

Del animal racional al cyborg. Para una comunidad política de lo disponible.

Hernán Candiloro

“[...] basta contemplar esta nuestra vida misma en su completo desencadenamiento y en su implacable disciplina, con sus zonas humeantes e incandescentes, con la física y la metafísica de su tráfico, con sus motores, sus aeroplanos, sus ciudades donde viven millones de personas, basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que *no* esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a ese proceso frenético” [la cursiva es de Jünger].

Ernst Jünger¹.

ENTRAR PARA SALIR O LA FUGA HACIA ADELANTE.

La cita de Jünger pareciera constatar la consumación de un tránsito. Nosotros, antiguamente sujetos, antiguamente soberanos, estamos ahora “adscritos *en lo más hondo*” a la física y la metafísica del funcionamiento técnico o, para decirlo en la terminología de Heidegger, a la *Ge-stell*. Nos hemos vuelto, nosotros también, materia prima de una maquinaria que recubre y fagocita la totalidad de lo existente, funcionarios y lugartenientes de la técnica y al mismo tiempo curso disponible de un nuevo soberano.

Pero no se trata ya de la simple alienación, como si tras este *qué* que hemos sido reducidos en la época de la técnica pudiéramos reencontrar el *quién* perdido. Ante todo porque este tránsito al *qué* es inexorable y no deja ya lugar a la posibilidad de ninguna des-alienación. No es posible, ni -como veremos- deseable revertir ese proceso. El *qué* y el *quién* coinciden. Este último se ha vuelto apenas una figura [*Gestalt*] delineada en aquella la que Jünger llamará “trabajador”. Dicha figura ya no constituye un sujeto en el sentido moderno, ni individual ni tampoco una clase, sino que se caracteriza por su “confianza en la materia”: “La figura del trabajador no tiene su correspondencia en ninguna clase, en ningún estamento, en ninguna fe, a no ser en la fe en la materia, fe que, ciertamente, es más bien un saber o una segura confianza”².

La figura del trabajador rompe así con la distinción tradicional entre un *quién* y un *qué*, entre un sujeto y un objeto, en la que el primero de los términos es capaz de apoderarse, someter y dominar al segundo. De la metafísica de la subjetividad ha surgido a una nueva metafísica, la del

1 “La movilización total”, en: *Sobre el dolor*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 1995, p. 101.

2 Jünger, E., *El Trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 311.

funcionamiento técnico, que sustrae al hombre del lugar del *fundamentum inconsussum* para juzgarlo y evaluarlo con el mismo criterio que el resto de los entes, a saber: de acuerdo a su capacidad para ponerse a trabajar y producir. El criterio ordenador de lo existente ya no es entonces la posibilidad de ser representado por un sujeto, sino ahora la capacidad de ser movilizado por la técnica y puesto a disposición para el aprovechamiento de sus energías. La metafísica del funcionamiento técnico se corresponde, pues, con la comprensión del ente en tanto que recurso a ser explotado. Ante el poderío de la técnica todo lo existente, incluido el hombre, vale en tanto que átomo y es evaluado de acuerdo a su capacidad de liberar energía. Esta metafísica del aprovechamiento de la energía tiene en su centro, como es evidente, a la bomba atómica.

Todavía en la metafísica de la subjetividad lo más valioso era la dominación y, por tanto, lo que había que alcanzar era el lugar del sujeto agente entendido como el fundamento de la soberanía. El sujeto que podía elegir e imponer su ley, cuya forma más extrema se situaba en la posibilidad de decidir entre la vida y la muerte o, como dice Foucault, en "el viejo derecho de *hacer morir y dejar vivir*"³. La desalienación consistía entonces en el pasaje que iba desde el *qué* en el que el sujeto se encontraba primariamente perdido de sí, al *quién* en el que recuperaba su capacidad de actuar libremente sobre el mundo, imponiéndole su norma y su medida. Así pues, la metafísica de la subjetividad buscaba la realización del *quién* en la salida del *qué*, esto es, en la configuración del hombre como subjetividad capaz de apropiarse de la materia para darle su forma, una forma humana.

