

Notas antivirales

Juan Cristóbal Castro

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Notas antivirales

Antiviral notes

Juan Cristóbal Castro*
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Artículo recibido: 12/06/2020

Artículo arbitrado: 05/10/2020

Resumen: El SARS-CoV-2, más que un huésped es un intruso, un intruso con un poder inimaginable: se introduce dentro de nuestros tejidos, debilita nuestro sistema inmunitario y daña nuestros pulmones y respiración. Pero es una criatura que ha entrado ya antes en nuestra imaginación social: en nuestros miedos, reflexiones, informaciones y especulaciones. Su carácter «fantasmal» se inserta ahora no solo como una forma de amenaza sobre la vida misma, sino como un veneno que busca socavar el *zoon politikón* aristotélico. El intruso acecha tanto en la dimensión biológica de nuestro cuerpo como en la dimensión social de nuestra vida en común. Hay algo de sintomático en el virus, que ha revelado un problema en los circuitos del pensar occidental: la desconfianza hacia los protocolos de objetividad, el auge de las interpretaciones salvacionistas y de las teorías conspiratorias, la sospecha de todo dato e interpretación científica y el desdén hacia la retórica dialógica del argumento.

Palabras clave: Biopolítica, *Zoon politikón*, Violencia mítica, Inconsciente óptico.

Abstrac: SARS-CoV-2, more than a host, is an intruder, an intruder with unimaginable power: it enters our tissues, weakens our immune system and damages our lungs and respiration. But it is a creature that has entered our social imagination before: our fears, reflections, information and speculations. Its "ghostly" character is now inserted not only as a form of threat to life itself, but as a poison that seeks to undermine the Aristotelian *zoon politikón*. The intruder lurks both in the biological dimension of our body and in the social dimension of our life together. There is something symptomatic about the virus, which has revealed a problem in the circuits of Western thought: mistrust of objectivity protocols, the rise of Salvationist interpretations and conspiracy theories, suspicion of all scientific data and interpretation, and the disdain for the dialogical rhetoric of the argument.

Keywords: Biopolitics, *Zoon politikón*, Mythical violence, Optical unconscious

* Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Fue profesor de la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá, y director de su Departamento de literatura. Hizo estudios doctorales en la Universidad de California y su maestría de Literatura Comparada en la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Comunicación Social y licenciado en Letras: ambas carreras por la Universidad Central de Venezuela. Ha sido profesor en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Simón Bolívar. Ha publicado los libros *Alfabeto del caos: crítica y ficción en Paul Valéry y Jorge Luis Borges* (2009) e *Idiomas espectrales: lenguas imaginarias en la literatura latinoamericana* (2016) y está por publicar el libro *El sacrificio de la página: José Antonio Ramos Sucre y el arché republicano*.

I

¿Qué tipo de huésped tocó la puerta de la sociedad globalizada en estos tiempos? Hasta ahora las reflexiones son múltiples y pueden hasta cansar por exceso o saturación, gracias al carácter inesperado, traumático, de su presencia. Desde luego que ni la figura incorpórea del padre de Hamlet pidiendo la venganza de su muerte, ni el *Alien* que acosa a la tripulación de la nave Nostromo, sirven para caracterizar esta presencia anómala e intangible, pues es algo pequeño que no vemos y que no está del todo vivo —ya que no puede reproducirse por sí mismo— pero tampoco es algo que está necesariamente muerto; por el contrario, sobrevive adaptándose a otras células, reproduciéndose dentro de ellas como todo buen parásito que escapa a nuestras miradas. La definición de Emanuele Coccia es quizás la más pertinente para dar cuenta de este fenómeno. Para él, se trata de «una fuerza pura de metamorfosis que circula de vida en vida sin limitarse a las fronteras de un cuerpo», y por eso no pertenece «a ningún individuo» y, además, «tiene la capacidad de transformar todos los seres» (Coccia, párr.1).

Más que un huésped, podríamos decir entonces que se trata de un intruso, y con un poder inimaginable: una criatura que entra sin avisar dentro de nuestras pieles y que se introduce dentro de nuestros tejidos, debilitando nuestro sistema inmunitario, nuestros pulmones y nuestra respiración. Una criatura que ha entrado ya antes en nuestra imaginación social, en nuestros miedos, reflexiones, informaciones y especulaciones. Guarda, además, la potencia de una fascinante y aterradora aporía: es dependiente de otros organismos pero con la suficiente fuerza para acabarlos, es indistinguible para el ojo humano pero presente en la manera de afectar sus sentidos y percepciones. ¿Cómo, entonces, albergarlo, darle sitio o morada en nuestras vidas? ¿Cómo trabajarlo, aceptarlo, reconocerlo, sin obviar, por supuesto, la ingente tarea de inmunizarlo, evitarlo, y, sobre, todo pensarlo?

