
ARTÍCULO DEL DOSSIER

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA INMUNIDAD (COVID-19, BIOPOLÍTICA Y ANOMIA SOCIAL)

Recibido: 16/10/2020 - Aceptado: 30/12/2020

Alvaro Reyes Toxqui

Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo,
México

areyest@chapingo.mx

Resumen: Hasta el momento, cuando estas líneas se escriben, ya se han contagiado en el mundo más de treinta millones de personas y han fallecido un poco más de un millón, por los efectos del Covid-19, la enfermedad que ha desmontado los andamiajes de la realidad y de la normalidad a la que, hasta apenas hace un año, se estaba acostumbrado. No es exagerado decir que si bien la humanidad se ha enfrentado con muchas pestes a lo largo de su historia, ésta tiene dos cualidades únicas: primero, ha surgido en el tiempo donde los medios de comunicación logran el efecto de instantaneidad, haciendo que las noticias circulen en una velocidad vertiginosa y avasalladora —lo cual nos coloca frente al espasmo de su visibilización—; y segundo, ha logrado tambalear los cimientos del orden geopolítico al desencajar no sólo los centros hegemónicos del poder —que incluyen sus crisis financieras-militares-políticas y el reacomodo geoestratégico que ello implica— sino, también, el de su más importante discurso de autolegitimación: a saber, no la promesa de la libertad, sino el de la inmunidad. En el presente ensayo se establecen algunas líneas reflexivas en torno al problema de la construcción biopolítica de la inmunidad en tiempos donde la crisis sanitaria mundial atraviesa el campo minado de nuestras representaciones del orden social.

Palabras claves: biopolítica, democracia, inmunidad, cuerpo

THE IMAGINARY CONSTRUCTION OF IMMUNITY (COVID-19, BIOPOLITICS AND SOCIAL ANOMIE)

Recibido: 16/10/2020 - Aceptado: 30/12/2020

Alvaro Reyes Toxqui

Universidad Autonoma Chapingo, Chapingo,
México

areyest@chapingo.mx

Resumen: At this moment, while these lines are written, more than thirty million people have been infected all over the world and over a million have died due to the effects of Covid-19, the virus that causes this disease has dismantled the scaffolding of the reality and the normality to which, until just a year ago, the world was used to. It is not an exaggeration to say that even though humankind has faced many plagues throughout history, the current pandemic has two unique features: first, it has arisen in the time where the media have an instant effect, making the news circulate at a dizzying and overwhelming speed –which puts us in front of the spasm of their visibility–; secondly, it has managed to shake the foundations of the geopolitical order by dislodging not only the hegemonic centers of power - which include its financial-military-political crises and the geostrategic rearrangement that this implies - but also its most important speech of self-legitimation : not the one promise of freedom, but rather the one of immunity. In this essay, some reflective lines are established around the problem of the biopolitical construction of immunity in times when the health crisis crosses the minefield of our representations of the social order.

Palabras claves: biopolíticas, democracy, inmunity, body

LA DEMOCRACIA CONTAGIADA

No es un secreto que Donald Trump, presidente norteamericano, anunció recientemente que él y su esposa Melania habían enfermado de covid-19. Este evento que no debiera ser extraño si se considera que alrededor del mundo el virus ha atacado ya a altas personalidades del mundo político: Bolsonaro en Brasil, Boris Johnson, en Inglaterra, Violeta Ávila, en Ecuador y un largo etcétera muy difícil de cuantificar. En Nicaragua, por ejemplo, un país que no generó políticas de contingencia sanitaria, se habla ya de la muerte de sesenta personas en distintos niveles en el gobierno de Daniel Ortega. En el caso de Donald Trump se vuelve especial en dos sentidos: primero, es el presidente de uno de los países eje en el juego geopolítico mundial; segundo, se encuentra en medio de un panorama electoral álgido que da tintes especiales al anuncio de su enfermedad. Sobre esto último, algunos críticos expresaron que el anuncio en Twitter y la visibilización mediática fue sólo parte de una estrategia de campaña que lo conduciría a emerger, ante el electorado, ya no sólo como un sobreviviente de la pandemia, sino como un hombre fuerte, biológicamente hablando. El mensaje a los electores tendría que ser simbólicamente claro: el poder de un régimen político es superior al de un virus global al que, por cierto, habría negado sistemáticamente, así como lo hizo con el cambio climático. La apoteosis de este acontecimiento ocurrió el pasado 12 de octubre de 2020 cuando, en un mitin multitudinario en Florida, Trump expresó en medio de un arrebató de euforia: “Ahora dicen que soy inmune” (infobae, 2020).