Pero esta estrategia se revela hoy, tras la muerte del sujeto moderno, como una quimera. El lugar del sujeto ha sido ocupado por la tecnociencia, mientras que nosotros mismos hemos sido adscritos a la materialidad de lo disponible. O peor aún, la estrategia de la subjetividad se muestra hoy como una trampa que intenta hacer de nosotros "emprendedores" -o, si se quiere, "monotributistas"-, esto es, una subjetividad que es su propia materia prima y entonces se canibaliza a sí misma⁴. No es posible ya el pasaje del *qué* al *quién* en el marco del funcionamiento técnico, al menos no un pasaje radical, que pretenda que podemos sustraernos completamente del horizonte de los recursos explotables.

Pero si por una parte ese pasaje no es posible, por otra parte tampoco es deseable. El intento de recuperar la subjetividad del hombre, alienada tras el trato con la materia, apenas corría los límites entre el *quién* y el *qué*, pero lo dejaba intacto en su efectividad explotadora. El virtual recobramiento

3 Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires: Siglo XXI, 1977, p. 167 [la cursiva es de Foucault].

4 Cf. Han, B.-Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. A. Bergés, Barcelona: Herder, 2014, *passim*.

de la subjetividad del hombre, su añorada sustracción del horizonte del qué, no hacía sino trasladarlo desde el ámbito del recurso explotable hacia el del sujeto explotador. La metafísica de la subjetividad -todavía presupuesta en el marxismo- es, pues, la metafísica de la subjetividad explotadora del objeto, con independencia de qué sea lo que se ponga de cada lado de la línea divisoria. Así pues, la imposible desalienación le proponía al hombre pasar al otro lado del límite para dejar de ser víctima y convertirse en victimario, pero dejando sin tocar la metafísica subyacente al trazado de esa línea, que separa a un quién sagrado de un qué completamente instrumentalizable y profanable.

La metafísica de ese límite separa al verdugo de su víctima, al explotador del explotado y plantea la posibilidad de un salto liberador que nos sustraiga del lado del paciente para ponernos en el lugar del sujeto agente. Se trata, pues, de una metafísica sacrificial en la que yace el fundamento de la explotación, pero también de la revolución. En efecto, si la estrategia marxista frente a la alienación consistía en la recuperación de un sujeto -el proletariado- que lograba reconocerse como clase tras el producto de su trabajo, dicho pasaje del qué al quién era la condición de la revolución. Y a la inversa, desde esta perspectiva el tránsito del quién al qué constatado por Jünger pareciera condenarnos a la resignación más absoluta, obturando toda posibilidad de agencia, de transformación y de revolución. Sin embargo, todavía anclada en la metafísica de la subjetividad pero ya desprovista de sujeto en la época de la tecnociencia, la revolución se ha vuelto, por tanto, imposible⁵. O sólo puede ser una "revolución tecnocientífica", en la que el hombre persiste en el lugar del qué y del objeto. Así pues, el límite entre el quién y el qué aún persiste, sólo que ahora nos encuentra inexorablemente *de este lado de la explotación*, ya aparentemente sin la *ilusión* de algún día dejar de pagar tributo y volvernos propietarios.

Puesto que no hay un "yo puro" e incontaminado que pudiera ser rastreado detrás de la actitud natural cotidiana -como plantea Husserl-, no es posible salirse de la alienación. Por el contrario, el "yo puro" activo y autónomo que, detrás de su coyuntural reducción a un qué, sería el fundamento de la acción libre y también de la propiedad, es él mismo y el resultado y la consecuencia de la alienación. Ese "yo puro" no ha tenido ni puede tener nunca lugar. Su imposibilidad es esencialmente fenomenológica: un sujeto tal, absolutamente puro en su mismidad, *no puede*-por definición- *aparecer*, puesto que aparecer es siempre aparecer a un otro y aparecer en un qué. El imperativo de su realización -capitalista pero también marxista e incluso psicoanalítico y fenomenológico en el sentido husserliano- sólo puede conducirnos a la permanente