Primero que nada, es bueno aceptar una evidencia que da cuenta de la carga simbólica de este intruso. Su fuerza invisible —propia del acecho que genera— no solo arrastra un peligro bien material, como la salud y la mortalidad de seres inocentes, sino el poder de viejos miedos o anhelos. Hablo de la tentación regeneradora de la sociedad, de la *tabula rasa*, del cambio radical que nos ha introducido, tanto para bien como para mal. Su opaca genealogía guarda un imaginario político que intimida. Según algunos expertos, una de las versiones de su origen se remonta a la hambruna del

régimen comunista de Mao Tse Tung, que lo llevó a la necesidad de industrializar los mercados, los cuales se valían de animales salvajes para sobrevivir. De ahí el murciélago y el pangolín. Si eso fuese verdad, tenemos entonces dos peligros inconscientes: el del viejo resabio del autoritarismo totalitario, como el de los usos industrializados y peligrosos sobre nuestro medio ambiente. Por consiguiente, su carácter fantasmal se inserta ahora no solo como una forma de amenaza sobre la vida misma, sino como un veneno que busca socavar el *zoon politikón* aristotélico. Dicho de otro modo: el intruso acecha tanto en la dimensión biológica de nuestro cuerpo como en la dimensión social de nuestra vida en común.

¿Cómo aceptar esto y darle lugar: un aposento? Sin duda es difícil, y más todavía cuando aparece en un momento en el que se disuelve el consenso cosmopolita de las democracias liberales y la geopolítica que lo mantenía. ¿Qué hacer? Quizás sirva hacer lo simple: tratar de entrever, así sea de forma somera, el poder de su acontecimiento. Ver cómo el intruso hace suyo el hogar que penetra, cómo desarregla la casa, los muebles y la cocina. A este respecto vale la pena diseccionar el despliegue medial de su contagio.

Pensemos primero en la dimensión contaminante de toda fuerza viral. Antes que nada, se presenta como una metáfora que guarda muchas resonancias: virus biológico, informativo, terrorista, social. Pero más allá de eso, están los circuitos de su desplazamiento. En un momento de su diálogo *Ion*, Platón se vale de la metáfora de la piedra magnética para explicar la poesía oral. Esta “piedra de Heracles”, como la llama, le sirve para mostrar cómo las historias de la *Odisea* o la *Ilíada* se propagan en un movimiento que vincula la voz de las musas, la palabra del rapsoda y la recepción de la audiencia bajo una especial magia. Quisiera trabajar el poder magnético del virus desde esta lógica, desde un modo de transmisión que entraña interconexiones con varios sistemas. Claro, es verdad que esta criatura pandémica no es ninguna ficción homérica, pero lo que me interesa destacar, en todo caso, es el modelo de diseminación y contagio, solo que con actores e intermediarios más complejos y contemporáneos.

El primero de ellos es por supuesto el cuerpo humano, la dimensión biológica, que solo ocurre cuando entra en nuestras mucosas y se desarrolla con los síntomas que ya muchos conocemos. El segundo tiene que ver, obviamente, con el lenguaje, es decir, con los enunciados que dan cuenta de él: los actos de habla que giran en torno a su presencia, a sus peligros, amenazas, consecuencias, donde está también sus metáforas y el archivo de sus referencias pasadas. Un archivo, vale agregar,

que se reactualizan bajo nuevas condiciones, irrumpiendo sobre nuestras proposiciones del mundo, sus discursos y sus sistemas de significación, colisionando con los viejos presupuestos y abriendo redes bajo conexiones inesperadas. De ahí que William Burroughs en uno de sus arrebatos clásicos de lucidez paranoica nos propusiera que el origen del lenguaje fuese viral; pero no hay que olvidar, como bien nos recuerda el filósofo Coccia, que el 8% de nuestro ADN también es viral, así que somos parte de la misma materia de nuestro enemigo (Coccia, párr.3).