La historia del Covid-19 de Trump es muy corta —acaso doce días entre el anuncio de su contagio y el del aviso médico de su confuso negativo en las pruebas— pero tiene un significado profundo en lo que respecta a la construcción del imaginario social y político. La frase: “Ahora dicen que soy inmune”, representa más que una simple alocución demagógica emitida coyunturalmente. Con riesgo de generar figuras forzadas de análisis, desde la perspectiva del *maremágnum* de situaciones que hoy atraviesa el occidente pandémico, esa expresión debería instalarse en esa clase de ideas fundantes capaces de hilvanar la construcción de los sistemas políticos, entre ellos las democracias. La expresión atrevida de Trump señala una dimensión pocas veces visible en los tratados políticos de quienes, cuando hablan del *demos-kratos*, olvidan que éste no debe ser tratado únicamente en forma de superioridad ética de los valores trascendentes que igualan las aspiraciones de libertad, igualdad y fraternidad con la construcción procedimental de la ciudadanía. El *demos-kratos* tampoco se centra exclusivamente en la construcción del espíritu rousseaniano de la *Voluntad General* que llega a imaginar la construcción racional de la ciudadanía a partir de la participación consciente en el espacio público. Resulta obvio señalar que los cimientos que dieron cabida a las revoluciones burguesas del siglo XVIII deberían pasar por un riguroso análisis filosófico y politológico en el siglo XXI que sirviera para determinar si pueden seguir sosteniendo los regímenes políticos que empiezan a despertar abruptamente después del largo sueño de la globalización y del largo olvido de los principios éticos superiores que le dieron fundamento. ¿Qué ocurrió con ellos? Por un lado, ya Zizek ha cuestionado los alcances de la libertad en un mundo donde quizás no tengamos

el lenguaje para «decir la libertad», lo cual supone una forma intersubjetiva de asunción a las formas fácticas y simbólicas del poder contemporáneo. Por otra parte, el reposicionamiento de la extrema derecha en diversos niveles del poder público ha hecho elogios de las altas cuotas de exclusión, polarización y desigualdad producidos por un modelo económico alejado, a todas luces, de todo principio de fraternidad política. El expolio de la naturaleza y la precarización de lo humano han sido los signos más visibles de que la triada axiológica e ilustrada —*liberté, égalité et fraternité*— hoy gira en torno a otros goznes. El largo periodo de la globalización y de la llamada hipermundialización colocaron en juego el alcance ético y político de lo que habíamos aprendido y creído sobre el espacio público, sobre los principios del liberalismo y, por encima de todo, del Estado como expresión última de la racionalidad humana, capaz de generar comunidades de consensos. La estrategia contra estas construcciones fue muy sencilla: la colonización del poder público tenía que desustantivar al espacio público, fragmentarlo, recategorizarlo y colocarlo sólo como una expresión necesaria de los intereses privados. Zaiki (2000), lo enuncia magistralmente:

En esta dinámica de fragmentación del espacio público, los intereses económicos privados están lejos de ser los menos activos, aun cuando con frecuencia se muestren discretos. De hecho, las grandes multinacionales se interesan, antes que nada, en la reducción masiva de las medidas de orden público susceptibles de obstaculizar la penetración de los mercados. Para estas empresas, el respeto a la democracia pasa sobre todo por la ampliación de los derechos de propiedad y de las reglas que garanticen su protección. Correlativamente, se preocupan menos en hacer valer sus normas como tales, que en ingeniárselas para que las normas privadas se conviertan en normas públicas. De esta manera se esquivo el debate esencial con respecto a la legitimidad de las normas que proponen. Hay allí pues, una fuente no despreciable de erosión del espacio público.

