 2 (2015): 109-126.

⁹⁶ Entre los seguidores de René Girard encontramos al financista tecnológico Peter Thiel, fundador de PayPal y primer inversor externo de Facebook cuando era una start-up. Según declaró, invirtió en Facebook porque vio que las teorías miméticas de Girard se validaban en las redes sociales. Éstas operacionalizarían el deseo mimético, ya que los objetos de deseo siempre aparecen enmarcados o “incrustados” en marcos donde se lee y cuantifica el deseo de los otros a través de íconos, comentarios y botones. Los algoritmos que gobiernan las redes sociales, programados según principios miméticos, permitirían una nueva forma de contener la violencia imitativa. Pero Peter Thiel es una suerte de neoconservador libertario que apoya al ala dura del Partido Republicano y también hace un culto de las



Gregory Bateson

El *double bind* girardiano refiere a juegos de proximidad y distancia con el otro muy complicados. Pero en las relaciones humanas siempre estamos *expuestos* a estos juegos (o como diría un psicoanalista, las relaciones sociales, en mayor o menor medida, siempre están teñidas de goce, y el goce siempre es tóxico, ya que reúne placer y muerte). En esto, Derrida también se vio atraído por el concepto de *double bind*, cuando observó que toda estructura combina regulación e indeterminación, azar y necesidad. Ningún código puede permanecer siempre estable, porque está siempre afectado por un proceso de indeterminación que le viene de afuera y lo compele a transformarse para no morir. Aquí se revela cierta proximidad entre la teoría de sistemas y la filosofía derrideana de las inscripciones, las huellas y la escritura.⁹⁷ El *double bind* de la deconstrucción señala hacia una juntura paradójica entre lo abierto y lo cerrado, la autonomía y la heteronomía, el adentro y el afuera, el remedio y el veneno, en una

ideas de Ayn Rand. Para Thiel, el emprendedor exitoso es una figura heroica, un “fundador” de dimensiones míticas. Así como para Girard siempre existe una relación íntima entre el chivo expiatorio y los reyes (el caso emblemático es Edipo Rey), Thiel, haciendo un uso “emprededurista” de Girard, sostiene que los *entrepreneurs* son como reyes, y que pueden volverse el chivo expiatorio de la sociedad. Con este argumento victimista pretende desacreditar la idea de que el 99% de la población está sometida al 1%. Ese 1% sería en verdad la vanguardia aristocrática de la sociedad tecnológica, pasible de volverse víctima sacrificial de las muchedumbres resentidas y envidiosas (todos contra uno). Ahora bien, si dirigimos las ideas de Girard contra Thiel, pueden mostrarnos que los nuevos tipos de violencia simbólica que producen las redes sociales sirven en verdad para desviar la violencia de la rebelión, convirtiéndola en una violencia que bien podría llamarse “tóxica” porque vuelve a sí misma bajo las formas del bullying, el acoso, la difamación y la vigilancia generalizadas, dejando en un protegido segundo plano a los dueños de las plataformas encargadas de gestionar deseos y explotar micro-escaladas de rivalidad mimética. Ver al respecto: Geoff Shullenberger, *Mimesis, Violence, and Facebook: Peter Thiel's French Connection*, publicado en el blog Cyborgology.

⁹⁷ Christopher Johnson, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, pág. 154, Cambridge University Press, 1993.

problematización permanente de los límites, los márgenes y las fronteras. Pero esta problematización incansable no niega la determinación, sino que la trabaja desde adentro, en vista de una indeterminación más radical.

Más aún, en sus últimos años, Derrida ligó el concepto de *double bind* al de *autoinmunidad*, es decir, todo proceso de protección que, por protegerse, acaba por arruinarse, allí donde la inmunidad se defiende contra la propia inmunidad, reproduciendo aquello que debería desactivar. Éstos procesos ocurren a menudo, o cada vez más a menudo, tanto en la sociedad como en el inconsciente, ya que siempre que hay necesidad de protección está acompañada de perjuicios. Por consiguiente, allí donde aumentan las demandas de protección, también aumentan los riesgos de desencadenar crisis autoinmunitarias. Así, la definición de las relaciones tóxicas como “sistemas” donde los dos miembros de una pareja se vuelven adictos a hacerse daño mutuamente (al punto que en todo el mundo han proliferado los grupos de “codependientes anónimos” o de “recuperación para mujeres que aman demasiado”⁹⁸) se muestra adecuada a la figura de la autoinmunidad.

Si el *double bind* está relacionado con la producción de víctimas, lo aterrador de la autoinmunidad consiste en que la víctima y el victimario coinciden en uno mismo, en el propio *self* o *autos*, desencadenando un suicidio que no es del todo un suicidio, porque excede la intención de suicidarse. En la autoinmunidad, el *self* está afectado por una autointoxicación que ataca los mecanismos de defensa contra la intoxicación (lo que puede relacionarse con la temprana definición de la autoinmunidad como “*horror autotoxicus*”, a principios del siglo XX, por el médico Paul Ehrlich). Así sucede también con los sistemas sociales que, a fuerza de pretender inmunizarse contra los peligros exteriores, hacen que el peligro mortal empiece a venir de adentro. Pero por definición, no podemos prevenimos de la autoinmunidad, ya que recaeríamos en ella o la realimentaríamos, acelerando sus efectos autodestructivos. La responsabilidad política, social o subjetiva consiste, en cambio, en limitar sus riesgos y sus daños, pero a través de invenciones siempre singulares, ya que, para esto, no puede haber regla previa (en este sentido, los *pasos* que establece Alcohólicos Anónimos para desintoxicar al alcohólico deben tomarse solo como una guía y no como una regla inflexible, especialmente porque el primer paso es aceptar que, haga lo que haga, el alcohólico no puede ganarle a la adicción y debe rendirse).

La autoinmunidad, el *double bind* y el *phármakon* tienen en común que llaman a un retorno de lo sacrificial, toda vez que operan sacrificando algo que forma parte de un orden. Por eso, un sacrificio no equivale a un mero rechazo de lo otro, sino a un rechazo de lo otro en Uno, y puede hablarse de un sacrificio profano no motivado por razones religiosas. Pero estos tres términos también tienen en común una cierta ambigüedad no dialectizable que corre el riesgo de paralizar y requiere, por consiguiente, el acontecimiento de la decisión interruptora.⁹⁹ Esta decisión desgarrada es una responsabilidad ética que interrumpe las normas previas, abre hacia el afuera y llama a un esfuerzo de invención que no es programable, ya que sólo hay

⁹⁸ Ver al respecto: María Angélica Ospina Martínez, *De la embriaguez, el amor y otros excesos. Antropología de un proceso de patologización del sufrimiento*, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 2017.

⁹⁹ Jacques Derrida, *Canallas*, pág. 54, Editorial Trotta, 2005.

decisión digna de ese nombre cuando no se sabe bien lo que hay que hacer. La decisión, ética o política, vive más de la indeterminación que de la aplicación de unas normas pro-gramadas o pre-escritas.