5 Cf. Han, B.-Ch. (2014, 3 de octubre), "¿Por qué hoy no es posible la revolución?". Revisado el 22-9-2017. URL: https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html

insatisfacción. Sin embargo, si bien no podemos salirnos de nuestra alienación en el *qué*, también es verdad que tampoco hay tal alienación o, lo que es lo mismo, que esa alienación somos nosotros mismos. Sólo queda, pues, la "actitud natural". No hay ninguna salida a la interioridad de ninguna conciencia. Como sostiene Heidegger respecto del Dasein, la propiedad [*Eigentlichkeit*] del quién no es un estado separado de la impropiedad [*Uneigentlichkeit*] sino sólo su modalización. La propiedad es un modo de la impropiedad, es decir que sólo se puede ser un quién siendo, propiamente, un qué. Frente a la propiedad del sujeto moderno, incontaminada de toda alteridad y por ende capaz de ser delimitada con claridad y distinción, la propiedad del Dasein consiste en la apertura y el éxtasis, en la exposición contaminante y la responsabilidad por la impropiedad misma, aunque por motivos de tiempo no podamos aquí detenernos en esta cuestión⁶.

Así como no es posible "salirse" sin más del "uno" [*das Man*] que rige nuestra comprensión cotidiana -justamente porque solamente podemos salirnos del uno a la manera en la que uno se sale de él⁷-, tampoco es posible meramente sustraerse a la alienación. La alienación es, por tanto, una forma constitutiva del quién, que sólo puede salirse de aquella mediante una forma -el sujeto- que ya es un producto de la alienación misma. Para tenernos mejor sujetos, por momentos la alienación nos hace creer sujetos, dándonos pequeños espacios de libertad burguesa, pequeños recreos puestos también en beneficio del trabajo.

El espacio de trabajo es ilimitado, de igual manera que la jornada de trabajo abarca veinticuatro horas. Lo contrario del trabajo no es acaso el descanso o el ocio; no hay, desde este ángulo de visión, ninguna situación que no sea concebida como trabajo. Como ejemplo práctico de esto cabe mencionar el modo en que hoy se entregan los seres humanos a sus esparcimientos. Estos esparcimientos, o bien exhiben, como ocurre en el deporte, un patentísimo carácter de trabajo, o bien representan dentro del trabajo un contrapeso coloreado de juego, como ocurre en las diversiones, en las festividades técnicas, en las estancias en el campo, pero de ninguna manera representan lo contrario del trabajo.⁸

No hay, pues, un afuera del trabajo. Como principio rector del ente, aquél asume en nuestra época un carácter total. Este carácter total del trabajo recae sobre nosotros poniéndonos en el lugar de la materia prima que debe rendir -lo que Heidegger denomina "animal trabajador"⁹- y nos mantiene

6 Para ello referimos al análisis de Raffoul, F., *À chaque fois mien: Heidegger et la question du sujet*, Galilée: París, 2004, passim, especialmente pp. 200 y ss.

7 Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México: FCE, 1993, p. 143: "Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del «montón» como *se* apartan de él; encontramos «sublevante» lo que *se* encuentra sublevante".

8 Jünger, E., *El Trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 91. Cf. también pp. 318 y 320.

9 Cf. Heidegger, M., "Superación de la metafísica", en: *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona: Odós, 1994, pp. 64-65.

constantemente "alienados" respecto del sujeto de ese mandato. Y esto porque, bajo las coordenadas impuestas por la *Gestell*, el lugar de la soberanía antaño ocupado por la figura fantasmática del sujeto ha sido ahora ocupado por la técnica. Ésta ocupa hoy el lugar del *quién*, mientras que nosotros nos encontramos del lado del *qué* explotable y sólo participamos de esa soberanía en la medida en que accedemos a la técnica.

Como podemos ver, el problema no se encuentra tanto en la forma coyuntural que adopte el *quién*, como en el hecho de que sitúe el principio de la acción en un ámbito independiente del *qué*, para luego recaer violentamente sobre éste dominándolo y explotándolo. No se trata entonces de luchar contra el *quién* intentando ocupar su lugar, sino que es menester reapropiar al *quién* desde el *qué*, mantenerlo contaminado, adaptarlo a nuestra forma y nuestras necesidades para utilizarlo en nuestro beneficio, esto es, en beneficio de la materialidad disponible. Para ello es menester ante todo cesar en la afirmación del sujeto burgués propietario, para comenzar a reconocernos como la materia prima que somos: átomos puestos a trabajar en zonas calientes y humeantes, materia viviente puesta a rendir. Sólo así podremos ahondar en los fundamentos de esa línea divisoria, la metafísica sacrificial, sobre la que se sostiene la explotación en cuanto tal.