La erosión de los principios éticos que explican y legitiman históricamente al liberalismo y al *demos-kratos* obliga hoy a interrogar si hay otros modos de entender ese basamento axiológico, sus transmutaciones y sus posibilidades en un siglo XXI que hoy empieza a girar peligrosamente hacia configuraciones de poder político que se antojan, como aseveró Bauman (2017), *retrotópicas*¹.

La intención teórica que mueve el presente ensayo se centra, precisamente, en la posibilidad de pensar en negativo para desenterrar, como en un ejercicio arqueológico, otras disposiciones no-éticas del poder político y ver si con ellas se puede aventajar en la tarea de comprender las transfiguraciones de lo político en el mundo pandémico al que hoy nos enfrentamos y

1 Las sociedades *retrotópicas* serían aquellas que ante el espanto de lo que se adviene en el futuro —aun cuando todo ello pudiera ser imaginario—, se construyen la posibilidad del retorno en busca de un punto seguro de la historia. La nostalgia del pasado ficcional en busca de sociedades seguras pudiera entrañar el peligro de la renuncia del derecho ciudadano frente a la figura pública —patrimonial, tradicional o carismática— que se erige en probables formas de neofascismo. Si bien es una afirmación provocadora, no deja de ser posible en el horizonte de la historia contemporánea donde la extrema derecha política adquiere y se adhiere a discursos populistas.

que nos hace aspirar a la construcción imaginaria de la inmunidad como nuevo basamento de orden social. Simone Weil, sin embargo, nos advirtió en torno de los alcances de esta tarea: “Se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político, y abrirlos. En su centro se encontrará el vacío” (Weil, 2007, p. 359).

DEMOS-KRATOS: LA DINÁMICA DEL MIEDO.

El miedo no sólo es una emoción constituida a partir de la percepción del riesgo, sea real o imaginario; no es tampoco únicamente la reacción individual frente a la crudeza de algún acontecimiento que rompe la estructura de la normalidad y que es capaz de generar un estado de shock. Si bien corresponde a estas dimensiones de la esfera particular de la subjetividad humana, el miedo recorre una vía diferente, menos visible porque circula por las redes de la intersubjetividad social y es, empero, más eficaz en la construcción del orden social. El miedo es subyacente y contiene fuerte dosis genealógicas frente a las nociones de la libertad y del bien público. El miedo no es antagónico a la libertad, tal como lo imaginó Montaigne, sino curiosa y políticamente, su única posibilidad de realización. Robin (2009) ha establecido las bases de este entendimiento:

El miedo a la guerra civil, por ejemplo, supuestamente engendra respeto por el imperio de la ley; el miedo al totalitarismo, el aprecio por la democracia liberal; en el miedo al fundamentalismo se apoyan la tolerancia y el pluralismo. Temerosos de contraer esas enfermedades, nos convencemos de tomar las medidas adecuadas para protegernos de ellas, y una vez convencidos, apreciamos y valoramos, como no lo hicimos antes, el valor de antidotos como el imperio de la ley, la democracia liberal, etc. (p. 19).