Según Byung-Chul Han, hemos entrado de lleno en una sociedad mundial de la hiperactividad, la auto-explotación, la transparencia y el cansancio, donde lo negativo habría sido expulsado y solo regiría lo positivo. El yo ya no busca protegerse del otro, sino gustarle, agradarle, llamar su atención, exponiéndose a través de las redes sociales. La comunicación alcanza su velocidad máxima cuando lo mismo responde a lo mismo y aparta a lo negativo, requerido de demora, de lentitud, de complejidad y de ambigüedad. Por consiguiente, los padecimientos propios de la sociedad del rendimiento (depresión, *burnout*, trastorno límite de la personalidad, estrés) serían el producto de un exceso de positividad narcisista, a diferencia de las sociedades “inmunitarias”, donde el mal siempre venía de un otro negativo, ya sea un enemigo político estatal o el degenerando que según el racismo amenazaba al cuerpo biológico de la población. Si a una sociedad se la define por sus enfermedades prevalentes, las sociedades del rendimiento, según Han, serían sociedad *posinmunitarias*. Ya no se trataría de inocular una dosis atenuada del mal para prevenir un mal mayor, sino de eliminar al otro mediante “la dictadura de lo idéntico”.¹⁰⁰

Lo extraño del dictamen de Han es que lo *posinmunitario* no conduce a lo comunitario, sino a una pérdida de lo comunitario aún mayor que en las sociedades “inmunitarias”. De ahí que en sus escritos lo político quede completamente obliterado, a tal punto que llega a afirmar que las categorías de clase y lucha de clases han sido superadas y sólo quedan microempresarios auto-explotados compitiendo entre sí, todos igualmente víctimas y verdugos de un sistema que se autorreproduce. Las sociedades de Han están dominadas por las exigencias de la comunicación, pero estas exigencias representan lo contrario a lo común. No obstante, si es así, no es porque la comunicación haya superado al paradigma inmunitario, sino porque ha llegado a coincidir completamente con él. Han no puede verlo porque pone el foco en la auto-explotación y define a las sociedades actuales como sociedades del rendimiento, en lugar de dirigir la mirada hacia la realidad más vasta de las sociedades de control.

Es cierto que la proliferación de la *metáfora toxicológica* puede llegar a mostrar que los males hoy provienen, principalmente, de un *exceso de positividad*, como si no se admitiese la posibilidad de que lo negativo contenga lo positivo, y viceversa. Visto así, lo tóxico designaría todo lo que perturba la voluntad de pura positividad del sujeto de rendimiento así como de las fuerzas de la globalización que dislocan todas las fronteras, eliminando cualquier exterioridad de peso capaz de suscitar una reacción defensiva. De todos modos, pensamos que la lógica inmunitaria dista de haber sido barrida, especialmente porque la *metáfora toxicológica* refiere a toda clase de fantasmas de contaminación, mostrando que se está muy lejos de un mundo sin barreras, o bien, que a todo movimiento de liberalización le sigue un contramovimiento de

¹⁰⁰ Byung-Chul Han, *Topología de la violencia*, Herder, 2016.

auto-protección. En verdad, lo inmunitario se ha desligado de la esfera estatal a la que estaba unido y se ha privatizado, digitalizado, e incluso psicologizado.

Han parece pensar que en la lógica inmunitaria hay una distinción tajante entre el *self* y el extraño. Pero en la inmunización no hay un mero enfrentamiento con el otro, sino su asimilación controlada a través de membranas flexibles que fortalecen al organismo inmunizado mediante algún tipo de sacrificio. En la vacunación, la persona sacrifica un poco de su salud para prevenirse de una enfermedad; en la comunicación digital, se sacrifica el contacto físico con el otro en pos de un contacto seguro a distancia. Por eso, esta lógica siempre está amenazada por un peligro de autodestrucción donde el *self*, al protegerse, termina llevando demasiado lejos el sacrificio de sí. A pesar de que los escritos de Han giran alrededor de la implosión auto-agresiva del sujeto del rendimiento, pasan por alto la categoría de auto-inmunidad, allí donde el *self* se ataca a sí mismo confundiendo con lo extraño. Pero si el yo se explota hasta el infarto, es porque su superyó, entrenado por la psicotecnia neoliberal para mantener la “mente positiva”, lo arrastra a un proceso autoinmune. Al hacer aparecer al auto-explotado como alguien que se explota *por sí mismo*, Han no tiene en cuenta el enorme aparataje que ha hecho posible su emergencia histórica (liberalización, *coaching*, publicidad, mercados de trabajo precarizados, desprotección social, etc.). De este modo, obtura la negatividad oculta que ha hecho surgir al empresario de sí, obligado a protegerse individualmente de múltiples amenazas, es decir, de múltiples negatividades denegadas bajo la forma de puras positividades.

De hecho, Han no menciona un fenómeno presente que vuelve en su contra la argumentación basada en diagnosticar la época según sus enfermedades prevalentes. Así como en las últimas décadas han aumentado los padecimientos mentales de tipo *burnout*, en los países ricos también se han extendido las enfermedades autoinmunes, en mayor medida que las enfermedades infecciosas, más prevalentes en países pobres. Celiaquía, esclerosis múltiple, lupus, diabetes tipo 1, enfermedades reumáticas, entre otras, han aumentado velozmente en los países del norte. En cuanto a la etiología, se cree que esta oleada de autoinmunogénesis podría deberse no sólo a predisposiciones genéticas, sino, más aún, a factores como el impacto de los alimentos industrializados en la flora intestinal, el estrés y la contaminación ambiental.¹⁰¹ Incluso, una serie de hipótesis inmunológicas, la “hipótesis de la higiene” y la “hipótesis de los viejos amigos”, sostiene que, allí donde prosperan la higiene pública y los hábitos de limpieza personal, el infante se expone de manera insuficiente a ciertos microbios, debilitando la posterior capacidad de respuesta de su sistema inmune.¹⁰² Ciertos microbios, tanto como la microbiota, se relacionan entonces con el drama del *phármakon*: ponen en peligro al organismo, pero también lo protegen, regulando al sistema inmune. La misma ambivalencia acecha al higienismo: previene de las enfermedades infecciosas, pero también suscita enfermedades

¹⁰¹ Aaron Lerner, Patricia Jeremias, Torsten Matthias, *The World Incidence and Prevalence of Autoimmune Diseases is Increasing*, International Journal of Celiac Disease, Vol. 3, No. 4, 2015, págs. 151-155.

¹⁰² A raíz de estos problemas, el médico Graham Rook, creador de la “hipótesis de los viejos amigos”, recomienda crear en las ciudades espacios verdes que, en condiciones controladas, también resulten ricos en microbios. Según Rook, esto significará un nuevo tipo de “servicio público”, desconocido hasta ahora. Ver: *Can urban greenspace & biodiversity reverse increases in chronic inflammatory disorders*, conferencia de Graham Rook en el UCL Institute for Sustainable Resources, disponible en YouTube.

autoinmunes que atacan lo que no deberían atacar por desacostumbramiento a lidiar con patógenos externos. Así, tanto la contaminación ambiental como la higienización total pueden enloquecer al sistema inmune. Una existencia donde el riesgo está demasiado alejado socava la protección contra los riesgos al hacer faltar la experiencia de enfrentarlos.