¿QUIÉN ES QUÉ?

Lo imposible no es entonces tanto la revolución, como la realización de *su* sujeto. Así pues, una vez que la revolución ha caído como ilusión, se hace patente que la pregunta por lo que viene después no puede sino tener que ser abordada de manera conjunta con la pregunta por *quién* viene después del sujeto, y si *ese* o *eso* que viene después puede todavía ser llamado, o responde al nombre *quién*¹⁰. Y, sobre todo, ¿hay alguien que venga "después" del *quién*, como si una línea separara con nitidez un antes de un después? ¿O acaso esa línea es más bien -como sugiere Derrida, pero también Heidegger en su discusión con Jünger acerca de la línea- un tránsito¹¹? No se trataría entonces de pasar de una figura, definida con claridad y distinción, a otra que, con la misma claridad y distinción aunque posiblemente con otro contenido, vendría posteriormente. No se trata pues, de sustituir al sujeto, reemplazarlo con un suplente, sino de poner en cuestión su lugar, el lugar del *quién* entendido en su pretendida pureza conceptual descontaminada del *qué*. Lo que viene después del sujeto viene también después de la metafísica y, lejos de reemplazarlo por otra figura equivalente, plantea su diseminación. El después revela, en suma, al *quién* en tanto que *tránsito* al *qué*, en el que

10 Cf. Derrida, J., "«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet", en: *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989, «Après le sujet qui vient», *passim*.

11 Cf. Heidegger, M. y Jünger, E., *Acerca del nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo, Barcelona: Paidós, 1994, *passim*.

es menester retenerse para evitar un pasaje a una nueva figura de la pureza ontológica¹².

¿Quién es, entonces, este *qué*? ¿Cuál es la figura que adopta la materia prima que somos, cuál su contorno y su alcance? Jünger sostiene que el principio para la determinación de este quién es su capacidad de ser puesto a trabajar, principio que en el contexto de *El trabajador* es denominado "carácter total de trabajo" pero que ya anteriormente había caracterizado como "movilización total" del ente. Ambas expresiones apuntan al hecho de que todo lo existente sea valorado, jerarquizado y organizado de acuerdo a su capacidad de ser puesto a trabajar. El carácter total del trabajo revela el principio que determina al ente en su totalidad, o lo que es lo mismo, la interpretación del ser en la época tecnocientífica. Pero esta configuración del mundo a través del trabajo delimita también los contornos de una nueva figura del hombre que, como trabajador [*Arbeiter*], es comprendido ahora como aquel que logra desenvolverse satisfactoriamente en este mundo organizado técnicamente¹³. El trabajador es el que tiene acceso al mundo de la técnica y a través de él logra reapropiarla en beneficio de lo existente para de ese modo sabotear su imposición unilateral sobre la vida. Pero esa reapropiación debe comenzar por dejar atrás la comprensión burguesa de libertad propia de la metafísica de la subjetividad y de la que todavía el marxismo hacía depender la revolución, para pasar a una libertad de tipo destinal en la que el quién no busca ya salir de la alienación, sino que, por el contrario, intenta reencontrarse en su trato con la técnica misma. El trabajador debe reconocerse como tránsito entre el quién y el qué, es decir, como lo que Jünger llama "construcción orgánica".

De una construcción orgánica no se forma parte por una decisión de la voluntad individual -es decir, por el ejercicio de un acto de libertad burguesa-, sino por un entretrejimiento objetivo que viene determinado por el carácter especial de trabajo. Y así, para elegir un ejemplo baladí, tan fácil resulta ingresar en un partido político o salirse de él como difícil es salirse de especies de asociación a las que se pertenece por el mero hecho de estar abonado, por ejemplo, a la corriente eléctrica¹⁴.