Si se sigue la lógica expositiva de las reflexiones de Robin, no se debe pasar por alto hacer la pregunta que interroga sobre los fenómenos políticos y culturales que pudiera engendrar, hoy por hoy, el miedo a la infección por SARS-COV2 o por cualquier otro agente viral que pudiera amenazar el orden político y la vida humana. En este sentido, se prefiguran algunas posibilidades que se deben interpretar a la luz del sentido de la afanosa búsqueda de la inmunidad. Más allá del debate público entre Zizek y Byung Chul Han sobre la posibilidad de generar nuevas reaperturas posibles al comunismo como producto de la pandemia, se debe de establecer una línea de reflexión cuyo énfasis se dirija a las probabilidades de entender cómo el miedo a la intrusión de «lo otro», —el extranjero, el virus propagado, un ataque terrorista, una fluctuación en la bolsa — es la base que permite la exigencia proclamada de redefinir y resucitar la soberanía de los estados nación, en términos de identidad, protección y autoreconocimiento, como resultado intersubjetivo del presentimiento vital de que la dinámica globalizadora, con su política de eliminación de fronteras —arancelarias, comerciales, culturales y geopolíticas —, nos ha traído ya, en forma de un virus pandémico, la amenaza de muerte hasta el límite de nuestra propia puerta. Es probable que el discurso que exagera el miedo a «lo otro» sea, como

ha señalado Preciado (2020) un ensayo de las nuevas formas de entender la soberanía en un contexto en que los ejes de la imaginaria unidad del mundo, sin fronteras y sin muros, se están desarticulando. La era Trump, esa que acaba de anunciarse como inmune ante el Covid-19, está sentando las bases para visibilizar una de las tareas sustantivas que explican la constitución de las soberanías contemporáneas y de sus prácticas biopolíticas: la promesa imaginaria del *immunitas*, es decir, el ofrecimiento de la exoneración de la muerte.

Roberto Espósito (2005) ha profundizado sobre el estudio de la comunidad, la inmunidad y la biopolítica. Las reflexiones de este filósofo italiano alertan sobre la dinámica social del contagio, es decir, sobre el verdadero riesgo de ser devastado por aquello que es intrusivo, ya sea biológica o políticamente hablando, y que rompe violentamente —por el azoro de su visibilidad— las fronteras entre lo que es interno y externo, lo extraño y lo propio, lo individual y lo común tanto en la esfera de la existencia individual como en la propiamente colectiva.

El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva —justamente por su polivalencia semántica, que lo ubica en el cruce entre los lenguajes de la biología, el derecho, la política y la comunicación— es «contagio». Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado. Es natural que una amenaza de este tipo sea constitutivamente inherente a toda forma de vida individual, así como a todo tipo de asociación humana. Pero lo que confiere una especial importancia a la exigencia de inmunización —e inclusive hace de ella el eje de rotación simbólico y material de nuestros sistemas sociales— es el carácter, a la vez de aceleración y de generalización, que asumió desde hace un tiempo esa deriva contagiosa (Espósito, 2005, p. 10).

La promesa de la inmunidad, tal como se desprende de estas reflexiones, supone por lo menos tres formas de reconocimiento: primero, el de la percepción de riesgo que supone la potencial presencia de lo otro; segundo, el de la visibilización de la amenaza real o imaginaria de los mecanismos de contagio y de la improbabilidad de su control; y tercero, el de la necesidad de generar una sensación inmunitaria como redefinición de la comunidad política y sanitaria que permitirá, dado el caso, de generar y legitimar políticas contra de los potencialmente peligrosos —los *demuni*, los nombra Espósito—, es decir, los que deben ser excluidos en actos de protección inmunológica. Elegir quiénes pueden salvar la vida y cuáles no, frente a una situación de percepción de riesgo, es, a todas luces, un acto biopolítico. Es este acto, precisamente, es la que produce a la *communitas* y es el miedo, como emoción política, la que produce la dialéctica relacional entre el *immunitas* y el *demunitas*, entre el que quiere quedar fuera del contagio favorecido por la acción de una soberanía, y el que es señalado, estigmatizado, como portador del riesgo. Aquí quizás quepa la reflexión de que, si se produce una fuerte percepción de riesgo, es probable que en el sentido comunitario se exacerbe la exigencia de la inmunidad (en el sentido biológico y político) y ello abra la necesaria y legítima acción biopolítica del régimen. Sí, como anunció Corey Robin, que “el miedo a la guerra civil engendra respeto por

el imperio de la ley”, es probable que el miedo a la pandemia esté ya acelerando movimientos sociales que exijan del régimen la promesa de la inmunidad.