Gregory Bateson llegó a hablar de la necesidad de establecer los pasos hacia una ecología de la mente. La perspectiva sistémica le permitía atravesar los ámbitos del medioambiente, la sociedad y la psique, integrándolos bajo las mismas categorías cibernéticas. Pero, ¿qué diferencia a la economía de la ecología cuando las dos designan una misma dimensión griega, es decir, el eco del *oikos* como casa, espacio doméstico y ámbito de la reproducción biológica?

A fines de los ochenta, Félix Guattari escribió una suerte de manifiesto ecológico bajo el título de *Las tres ecologías*. En el epígrafe del libro se lee una cita de Bateson: “*Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas*”. Si la *metáfora toxicológica* tiende a disfrazarse de perspectiva verde pero para poner en marcha verdaderas máquinas paranoicas orientadas a la protección sacrificial contra el riesgo de contagio, las tres ecologías de Guattari, moviéndose también transversalmente, abrirían a la producción de otros territorios existenciales. La *metáfora toxicológica* es una mala idea, pero no por ser falsa (hemos visto que el envenenamiento efectivamente crece), sino porque las soluciones que ofrece suelen ser de tipo tecnocrático. Entonces, a esta mala hierba será necesario aplicarle un pensamiento en sí ecológico que detenga su fuerza invasiva. Si una de las definiciones de lo tóxico es la de un exceso o una necesidad que no se puede saciar, la *metáfora toxicológica*, que pretende alertar contra lo tóxico, también aparece como excesiva e insaciable, siempre que *patologiza al otro en exceso*.

La ecología de la mente señala hacia un pensamiento transversal que no separa entre naturaleza y cultura.¹⁰³ Hay una recursividad entre el humano y sus entornos que las tres ecologías, reunidas bajo el nombre de *ecosofía*, deben atender simultáneamente. Pero lo que observa Guattari es que si es posible homologar los planos del medioambiente, la sociedad y la subjetividad en una ecología que es al mismo trinitaria, no es por razones biologicistas donde todo sería explicable recurriendo a modelos orgánicos, sino porque, previamente, han sido homologados por el mercado mundial capitalista. Es la economía de mercado la que ha vuelto equivalentes a los tres planos, al aplastarlos bajo la órbita del valor mercantil. El criterio económico ha llegado a primar sobre cualquier otro criterio, pero degradando el

¹⁰³ En un pasaje premonitorio de *Las tres ecologías*, texto escrito en 1989, se lee: “*De la misma manera que unas algas mutantes y monstruosas invaden la laguna de Venecia, las pantallas de televisión están saturadas de una población de imágenes y de enunciados «degenerados».* Otra especie de alga, que en este caso tiene que ver con la ecología social, consiste en esa libertad de proliferación que ha permitido que hombres como Donald Trump se apoderen de barrios enteros de New York, de Atlantic City, etc., para «renovarlos», aumentar los alquileres y expulsar al mismo tiempo a decenas de millares de familias pobres, la mayor parte de las cuales están condenadas a devenir homeless, el equivalente aquí de los peces muertos de la ecología medioambiental”. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Pre-textos, 2000.

medioambiente, el *socius* y la psique, poniéndolos constantemente al borde de catástrofes por autodestrucción. Al decir de Bateson, si volvemos loca a la naturaleza, su locura termina retornando al sistema de nuestra mente, auto-devorándola como en un *feedback* funesto. Un ser que destruye su ambiente, se destruye a sí mismo.

Aquí no se trataría de una ecología arcaizante que pregona la necesidad de retornar a estadios anteriores del desarrollo tecno-científico. Las revoluciones informáticas, robóticas, genéticas y comunicacionales son irreversibles. Deben ser aceptadas como nuevos estados de hecho y como las nuevas condiciones de posibilidad para toda praxis ecológica. De lo que se trata es de reorientar esos procesos de acuerdo a valores no regidos por el beneficio económico, sino por valores éticos, estéticos, existenciales o políticos. En esto, la contradicción entre economía y eco-logía se vuelve manifiesta. Pero la ecología, para liberarse de la economía, requiere ser pensada más allá del paradigma naturalista. A este respecto, Polanyi hizo una observación crucial, volviendo patente la relación entre liberalismo, biopolítica y bioeconomía:

“Hobbes argumentaba que la necesidad de un déspota se debía a que los hombres son como bestias. Townsend insistía en que ellos eran realmente bestias, y, precisamente por esa razón, sólo se requería un gobierno mínimo. Desde este novedoso punto de vista, una sociedad libre podría ser integrada por dos clases: los propietarios y los trabajadores. El número de los últimos estaba limitado por la cantidad de alimentos; y mientras la propiedad estuviese protegida, el hambre los impelería a trabajar. El magistrado no era necesario, pues el hambre era mejor disciplinante que éste. (...) La naturaleza biológica del hombre se presentaba como el fundamento dado de una sociedad que no era un orden político. Eso motivó que pronto los economistas contemporáneos renunciaran a los fundamentos humanistas de Adam Smith y adoptaran los de Townsend. La ley de la población de Malthus y la ley del rendimiento decreciente de la ganancia que esgrimió Ricardo hicieron de la fertilidad del hombre y del suelo los elementos integrantes del nuevo campo cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había emergido como algo diferenciado del Estado político. (...) las leyes del comercio eran las de la naturaleza y, por consiguiente, las de Dios.”¹⁰⁴

Entonces, una ecología no dominada por el paradigma biologicista de la economía sería una ecología donde lo económico, filológicamente ligado al ámbito del *oikos* y lo domestico, esté domesticado por valores no económicos. Aunque la ecología también arrastra en su interior la semántica del *oikos*, se trataría de someter la *oikonomia* a la sociedad, revirtiendo el proceso por el que se liberó de todas las constricciones comunitarias que la mantenían domesticada. Contrariamente a lo que cabría suponer, la praxis ecológica no consiste en una vuelta a la

¹⁰⁴ Karl Polanyi, *La gran transformación*, pág. 176. En términos teológico-económicos, Agamben se remonta a un escrito previo a Townsend y Malthus: el *Ensayo de economía de la naturaleza* publicado por Linneo en 1740. Basándose en la tradición económica providencial, a partir de la cual creó el sintagma *economía de la naturaleza* con un sentido taxonómico, Linneo se refiere a la sabia disposición (*dispositio*) que el creador le imprimió a su creación. También llegará a hablar de una “policía de la naturaleza” para definir el gobierno de la naturaleza y la sociedad por la economía divina. Como Polanyi, Agamben recalca que en los inicios de la teoría económica moderna había un naturalismo o un biologicismo de índole teológica, toda vez que el equilibrio de la naturaleza se relacionaba con la economía providencial. Ver: Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, pág. 487, Adriana Hidalgo, 2017.

naturaleza, sino en una desnaturalización radical de todas las categorías con las que la naturaleza ha sido dañada por la economía moderna.