La reapropiación de la técnica parte entonces de la constatación primigenia de que forma parte de nosotros y de que no podemos salirnos de ella mediante nuestra simple voluntad. Y dicha constatación debe comenzar por proponer la comunidad de intereses que vincula a lo disponible, para de ese modo asumir una nueva y peculiar "conciencia de clase" que va desde la cantera de la que se extrae el mineral, hasta la batería del celular; desde el pollo que es engordado

12 Sobre el retenerse cf. Cacciari, M., "Dialogue sur le Terme. Jünger et Heidegger", en: *Drân: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, tr. fr. de M. Valensi, Combas: L'eclat, 1992, pp. 21-36.

13 "El Trabajador es el portador de un tipo humano nuevo, mientras que el trabajo es un modo nuevo de vivir que tiene por objeto la superficie entera de la Tierra". Jünger, E., *El Trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 89.

14 Jünger, E., *El Trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 116.

intensivamente en una granja hasta el trabajador que trabaja en esa misma granja y que, acompañándolo con vegetales agrotóxicos, se lo come a la noche en su casa después de una larga jornada. Esta es, pues, la nueva comunidad del trabajo, éstos los nuevos trabajadores: la cantera, el mineral, el transportista, el pollo, los vegetales, el trabajador.

Vistos desde la *Gestell* todos son entes puestos a trabajar y de todos se extrae la misma energía: la que hace posible y permite incrementar la vida, pero que simultáneamente, y por mor de ella, la pone a rendir y la sacrifica constantemente. Todos ellos tienen en común ser objetos de la misma explotación y hay mucha más comunidad entre ellos que con la multinacional que los explota en nombre de la productividad y el rendimiento, es decir, de la *Gestell*. Todos son objetos de rendimiento, de los que se busca extraer la mayor cantidad posible de energía y a los que simultáneamente se reproduce para mantener el funcionamiento equilibrado de la máquina. Es menester entonces reapropiar esa energía en beneficio de la vida, y no ya para el funcionamiento de la máquina. Para ello es necesario en primer lugar que el hombre se quite el traje del sujeto, para reconocerse como "recurso humano" y de ese modo se solidarice con el resto de lo disponible en una comunidad política enfrentada a los biopoderes que provienen de la tecnociencia.

Se trata, pues, de una comunidad de lo disponible, una comunidad de lo que está servido a la mesa de la explotación maquínica -lo que Heidegger llama la *Machenschaft*-, pero que, no obstante, presenta todavía profundas dificultades para asumirse como tal. Una comunidad que atraviesa al ente en su totalidad a partir de su común determinación por el trabajo y que, claro está, trasciende y perfora los límites de cualquier tipo de subjetividad. La comunidad no es, por tanto, un atributo peculiar del sujeto que, más bien al contrario, se caracteriza por su permanente intento de diferenciación y su reticencia a asumirse en tanto que materialidad disponible. La comunidad de lo disponible, que involucra por supuesto al hombre, reinserta a este último en la totalidad de lo ente, a la vez que -en línea con lo planteado por Jean-Luc Nancy- hace del "con" la condición originaria de todo lo que existe¹⁵.

Pero en tanto que polémica, la comunidad del qué es también una comunidad política. Una comunidad que se encuentra enfrentada a un biopoder que interrumpe los flujos de ese reconocimiento, haciéndole creer al hombre que se encuentra del lado del sujeto, al tiempo que lo sitúa permanentemente del lado de los recursos. Ese biopoder asume hoy la forma de la tecnociencia, y en el caso del hombre especialmente de las neurociencias, que lo reinscriben permanentemente -a él, sus sentimientos, pensamientos, emociones e intenciones, a su inconciente e

15 Cf. Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Madrid: Arena, 2006, passim.

incluso a su libertad- en el orden de la materia prima plenamente calculable. Las neurociencias *tocan el nervio* que hace del hombre un objeto disponible y plenamente manipulable, pero, como es obvio, no a manos del neurocientífico, que debe aquí ser equiparado con la figura del emprendedor: aquel que explotando a los demás, se explota en realidad a sí mismo en beneficio de la máquina, de la *Gestell*.