Este comportamiento de la inmunidad como ideología de exclusión racial, económica, sanitaria o electoral, ha estado presente en la mayoría de los procesos políticos contemporáneos. Estuvo detrás de la decisión inglesa de salir de la Unión Europea, en el denominado Brexit; se encontró en la base de la campaña de Bolsonaro, en Brasil; en el insólito triunfo de Donald Trump en las elecciones norteamericanas de 2016 y, con sus propias variantes del carácter inmunológico de generar nuevas identidades populares, en el triunfo electoral del Movimiento Regeneración Nacional con su dinámica patrimonialista en la representación de su caudillo-presidente Andrés Manuel López Obrador. Al parecer, desde esta pandemia, la expresión triunfal de Trump, “Ahora dicen que soy inmune” constituirá parte de los discursos imaginarios del poder público.

El problema de la construcción social de la inmunidad, sin embargo, es más profundo y complejo aun porque una tesis más acertada del asunto asumiría que la *immunitas* sólo es posible cuando el riesgo ha sido interiorizado y el agente de contagio o del mal ya se encuentra actuando dentro del organismo. El lenguaje epidemiológico quizás ayude a comprender este nuevo problema y sus antinomias políticas. Espósito (2005) ya había señalado esta encrucijada teórica cuando aseveró que frente a los vaivenes de la relación inclusión/exclusión, sólo es posible exorcizar el mal cuando éste es absorbido por el organismo que ataca. Si bien aquí se juega un símil con respecto del lenguaje médico, lo cierto es que presenta uno de los grandes problemas de la constitución soberana del poder en tiempos de Covid-19. “El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de éste” (Espósito, 2005, p. 18). Las implicaciones de esta imagen inmunológica son varias, aunque, para fines de este trabajo, nos centraremos sólo en la dinámica del miedo político que produce demandas de inmunidad con respecto del mal percibido y lo que reproduce en términos de actores públicos quienes asumen la función del discurso salvífico: el que encarna los principios de defensa, el mismo que otorga sentido a la posibilidad de la inmunidad que, a su vez, construye *communitas*. Espósito utiliza la figura enigmática del *katékhon*, es decir, del hombre sagrado [*homo sacer*] capaz de contener, por sí mismo, la irrupción del mal. El *katékhon* es una especie de muro de contención interna de la comunidad que construye intermediaciones necesarias entre el mal.

El *katékhon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente, pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad. Lo limita, lo difiera, no obstante si derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría también a sí mismo (Espósito, 2005, p. 93).

La figura del *katékhon* es polémica en todos los sentidos porque revela la dimensión sagrada de la política que identifica a la inmunidad con “diversos significados referibles a la se-

mántica religiosa —lo sacro, lo santo, lo sano, lo salvo, lo indemne y, precisamente, lo inmune” (Espósito, 2005, p. 77). Esta semántica salvífica se encuentra, precisamente, vinculada con la construcción del discurso político que asume la figura pública quien no sólo promete contener el mal, sino restaurar a la comunidad. Esta figura que se encarna en el profeta y en el sacerdote, aparece secularizada en la figura del político —carismático, tradicional o patrimonialista, según la caracterización weberiana— quien es capaz no sólo de presentarse a sí mismo como un antídoto al mal, sino de anunciar el riesgo, exacerbar la necesidad de la protección y la restitución y, una vez con el poder en manos, acrecentar peligrosamente el régimen soberano y sus acciones biopolíticas. Dentro de las aguas turbulentas del carisma, el miedo político sirve para lograr el único consenso² posible dentro de la comunidad: la exigencia de un aparato inmunitario que es, a todas luces, un dispositivo biopolítico en el que, ya elevado a rango de acción legítima, el poder soberano decide sobre quién vive y quién muere como acto sacrificial en favor de la inmunidad colectiva.