La cibernética se introduce en cada rincón del mundo, en cada bolsillo, en cada habitación, derribando todas las paredes. Tiende a imposibilitar la experiencia de la soledad, suplantándola por sistemas de acompañamiento permanente de la vida cotidiana, de los que se vuelve imposible sustraerse. Con un *doble movimiento*, provoca formas exacerbadas de aislamiento ansioso mientras devasta la posibilidad de la cámara, de la recámara, del refugio o del cuarto en el que da gusto quedarse. En lugar de la cámara como cuarto protector e interioridad pacificante, hace pulular a las cámaras de vigilancia, incluso en el hogar, como puede verse en la parafernalia doméstica de la *domótica*.

Todo poder impone un ritmo: ritmos de vida, ritmos laborales, ritmos de reposo, ritmos de pensamiento o ritmos de habla. Lo que interesa siempre al poder es ritmar los géneros de vida para acoplarlos a una determinada economía del tiempo. Nada más pertinente, por lo tanto, que recuperar aquello que Roland Barthes llamó “idiorritmo”, esto es, lo contrario a una cadencia regular o general. La palabra *idiorritmo* reúne al ritmo junto al *idios* griego (lo particular, lo propio, lo no gregario). Idiorrítico es el género de vida basado en el ritmo propio, pero no en el sentido de la propiedad sobre uno mismo, como en Locke, sino en el de una relación con el cuerpo no capturada por los ritmos del poder. Por eso, hoy puede llegar a haber una actualidad productiva de la *anacoresis*, del sueño o del fantasma del retiro sobrio.

En *Cómo vivir juntos*, Barthes mostró que nunca ha existido un solo tipo de *anacoresis*. Además de comunidades monacales excluyentes que han reglamentado severamente los ritmos de vida de sus miembros, siempre en nombre de lo sagrado y de una consagración que separa a los monjes del mundo exterior, también han habido agrupamientos flexibles de algunos anacoretas que intentan vivir juntos en colonias de solitarios, no lejos los unos de los otros, pero manteniendo, cada uno, su propio ritmo de vida, como las comunidades del Monte Athos,¹⁰⁵ tan parecidas, por cierto, a *comunidades terapéuticas*. Lo que hoy da que pensar, en la época de la conectividad ansiosa, adictiva y cansadora, es justamente la posibilidad de géneros de vida del tipo que podríamos llamar “eremitismo sociable”. Ni comunitarismos de clausura excluyente, ni individualismos egoístas, inmunizados contra el rostro del otro.

El comunismo, el socialismo, las izquierdas, han pensado mucho en las relaciones comunitarias, pero han prestado poca atención al espacio de la soledad, a la *vita eremitica*, excepto negativamente, del mismo modo que la psicología ha analizado mucho la claustrofobia, pero muy poco la *claustrofilia*.¹⁰⁶ En esto, el cristianismo lleva una larga historia de ventaja, pero también ciertas manifestaciones de la contracultura y del hippismo. Quizá, las políticas de lo común hoy deban abrirse a las soledades acompañadas, a las posibilidades de un vivir juntos que no excluya la libertad de vivir solos, haciendo equilibrio entre la soledad y el encuentro, la

¹⁰⁵ Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, pág. 90.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 117.

vida contemplativa y la vida activa. En las sociedades de control, donde todos los espacios han sido invadidos por la comunicación digital, las clausuras ligeras o flexibles pueden volverse espacios de resistencia. Pueden contribuir a liberarnos de la sociedad cuando la sociedad está todo el tiempo sobre nosotros, en el totalitarismo de la comunicación. También pueden liberarnos de ese eterno intento obsesivo de discernir entre las relaciones tóxicas y las relaciones sanas, destacando otro tipo de relaciones, basadas en la combinación de proximidad y distancia, según los dictados del *idiorritmo*, que así vuelve *inoperoso* al algoritmo. Relaciones de las que se pueda entrar y salir rápida o lentamente, según se lo desee, pero libres de los constreñimientos que imponen el panóptico digital, el trazado de perfiles y el monitoreo de los otros.¹⁰⁷

No se trata de huir de la sociedad, buscando una solución individualista a los problemas del mundo, sino de recobrar el deseo de sociedad a partir del deseo de soledad. Tampoco se trata de recuperar las ideologías despreciativas del cuerpo, que buscan castigarlo, maltratarlo, rebajarlo o incluso exigirlo al máximo, como sucede con el sujeto del rendimiento, así como en las versiones más duras del eremitismo y su “atletismo de la soledad”. Si fuese así, recaeríamos en el desprecio platónico del *phármakon*, que jerarquizaba a la voz como expresión del alma eterna, por encima de la escritura, asociada con el cuerpo mortal. En cambio, se trata de volver a pensar una ética o una física de las distancias corporales, pero para rescatar al cuerpo y elaborar una *propedéutica para conducir el deseo*.¹⁰⁸ Salvedad de especial significación cuando las relaciones corporales se ven completamente mediatizadas por relaciones entre pantallas *multi-touch*, reemplazando el rozarse de los cuerpos por la manipulación táctil de los cristales líquidos, provocando una saturación de la atención que impide demorarse en la lectura atenta.

Ante la ubicuidad de las pantallas digitales, nos encontramos nuevamente con el viejo problema de la relación excluyente entre las personas y las cosas. Como ha mostrado Roberto Esposito, si hay algo que organiza la experiencia humana es esta gran división dicotómica. El sentido común, tanto como el derecho civil, indican que las personas no son cosas, y que las cosas no son personas. Sin embargo, según el concepto jurídico de *persona* forjado por el antiguo derecho romano, persona era sólo alguien que poseía esclavos, es decir, seres humanos reducidos al estatus de cosas. Esta relación de dominio dejó su marca en el concepto posterior de persona, prolongándose en el cristianismo a través de la subordinación del cuerpo por el alma, y en la filosofía moderna a través de la primacía de la razón (*res cogitans*) sobre la parte animal, corporal u objetiva (*res extensa*). Pero esta gran división ha producido siempre extraños fenómenos de cosificación de las personas y personificación de las cosas, ya que el binomio subordina la dimensión del cuerpo, el elemento que en verdad permite el tránsito entre las personas y las cosas, sin coincidir nunca con ninguno de esos dos lugares.

¹⁰⁷ Para un uso espinozista de la noción de toxicidad no puede dejar de mencionarse a Poroto, el personaje de una obra de teatro de Eduardo Pavlovsky experto en huir de las relaciones que lo intoxican. En un bello artículo sobre su personaje, Pavlovsky comenta: “Es bueno tomar conciencia de que debemos aprender a “huir” a tiempo de la toxicidad de algunas relaciones que nos producen tristeza y nos hacen perder potencia de actuar. (...) La capacidad de la gente de permanecer en situaciones “idiotas” es inconmensurable. La capacidad de la gente que no huye a tiempo de este tipo de relaciones es a veces inconcebible”. Eduardo Pavlovsky, *Poroto enseña la ciencia de la huida*, Página/12, 31/5/2007.