En el seno de esa comunidad de lo disponible el hombre pierde el traje de sujeto para tomar el del trabajador. Esta nueva figura brota de la apropiación de los medios técnicos que buscan controlarlo, dando lugar a un tipo que se asemeja al del *cyborg*, esto es: "[...] una vida que se siente fundida con sus medios con esa misma seguridad ingenua con que el animal se sirve de sus órganos"¹⁶. Este nuevo tipo reúne en una misma figura al quién y al qué, al sujeto con el objeto, pero lo hace de un modo inverso al del emprendedor. Aquí la racionalidad ya no canibaliza la animalidad sino que, por el contrario, ha sido reapropiada por ésta en su propio beneficio. El animal hace de la racionalidad, y en particular de la forma extrema de ésta, la técnica, un órgano de su cuerpo. La lógica sacrificial se revierte. El biopoder es reapropiado por la vida.

Puesto en los términos de Esposito, el biopoder saboteado se vuelve biopolítica afirmativa: "Mientras que la primera, la tanatopolítica se practica sobre la vida, tal como ha sido practicada por el nazismo pero no sólo por él; la segunda, la biopolítica afirmativa, debe ser pensada como *una política de la vida misma*"¹⁷. También Foucault cifra la resistencia en esta reversión o sabotaje a través de la cual la vida se apropia de los medios que pretendían controlarla para transformar el biopoder en biopolítica:

[...] lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. [...] tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y *vuelta contra el sistema que pretendía controlarla*. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El «derecho» a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades [...]"¹⁸.

¿Pero acaso esta contaminación del quién con el qué, y en el caso de Jünger particularmente con la

16 Jünger, E., *El Trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 217. O como sostiene Donna Haraway: "Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción". Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid: Cátedra, 1995, p. 253.

17 [la cursiva es mía] Esposito, R. y Goldenberg, M., "Violento estado de excepción", en *Revista Eñe* [en línea], 9 de noviembre de 2011, disponible en URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html .

18 Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid: Siglo XXI, 1998, pp. 175-176 [la cursiva es mía. HJC].

técnica, basta para ponerle fin a la explotación o, por el contrario, es la propia técnica la que presupone y se sostiene ella misma sobre la explotación de los recursos naturales? ¿Es la técnica la condición de posibilidad de la explotación o, a la inversa, es la explotación la que hace posible la técnica? La relación entre técnica y explotación pareciera, pues, ser de condicionamiento recíproco y retroalimentación sin solución de continuidad. La técnica se presenta ya *sucia* de antemano. No es entonces posible ni suficiente una “técnica limpia”, no contaminante o respetuosa del medio ambiente, para poner fin a la explotación de los recursos -insistimos: entre los que nos encontramos nosotros mismos-¹⁹. Para reapropiar la técnica a los intereses de la vida y, por tanto, para desapropiar la vida de los intereses de la productividad constante, es menester ante todo intentar desmontar este "carácter total del trabajo", esto es, el principio ontológico fundamental de nuestra época en torno al cual gira el círculo entre técnica y explotación. Para ello es menester, ante todo, una nueva conciencia de clase que parta de esta comunidad de lo disponible situada en el tránsito del quién al qué.

19 Como sostiene Žižek: "[...] hay que rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna (desde el cristianismo hasta el pensamiento oriental); hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no son sólo ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aún más al mal que pretenden combatir. Un ejemplo excelente es el de la crisis ecológica: en cuanto la reducimos a las perturbaciones provocadas por nuestra explotación tecnológica excesiva de la naturaleza, implícitamente suponemos que la solución consiste en apelar una vez más a innovaciones tecnológicas, a una nueva tecnología “verde”, más eficiente y global en su control de los procesos naturales y los recursos humanos... Toda preocupación y todo proyecto ecológicos concretos tendientes a cambiar la tecnología para mejorar el estado de nuestro ambiente natural quedan entonces devaluados por basarse a su vez en la fuente del problema”. Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. J. Piatigorsky, Bs. As.: Paidós, 2001, pp. 19-20 [la cursiva es de Žižek].