DEMOS-KRATOS: LOS VICIOS ORDINARIOS

Ya hemos referido los estudios que sobre el miedo político ha realizado Robin (2009) y la tesis central que recorre toda su investigación, saber: el miedo no sólo debe entenderse como emoción humana sino como un principio que subyace dentro de los procesos de construcción política. Esta idea establece por lo menos dos dimensiones que deben ser exploradas aún más: primero, que existe un «miedo político», mismo que subyace en las formas del conservadurismo del orden social; segundo, que existen “políticas del miedo”, es decir, actos premeditados dirigidos a controlar la subjetividad social y a legitimar la reacción soberana, normalmente nuda y terrorífica, en contra de lo que aparece en el horizonte como riesgo. Ambas ideas ya han revelado el aspecto oscuro del miedo como el motor de la historia del poder político y ha revelado, a partir de la construcción imaginaria de la inmunidad, sus vetas secularizantes no-éticas de la acción biopolítica del poder soberano. En este apartado exploraremos la idea de la inmunidad desde un enfoque negativo, casi olvidado, de la teoría del liberalismo del miedo, desarrollada por Judit Shklar quien, a diferencia de muchos filósofos políticos, parte del aspecto antinómico que establece que el papel del liberalismo político debería ser tomado con mucha precaución porque éste no debería “establecer situaciones deseables, sino de impedir situaciones condenables” (Honnet, 2018, p. 6). Esta vía negativa nos prepara para la visión de la praxis política y del problema de la esfera pública a partir de la consideración civilizatoria del miedo, del desciframiento de la crueldad política del soberano y, finalmente, de los procesos terroríficos de la exclusión y el exterminio.

La filosofía política de Shklar es perturbadora porque si bien pudiera emparentarse con

2 Quizás resulte atrevido suponer que la idea habermasiana de los actos comunicativos de consenso, expresión de la capacidad sintáctica del lenguaje, parte de un principio difícil de sostener en ese ejercicio del pensamiento negativo que se ha colocado como premisa en este ensayo. Quizás la razón misma no sea sino expresión del miedo profundo que provoca la naturaleza inestable del universo que se expande, se contrae, se sustrae violentamente a la mirada curiosa de quien quiere poner amarres legales a sus movimientos.

la noción hobbesiana de la naturaleza humana, la diferencia estriba en que para la filósofa de Harvard el uso de la crueldad política y del terror de estado no es sólo atributo de los sistemas autoritarios sino de todo régimen de soberanía quien, de acuerdo con Weber, hace legítima el uso de la violencia política. Al respecto de Shklar se dice:

Sin duda no ofrece un *summum bonum* hacia el cual derivar todos los agentes políticos, pero ciertamente empieza con un *summum malum* que todos nosotros conocemos y que evitaríamos si pudiéramos. Ese mal es la crueldad y el temor que inspira, y el puro miedo al miedo (Robin, p. 30).

En Shklar la idea de la soberanía no se basa en la idea roussoniana de la universalidad humana —la cual ha producido principios de esperanza liberadora. Su filosofía política parte de la experiencia del sometimiento y de la impotencia política de los excluidos, de los que son sujetos de la crueldad política y económica que los condena, por lo menos aparentemente, al olvido y en el desamparo. No hay una visión optimista del régimen soberano porque para Shklar es éste quien produce el horror, la crueldad, la expoliación y el sometimiento la cual, paradójicamente, es la base del orden social imperante. El principio negativo que prevalece en este planteamiento es interesante. Mientras que para la visión que enaltece positivamente los principios fundantes del liberalismo —quien supone que el objetivo primordial es garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual— la autora realiza una importante crítica al señalar que los distintos liberalismo se deben a la herencia trascendental de la supremacía de la conciencia, derivada de los planteamientos luteranos o de la filosofía práctica de Kant, y que es a causa de esta herencia por la cual se enmascara al poder político con rostros de racionalidad, esperanza y ciudadanía.