¹⁰⁸ Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, pág. 125.

El liberalismo ha hecho del cuerpo una propiedad de la persona individual. La biocracia nazi *despersonalizó* al ser humano, poniendo su cuerpo biológico bajo propiedad de la soberanía estatal. Si bien, con muy justificadas razones, la categoría de persona fue renovada después de la Segunda Guerra Mundial para oponerla al biologicismo nazi y fundamentar la defensa universal de los derechos humanos, el cuerpo, a través del concepto moderno de persona, vuelve a subordinarse a una instancia superior: la voluntad racional que hace titular de una personalidad jurídica descorporeizada, restableciendo el dualismo que se pretendía superar, así como la jerarquización entre distintos tipos de personas. Si el nazismo *corporizó* la persona, el liberalismo *despersonaliza* el cuerpo, sin dar con una concepción integral del humano que permita deshacer el nudo constitutivo entre el derecho, lo propio y la inmunidad.¹⁰⁹ Pero el cuerpo es la dimensión que permite entender por qué, en cada caso o en cada momento histórico, las personas se reifican y las cosas se desrealizan, a la vez que ir más allá de la fractura que el *dispositivo persona* no puede colmar, porque él mismo la produce:

*“El predominio de la razón sobre el cuerpo es paralelo al predominio de lo propio sobre lo común, de lo privado sobre lo público, del beneficio individual sobre el interés colectivo. Esto ocurre cuando el impulso a la inmunidad prevalece sobre la pasión por la comunidad. Para protegerse, los seres humanos comprimen el poder del cuerpo dentro de aparatos de control, que los vinculan a los órdenes instituidos en diferentes momentos de la historia. Pero, al hacer esto, terminan por perder el contacto con las propias fuentes de vida. La única manera de recuperarlas consiste en reabrir los horizontes de la mente a la vitalidad del cuerpo”.*¹¹⁰

Agregamos aquel aspecto menos explorado o menos reconocido de la vitalidad del cuerpo, relacionado con el *idiorritmo* y la disposición del espacio que se habita afectivamente, en un retiro que no excluye lo colectivo y que es capaz de proteger, a su vez, de los efectos destructivos de la pasión por la comunidad, es decir, los malos encuentros derivados de la reciprocidad violenta y los círculos de venganza que demandan el sacrificio de un chivo expiatorio. Significativamente, en el eremitismo sociable también puede llegar a encontrarse una vía para salvar a las cosas cuando se las reduce a mercancías, y, una vez consumidas, a

¹⁰⁹ Roberto Esposito, *Tercera persona*, pág. 135, Amorrortu, 2007.

¹¹⁰ Roberto Esposito, *Las palabras y las cosas*, pág. 111, Katz editores, 2016. Sobre esta cuestión, Giorgio Agamben ha señalado que las nuevas tecnologías de reconocimiento biométrico no reconocen personas, sino *identidades sin persona*. Las técnicas de policía no asocian la identidad al prestigio social, como en el concepto tradicional de *persona*, sino a datos puramente biológicos, desde las huellas digitales hasta el ADN. Este es el modo privilegiado en el que hoy se reduce al humano a vida desnuda y a criminal en potencia, pero también a materia prima valorizable por las tecnologías biométricas de lectura de emociones, destituyendo la preocupación milenaria por la *ética personal* como capacidad del individuo de asumir la máscara social, sin identificarse completamente con ella. Sin embargo, nos preguntamos si las actuales tecnologías de la *personalización*, en lugar de eliminar la máscara y *despersonalizar*, no producen una adherencia aún mayor de la máscara al rostro capturado por la biometría, impidiendo toda distancia entre lo que se es y lo que se muestra. En cualquier caso, para Agamben, oponerse a la reducción biométrica no significa restablecer la máscara de la persona, sino buscar *“ese rostro más allá tanto de la máscara como de la facies biométrica que todavía no logramos ver, pero cuyo presentimiento a veces nos sobresalta de improviso en nuestras andanzas y en nuestros sueños, en nuestras inconsciencias y en nuestra lucidez”*. (Giorgio Agamben, *Identidad sin persona*, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, 2011, págs. 67-78).

material de desecho. A diferencia del consumidor compulsivo, el anacoreta guarda una relación de afecto con las cosas que guarda y de las que cuida, en primer lugar con su lugar de existencia, e incluso con su espacio de trabajo, especialmente allí donde se extiende el trabajo sedentario desde el hogar. El retiro del anacoreta es un retiro amoroso o amable. Se retira del tironeo enloquecedor del *double bind*, que siempre requiere que el sujeto se someta a órdenes contrarias. Contra este perturbador sentimiento existencial, afirma la simplicidad de un estado de disponibilidad anímica que desactiva la pulsión conectiva y su exceso de exposición mercantil, tendiente a destruir el ámbito de lo secreto, lo discreto o lo no transparente.¹¹¹

La hiperproliferación de *metáforas toxicológicas* a la que asistimos en el presente indica, como en una red sintomática, que es el capitalismo planetario el que se está volviendo enteramente tóxico, auto-infectándose en una suerte de gran proceso auto-inmune, desbordado por los desperdicios que produce. Si como observa Roland Barthes, toda sociedad domestica sus excrementos y conserva celosamente sus desechos, impidiéndoles salir para integrarlos en un lugar sin peligro y así fijar los abscesos del mal (de hecho, los monjes y eremitas, en tanto vidas marginales, siempre han ocupado este excéntrico lugar, tan semejante al del paria), el paisaje contaminado de nuestros días indica que el capital tiene cada vez más dificultades para integrar sus desechos, dañando tanto los vínculos sociales como la vida en la Tierra. Siendo cada vez más difícil fijar los males en lugares específicos, éstos empiezan a proliferar enloquecedoramente, por todas partes, socavando cualquier capacidad de orientación cultural, privatizando la decisión sobre lo tóxico y lo desintoxicante.

Alrededor de la *personalización* de lo inmunitario se forma una gran industria digital basada en el acompañamiento algorítmico de la vida cotidiana, en un acompañamiento que expande, *de facto*, el espacio para la cosificación de las personas como materia prima de Silicon Valley. Pero, al fin y al cabo, ¿de qué se inmuniza el yo actual? Del horroroso espectro de la desechabilidad, que lo atormenta con volverlo superfluo y prescindible, impulsándolo a buscar seguridad en relaciones semejantes a contratos temporales de estricto cumplimiento, como si se las neutralizase por anticipado para evitar el dolor de lo imprevisto. En esta herida cauterizada se introduce hoy el capital, “recuperando” los desechos para volverlos fuente de valor informacional. Pero, como vimos, también desencadena un doble efecto donde el exceso de precauciones frente a los peligros solicita siempre más precauciones. El individuo, protegido por los sistemas siliconianos y hasta dotado por ellos de una nueva sensación de poder, acaba enredado en una trampa tejida por esos mismos sistemas, invadido por un angustiante sentimiento de pérdida de sí.

El *idiorritmo* debe comenzar por desactivar ese nudo, dando lugar al lugar. Allí donde los objetos valen poco y son desechables, el lugar propio acaba revelándose como lo más valioso, tanto como crear lugares, donar lugares otros o hacer lugar al otro. Solo desde algún lugar, e incluso desde algún nicho ecológico, es posible establecer una distancia justa, una distancia

¹¹¹ Byung-Chul Han también reivindica la figura del *idiota*, en el sentido del *idiosincrático*, aludiendo así al *idios*. *Idiota* sería aquel que se desconecta del ritmo frenético de la comunicación, se recoge en el silencio y se comunica con lo incomunicable para encontrar algo que decir. Incluso, Han llega a mencionar como modelo de *idiota* al estilista. Ver: Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, Herder, 2014.

crítica, una distancia tierna, amable o respetuosa con los demás, lejos del no-lugar comunicacional que, paradójicamente, nos aproxima demasiado, dejándonos sin espacio, hasta volvernos sobrantes. No se trata de huir definitivamente de la comunicación, donde hoy se juegan las luchas políticas más decisivas, sino de no quedar capturado en sus imágenes.

Afirmar un lugar y un ritmo propios no se hace en detrimento de la alteridad. Al contrario, y como bellamente ha escrito Emmanuel Levinas, es fundamental buscar al Otro, pero en una búsqueda no agujoneada por la necesidad o la carencia. Para buscar al Otro libremente y sin abismarse en él, el yo debe estar previamente satisfecho consigo mismo. El gozo de sí, la autosatisfacción, no es un impedimento, sino una precondition de la relación ética. El deseo del Otro exige una vida personal dichosa que se sobrepasa al relacionarse con la alteridad, no como necesidad de compañía ante una soledad que resulta demasiado insoportable, sino como lujo.¹¹² En el deseo del Otro, ya sea la amistad, el amor o el recibimiento del desvalido, el yo desea lo que no le falta, arriesga la dicha que ya encontró en sí mismo, y hace lugar para recibir y dar la palabra, única instancia capaz de orientar contra los hechizos de las imágenes y de los mitos. De este modo, el yo también se muestra capaz de sacrificar su felicidad misma, preocupado por otro ser. Este punto de partida posibilita que la relación ética se defina contra toda adicción al Otro, pero también contra toda relación con lo sagrado forjada a espaldas de los que la sostienen, siempre a golpes de violencia.

¹¹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, pág. 93.

Epílogo sobre el coronavirus

Este ensayo fue escrito a lo largo del año 2019 y finalizado a principios del 2020, poco antes de que el coronavirus comenzase su veloz propagación por el hemisferio norte y la OMS declarase el estado de pandemia global. La *coronación* del contagio parece corroborar muchas de las aproximaciones aquí realizadas, en especial la plena vigencia del paradigma inmunitario y los desafíos que entraña la interdependencia planetaria. Simultáneamente, la aparición de esta sombría pandemia anuncia transformaciones de enormes proporciones que estamos lejos de poder anticipar con claridad.

El virus, como el *munus*, nos expropia. Es una experiencia común, aunque del orden de la exposición a una enfermedad. Pero el virus también ha *expuesto* que ningún Estado puede mantenerse a salvo por su cuenta, ya que no ataca a una nación en particular, sino a la especie humana en su totalidad. El virus se propaga a través de las mismas redes de transporte por las que se realizan el comercio y el turismo internacional. La virulencia de este nuevo virus trasgrede todas las fronteras, a la vez que demanda su violento reforzamiento. En estas condiciones, las personas deben hacerse responsables no sólo de sí mismas, sino de las que las rodean, para no contagiarlas. El virus adquiere así una fuerte impronta impersonal, puesto que puede contagiar a cualquiera y cualquiera puede contagiarlo. Por un lado, pone en cuestión la propiedad sobre el propio cuerpo. Por el otro, obliga a un aislamiento individual exacerbado, que aleja de los demás. El virus también nos arroja a un *double bind* doloroso: para proteger a los otros, debemos alejarnos de ellos.

El impacto de esta pandemia puede tener dos direcciones: o bien acentúa el polo de lo inmunitario, o bien acentúa el polo de lo comunitario. Si exagera el polo de lo inmunitario, hará que lo que busquemos no sea proteger a los otros, sino protegernos, cada vez más, de ser contagiados. Una vez que la pandemia se aplaque, puede llegar a convertirse en una justificación aparentemente límpida para acentuar los miedos a intoxicarse con el otro, erosionando aún más las relaciones de confianza. Llegado ese momento, será necesario permanecer vigilantes acerca del muy probable uso de esta crisis para aumentar el control biométrico de las poblaciones a niveles sin precedentes, avasallando el derecho a la privacidad en nombre del monitoreo permanente de los cuerpos.

En cuanto al polo comunitario, el virus, de por sí, expresa una de las caras de lo común, su cara mortífera. Así como existe el bien común, existe el mal común. De hecho, los sanitarios hablan de “contagio comunitario” como fase siguiente a la fase uno, donde los infectados provienen de afuera de la comunidad. Pero a su vez, la peste produce una situación donde se manifiesta con claridad la dependencia mutua y la mutualidad comunitaria. Como el *munus*, provoca un sentimiento donde cada uno se siente endeudado con el otro, poniendo en crisis el mito liberal del sujeto emprendedor que se debe sólo a sí mismo, revalorizando el

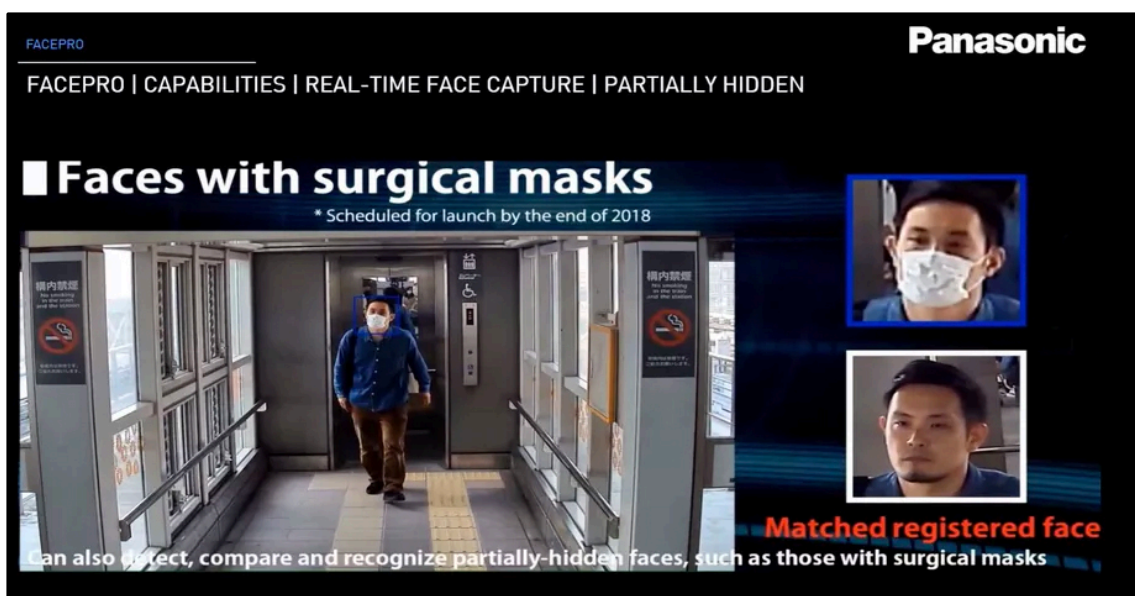
intervencionismo estatal e incluso mostrando la necesidad de socializar empresas. Pero se trata de una mutualidad paradójica, porque se alcanza mediante el aislamiento individual y la suspensión profiláctica del contacto con el otro, por lo que esta brusca revelación de lo comunitario puede fácilmente revertir en el polo inmunitario. Nuevamente en un *doble movimiento*, la cuarentena planetaria provoca un brusco descenso de la contaminación ambiental, desintoxicando el ámbito de lo común, a la vez que arroja a las personas a un nuevo tipo de autointoxicación por aislamiento, depresión e incertidumbre hacia el futuro cercano.