El liberalismo de los derechos naturales concibe que una sociedad justa es aquella compuesta por ciudadanos políticamente recios, todos y cada uno de los cuales son capaces de salir en defensa de sí mismos y están dispuestos a hacerlo tanto para sí mismos como para los demás. Igualmente dado a la esperanza es el liberalismo del desarrollo personal. La libertad, sostiene este, es necesaria para el progreso personal y también social. No podemos extraer lo mejor de nuestras potencialidades a menos que seamos libres de hacerlo. Y la moral es imposible a menos que tengamos la oportunidad de escoger nuestro curso de acción (Shklar, 2018, p. 19).

El enmascaramiento consiste en ocultar que detrás de toda construcción ética y trascendental de lo político, existe un poder soberano que debe de tratar con los peligros de la guerra, la desobediencia, el control y, por supuesto, con la probabilidad de la vulnerabilidad del sistema a partir de la dinámica que sobrepasa a la comunidad misma, es decir, la del contagio. Si bien en Shklar no hay una alusión al problema de la inmunidad, lo que sí queda claro es que para ella todo régimen soberano debe elegir entre la acción ética de inclusión y la acción no-ética de la exclusión, de la separación de los cuerpos, de la distinción de la vida para concentrarla

en una sola expresión: la administración de la vida misma. No hay en Shklar una visión de la biopolítica al estilo foucaultiano, sin embargo, sí llega a la comprensión de que los regímenes soberanos son capaces de la progresiva marginación de los cuerpos, pero nunca de su vaciamiento. Las cuotas de dolor que produce la exclusión exigen de la presencia de los cuerpos de cuya posibilidad de resistencia pueden surgir no sólo atisbos de cambio social sino, también, de su probable represión. El liberalismo del miedo sugiere la dinámica de la crueldad como base del orden deseable:

¿Qué se entiende aquí por crueldad? Es la deliberada imposición de daños físicos —y consecuencias emocionales— sobre una persona o grupo más débil por parte de otros más fuertes que se proponen alcanzar algún fin, tangible o intangible. No es sadismo, aunque tal vez algunos individuos sádicos se reúnan para ocupar posiciones de poder que les permitan satisfacer sus deseos. Pero la crueldad pública no es una inclinación personal esporádica. La hacen posible las diferencias de poder público y casi siempre se inscribe en el sistema de coerción sobre el que tienen que descansar todos los gobiernos para cumplir con sus funciones esenciales. Todo sistema legislativo lleva implícito un mínimo nivel de miedo, y el liberalismo del miedo no sueña con el final del gobierno público coercitivo. El miedo que pretende impedir es el que generan la arbitrariedad, los actos inesperados, innecesarios y no autorizados de la fuerza y los actos de crueldad y tortura habituales y generalizados llevados a cabo por los agentes militares, paramilitares y policiales de cualquier régimen. (Shklar, 2018, p. 21).

DEMOS-KRATOS: PENSAR DESDE LO ANÓMICO

La expresión *ánomos* pertenece a aquellos términos acuñados por la sociología de Emilio Durkheim. La expresión es interesante porque se presenta siempre como un principio negativo de desorden y generó, además, una categoría para analizar toda suerte de fenómenos que se colocaran fuera del *nomos*, es decir, de los principios de ley y orden que presuponen la construcción ordenada y plausible de la realidad. El orden es un dispositivo poderoso que constituye la premisa de lo normal y de lo legal. La atadura de la ley ha estado presente en el imaginario político de la filosofía occidental: desde la imaginaria república del rey filósofo platónico, pasando por la construcción del modelo jurídico que construye Aristóteles en la *Política* y aterrizando de modos mesiánicos en los postulados del comunismo científico y de todas las utopías revolucionarias del siglo XX. Es indudable que la idea política del orden dirige incluso nuestras aspiraciones del retorno a la normalidad en medio del proceso pandémico que experimentamos en este 2020. Sin embargo, la gran interrogante que surge a partir de esta tesis de la centralidad del orden social es si no, tal noción, se encuentra atravesada por esta extraña construcción intersubjetiva que exigiría, para su realización, la construcción imaginaria de la inmunidad. Finalmente, una sociedad ordenada debería ser la imagen equilibrada entre la seguridad, la razón, la tolerancia y las condiciones civiles de realización de la libertad. Este