Con el coronavirus, el léxico de lo tóxico se ve aún más exacerbado, intensificando el vocabulario al que nos hemos aproximado a lo largo de este ensayo. Por todos lados se nos encomienda respetar los mecanismos de “distanciamiento social” como principal estrategia para prevenir el contagio. También se está produciendo una radicalización de la lógica de la cancelación, con el fin de evitar las aglomeraciones de personas (cancelación de eventos, cancelación de espectáculos, cancelación de vuelos, etc.). Lo cierto es que el virus está actuando como un catalizador que acelera muchas de las tendencias que hemos observado, exhibiendo las tendencias suicidas del capitalismo planetario y acortando los tiempos de pasaje hacia una *nueva gran transformación* donde el tablero geopolítico puede cambiar drásticamente. Medidas tomadas de manera excepcional, al calor de la crisis, pueden llegar a volverse normales, prolongando tendencias securitarias que ya estaban en marcha antes del advenimiento de la pandemia. Muy probablemente, el impacto del coronavirus acelerará la virtualización de los lazos sociales, del trabajo y de la educación a distancia, aumentando los alcances del acompañamiento algorítmico de la vida cotidiana así como de la automatización de los procesos productivos, con el fin de evitar futuras indisponibilidades de la fuerza de trabajo. Si fuese así, el crecimiento de desechos humanos por obra la inmunidad capitalista crecerá también exponencialmente, ya que lo que ha entrado en cortocircuito es la sociedad de consumo como tal.

La pandemia está trastornando el vivir juntos tanto como el vivir solos, a una velocidad inusitada. Para domesticar el virus se exige el vaciamiento del espacio público y la utilización del espacio doméstico como refugio. En la gran cuarentena, todas las personas, sin distinción, son obligadas al ostracismo físico, *sacrificando* la vida pública presente, en aras de su salvación futura. La esfera doméstica, conectada a Internet, recibe señales del mundo exterior y se vuelve un dispositivo de comunicación y entretenimiento para sobrellevar el aislamiento. Repentinamente, la problemática de cómo sobrellevar una vida ascética, recuperada por Roland Barthes del eremitismo cristiano, cobra una sorprendente actualidad, alterando los ritmos de vida según el ritmo del contagio viral. Pero este confinamiento solitario, no querido y obligado, en lugar de contribuir a la defensa del *idiorritmo*, puede llegar a producir hartazgo, depresión y ansiedad, potenciando el deseo de evasión de uno mismo y de las personas con las que se está obligado a hacer la cuarentena.

El “distanciamiento social” es una *justa distancia* desde el punto de vista epidemiológico, pero padecida como injusta desde el punto de vista afectivo, e incluso insostenible por demasiado tiempo, ya que impide trabajar y consumir a millones de personas. Sin embargo, el COVID-19 no es un virus especialmente letal. Sucede que, a diferencia de la gripe común,

ataca con especial virulencia a personas con alto riesgo de complicaciones. Considerando que en la mayoría de la población produce una infección benigna, algunos epidemiólogos se han opuesto a la cuarentena masiva, proponiendo una estrategia que facilite la circulación del virus para generar inmunidad de grupo, realización de tests masivos y aislamiento solo de las poblaciones de riesgo, evitando paralizar la economía y, por lo tanto, la multiplicación de las desgracias. De hecho, en Corea del Sur, donde, hasta ahora, mejor se pudo refrenar el virus, no se llevaron a cabo cuarentenas masivas obligatorias, sino tests generalizados que posibilitaron el confinamiento selectivo solo de los que daban positivo así como de las personas con las que habían estado en contacto, milimétricamente localizadas, como en China, mediante la combinación de epidemiología y vigilancia cibernética.



Mientras que en el año 2019 el gobierno de Hong Kong intentó prohibir el uso de máscaras faciales en las asambleas públicas para identificar a los manifestantes, con el coronavirus se ha instado a toda la población a usar barbijo. El imperativo de usar máscaras sanitarias ahora entra en contradicción con las tecnologías de reconocimiento facial, con lo que se ha disparado una carrera para desarrollar tecnologías que funcionan tanto si las personas usan máscaras como si no. En la imagen se muestra una captura de pantalla de un video de Panasonic que promociona su producto FacePro, el cual demuestra que puede identificar a las personas con barbijo.

Fuente: Vox.com

El problema con la estrategia de la inmunidad de grupo es que ningún país occidental estaba en condiciones de aplicarla, ya que el virus, a pesar de haberse anunciado, arribó inesperadamente. Mientras China llevaba a cabo la mayor cuarentena de la historia universal, Occidente la observaba como una curiosidad lejana. Solo cuando el virus arrasó con el norte de Italia sonaron las alarmas occidentales, especialmente a través del derrumbe de los mercados de valores. Pero ya era demasiado tarde para planificar una estrategia de contención “quirúrgica”. Los ancianos y las personas jóvenes con complicaciones preexistentes comenzaron a enfermarse a gran velocidad, saturando las unidades de terapia intensiva. Por eso, lo que en verdad ha revelado esta pandemia es la postración de la salud pública occidental, privatizada, desregulada

y desmantelada durante más de treinta años de políticas de la austeridad. En países con tecnología biomédica altamente sofisticada, ha sido necesario recurrir a medidas medievales aparentemente superadas como único paliativo frente al desastre, desatando un proceso autoinmunitario incalculable, ya que, para protegerse, el sistema se arruina económicamente. Entonces, los problemas causados por esta nueva mutación del coronavirus, lejos de poder situarse solamente en el plano de lo biológico, engloban los planos de lo sanitario, lo social y lo económico. La crisis es eminentemente biopolítica.