nomos, sin embargo, como ya hemos visto en las nociones anteriores, sólo se entiende bajo la presencia perturbadora de lo que sale del marco de la ley, es decir, de lo que la ley deja fuera como posibilidad de acción bio y necropolítica. Pensar desde lo anómico supondría entender el vínculo íntimo que hay entre la noción de orden, de inmunidad y del *katékhon* como parte de los *mitos políticos* que empiezan a resurgir en estos tiempos de pandemia que exacerbaban, por un lado, la necesidad nostálgica de retorno al pasado, hacia el rescate de los regímenes soberanos que ofrecían condiciones de inmunidad y, por el otro, hacia el deseo cada vez más visible de justificar, como expresiones de las políticas del miedo, las acciones inmunizadoras de los regímenes soberanos de los cuales se empieza a construir, peligrosamente, su nostalgia.

A GUIA DE CONCLUSIONES

“Ahora dicen que soy inmune”, expresó el presidente norteamericano y candidato a un segundo periodo en la Casa Blanca. En estos tiempos pandémicos la expresión resucita nuevos mitos políticos que no descansan sobre las nociones trascendentales de la racionalidad, el consenso, la tolerancia y la libertad, sino que revelan el retorno de las nociones intersubjetivas de seguridad, miedo, comunidad de inmunes y anomía social. El poder que esconde la noción de inmunidad, como ya se señaló, atraviesa muchos campos del imaginario social y de la nueva orquestación de poderes. La inmunidad no salvaguarda, nos conecta con la comunidad, nos otorga la tranquilidad de que no somos el otro, el extraño, el agente de infección, al que hay que controlar, sin vaciarlo de contenido, colocándolo en los márgenes, excluyéndolo, sin posibilidad de acceso. La inmunidad es la exclusión de lo otro por miedo a ser sobrepasados, contagiados, intubados. El sueño político que circula en las redes es el de la autoinmunidad porque ello supone la posibilidad de quedar fuera de la infección mortal del virus SARS-COV2 y generar una vuelta nostálgica hacia el tiempo antes de las políticas de contingencia donde nadie hablaba de inmunidad, ni usaba cubrebocas ni se distanciaba corporalmente. ¡Qué tiempos aquellos cuando la mascarilla o el barbijo no eran la nueva epidermis, la nueva frontera en donde no hay posibilidades de contacto físico! El retorno a los campos imaginarios de lo que nunca fue es, quizás, la impronta de la política en estos tiempos del Covid-19 que, como dispositivo político, amenaza con quedarse por largo tiempo enquistado en nuestros pulmones y en nuestros temores.

REFERENCIAS

Honnet, A. (2018) La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar. En Shklar, J. *El liberalismo político del miedo*. Barcelona: Ediciones Herder.

Infobae (2020). Donald Trump pidió vencer a la “izquierda radical” en su primer mitin post

COVID-19. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/eeuu/2020/10/13/donald-trump-pidio-vencer-a-la-izquierda-radical-en-su-primer-mitin-post-covid-19/>

Zaiki, L (2000). El desafío de la hipermundialización. *Revista Nexos* (abril). Recuperado de <https://nexos.com.mx/?p=9599>

Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. *El País* [28 de marzo] Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

Robin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Shklar, J. (2018). *El liberalismo político del miedo*. Barcelona, España: Ediciones Herder.

Weil, S. (2007). *Escritos históricos y políticos*. Madrid, Trotta.

Zizek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, España: Ediciones Akal.