En este desorden, provisoriamente ordenado por medio del confinamiento de buena parte de la humanidad, se ha desatado una carrera farmacéutica por dar con la vacuna del virus, así como de tratamientos que permitan acortar los tiempos de la infección y disminuir la presión sobre los sistemas hospitalarios. Mientras el *phármakon* como antídoto aún no aparece, se asiste a la proliferación espectral de todo tipo de *phármakos* o chivos expiatorios: los estadounidenses acusan a los chinos de haber sembrado el virus, los chinos responden acusando a los estadounidenses de lo mismo, los vecinos confinados en las urbes apestadas se vuelven vigilantes del prójimo, y las policías se ensañan con aquellos que violan la cuarentena porque viven aún más hacinados que antes. Cualquiera puede infectar y cualquiera puede ser demorado, en un estado de excepción a la vez político y sanitario.

Pero aun cuando aparezca la vacuna o el medicamento eficaz, quizá estemos ante una inflexión en la historia de la biopolítica, cada vez más aunada con la cibernética en la detección y aislamiento de lo tóxico. En el incierto y nuevo mundo que nos aguarda al salir de la cuarentena solo podemos estar seguros de que la metáfora toxicológica no hará sino seguir desplazándose, viralmente, de ámbito en ámbito, entreverándose con metáforas nuevas y con metáforas antiguas, como la metáfora de la guerra contra un enemigo invisible, propalada por estos días sin descanso.

Como hemos visto, no podemos prevenirnos de la autoinmunidad, ya que recaeríamos en ella, acelerando sus efectos autodestructivos. La decisión de llevar a cabo la cuarentena autoinmunitaria ha sido el mal menor. Peor hubiese sido intentar prevenir la cuarentena cuando ya era demasiado tarde para hacer otra cosa. De hecho, en Inglaterra, el gobierno barajó la posibilidad de prevenirse de la prevención, dejando que toda la población se enferme para generar inmunidad de grupo, pero sin suficiente tiempo para aislar y proteger adecuadamente a las poblaciones de riesgo. Tal estrategia supuso una actualización tentativa del darwinismo eugenésico, como no se veía desde los tiempos del nazismo.

Queda hacer todo lo posible por limitar los daños de la gran cuarentena, pero, más aún, hacer el esfuerzo de invenciones políticas que permitan sortear las muchas trampas que ahora se multiplican en el horizonte. Para este esfuerzo de invención no hay regla previa, menos aún frente a un acontecimiento inaudito como el que estamos atravesando o en el que hemos quedado atrapados, y donde ya no se sabe bien lo que hay que hacer.

Ciudad de Buenos Aires, marzo 2020

BIBLIOGRAFÍA

Aaron Lerner, Patricia Jeremias, Torsten Matthias, *The World Incidence and Prevalence of Autoimmune Diseases is Increasing*, International Journal of Celiac Disease, Vol. 3, No. 4, 2015, págs. 151-155.

Adina Nerghes, Iina Hellsten & Peter Groenewegen, *A Toxic Crisis: Metaphorizing the Financial Crisis*, International Journal of Communication, Vol. 9 (2015).

Alena Fedorova, *Toxic Labour Relations: A Narrative Case Study*, 2018, Future Academy.

Alexandra Kohan, "El amor *phármakon*", entrevista en La Diaria, 7/6/2019.

Ariel Fazio, *El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política*, e-book, 2006.

Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, 2018.

Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, Herder, 2014

Byung-Chul Han, *Topología de la violencia*, Herder, 2016.

Christopher Johnson, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, 1993.

Desiderio Parrilla Martínez, *René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto*, Revista de Filosofía Vol. 40 Núm. 2 (2015): 109-126.

E.P. Thompson, *Tradicición, revuelta y consciencia de clase*, Editorial Crítica, 1984.

Eduardo Pavlovsky, *Poroto enseña la ciencia de la huida*, Página/12, 31/5/2007.

Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Editora Nacional de Madrid, 2002.

Éric Sadin, *La silicolonización del mundo*, Caja negra, 2017.

Esther Leslie, *Liquid Crystals. The Science and Art of a Fluid Form*, Reaktion Books, 2017.

Esther Leslie, *Synthetic Worlds*, Reaktion Books, 2005.

Esther Leslie, *Turbid Media and the Intelligence of Liquid Crystals*, conferencia en el AI Symposium, disponible en YouTube.

Evgeny Morozov, *Digital Socialism? The Calculation Debate in the Age of Big Data*, New Left Review, N° 116.

Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Pre-textos, 2000.

Geoff Shullenberger, *Mimesis, Violence, and Facebook: Peter Thiel's French Connection*, publicado en el blog Cyborgology.

Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo, 2017.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Adriana Hidalgo, 2017.

Giorgio Agamben, *Identidad sin persona*, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, 2011.

Graham Rook, *Can urban greenspace & biodiversity reverse increases in chronic inflammatory disorders*, conferencia en el UCL Institute for Sustainable Resources, disponible en YouTube.

Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ediciones Carlos Lohlé, 1976.

Jacques Derrida, *Canallas*, Editorial Trotta, 2005.

Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Y mañana qué*, FCE, 2014.

Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*, en *La diseminación*, Espiral, 1997.

Jacques Derrida, *Violencia y metafísica*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989. Edición digital de Derrida en castellano.

John Gerard Ruggie, *International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order*, International Organization, Vol. 36, Nro. 2 (primavera de 1982), 379-415.

John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza editorial, 2014.

Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, Emecé Editores, 2005.

Jürgen Neyer, *Polanyi and the Next Great Transformation. The What and Why of a European Digital Society*, publicación de la Universidad Europea Viadrina.

Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, Siglo XXI España, 2017.

Karl Polany, *La gran transformación*, pág. 118, FCE, 2017.

Leonard Lawlor, *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, 2007.

María Angélica Ospina Martínez, *De la embriaguez, el amor y otros excesos. Antropología de un proceso de patologización del sufrimiento*, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 2017.

Maurizio Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, pág. 27, Marbot ediciones, 2008.

Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire, Twenty Years On*, New Left Review, N° 120.

Paula Valderrama Saud, *Crisis del modelo neoliberal, hacia una planificación regional. Un aporte polanyiano*, Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 48, Quito, enero 2014, pp. 139-153.

Peter Sloterdijk, *Patria y civilización*, revista Observaciones filosóficas, 2007.

René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 2006.

Rita Segato, "Hay que demostrar a los hombres que expresar la potencia a través de la violencia es una señal de debilidad", entrevista a El salto, 26/10/2019.

Roberto Esposito, *Bíos*, Amorrortu, 2005

Roberto Esposito, *Communitas*, Amorrortu, 2005.

Roberto Esposito, *Immunitas*, Amorrortu, 2005.

Roberto Esposito, *Las personas y las cosas*, Katz editores, 2016.

Roberto Esposito, *Tercera persona*, Amorrortu, 2007.

Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, Siglo XXI, 2003.

Rolando Astarita, *Sobre los orígenes de la crisis financiera*, en rolandoastarita.blog, 30/5/2012.

Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, PublicAffairs, 2019.

Stéphane Vinolo, *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia*, Universitas Philosophica 55, año 27: 17-39.

Susan Strasser, *Never gonna give you up: how plastic seduced America*, The Guardian, 21/6/2019.

Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, 2005.