A partir de este primer núcleo, el contagio se abre a un plano de transmisión distinto. En él empieza a circular bajo otro espacio: el del Internet y las redes sociales, pero también el de las distintas tecnologías de la comunicación que, bajo imágenes sonoras o visuales, reproducen el virus. Se convierte no solo en reportes o indagaciones, sino también en noticias sensacionalistas, en desinformaciones, en relatos conspirativos, en teorías filosóficas que buscan capitalizar el futuro, en historias conmovedoras o tristes de personas que lo han padecido o que conocen de alguien que lo padece. Hablo de formas del testimonio instantáneo que alteran nuestra tranquilidad por segundos, gestos de llamados a nuestra más profunda conmiseración y empatía desde el formato digital o, incluso, analógico. También aparece en los estudios más rigurosos e imparciales donde ahora adquiere la forma de la estadística, de la proyección, del número, de la fatalidad calculable, bajo la lógica de esa «*violencia mítica*» de la que hablara Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921), donde tarde o temprano cualquiera de nosotros puede ser contagiado por no seguir las instrucciones debidas, las restricciones y las medidas: entrando en un círculo vicioso de fatalidad (como sucede con cierta noción del Derecho, que ya parte de antemano de la posibilidad de tu culpabilidad futura, de tu equívoco o de tu pecado edípico). Es un ciclo trágico, ciertamente, un mito que nos atrapa: pronto nos enfermaremos, pronto infectaremos a otro, pronto seremos parte de ese “intruso” que nos acecha: muerte, aislamiento, olvido, negación.

Este plano de circulación va penetrando en nosotros como sujetos, agentes vivientes, existenciales. Entra en nuestros cuerpos imaginarios, en nuestra psique, afectando la conciencia, el equilibrio mental, maximizando nuestra capacidad de observación como nunca. Esta atención desmesurada su vez se nutre del «*inconsciente óptico*» de imágenes que reproducen la mirada del microscopio en películas, documentales, videos e Internet¹. Nos lleva de este modo al aislamiento,

¹ La noción de «*inconsciente óptico*» la desarrolla Walter Benjamin, sobre todo, en su libro sobre la fotografía, hablando de la cámara, pero podemos aplicarlo a los nuevos dispositivos visuales que abren una dimensión no prevista por el ojo humano para ver el cuerpo mismo, gracias a la evolución del microscopio.

al confinamiento, a la reclusión, a una especie de isla pequeña a lo Robinson Crusoe, y a tener que sobrevivir como el mismo personaje de Defoe: racionalizando, calculando, organizando.

Es paranoia, es angustia, es zozobra, es miedo y, sobre todo, sobreexcitación continua e internalizada. Nos obliga a mirar nuestro entorno con sospecha; nos pide revisar las manos, las formas de tocarnos, los centímetros en los que nos acercamos o nos distanciamos de otros, las veces que usamos jabón para limpiarnos, los contactos sospechosos de nuestras ropas y vestidos, el uso del alcohol. Rompe ese diálogo constante que hemos tenido con los objetos de nuestro entorno bajo la precaución de poder ser víctima de una intrusión invisible, secreta, opaca, terrible. No nos deja quietos, combustiona nuestras energías. Nos pone fuera de sí. Está cerca, acechante, descontrolando.

Por suerte, también adquiere en este nivel otra figura más condescendiente, más humana, pues nos obliga a pensar en nuestros amigos y familiares, a tratar de ayudar en algunas ocasiones a otros, a hablar con frecuencia con las personas allegadas, a expresar nuestras dudas, miedos y afectos. Nos pone a pensar sobre nuestro futuro como proyecto social, cultural, vivencial y humano. Pero con todo, sigue molestándonos y preocupándonos.

El acontecimiento del virus es, como dije, apirético y abarca por igual varias capas y niveles que se entrecruzan: el cuerpo social con el natural, el cuerpo medial con el psíquico. Nos rodea y contagia en varias dimensiones. Está, antes de tenerlo, en nuestras cabezas, en nuestras preocupaciones, en nuestros sentimientos. Sin embargo, no todo esto da con el fenómeno en su totalidad. Para ello hace falta considerar sus peligrosas consecuencias colaterales, donde la economía mundial y nacional, así como la geopolítica, están siendo gravemente alteradas. Se habla de hecho de una crisis tanto o más dañina que el *crack* de la bolsa de 1929. ¿Cómo, a fin de cuenta, pensarlo, darle el cobijo dentro de una explicación, dentro de una narrativa racional que nos sirva al menos para entenderlo o aceptarlo?

II

Aquí entramos en otro problema no menos desconcertante. Hay algo de sintomático en el virus que ha revelado, a mi modo de ver, un problema en los circuitos del pensar occidental. Para quienes nos movemos en las Humanidades, sabemos que —junto con una nueva profesionalización

de los saberes, producto del neoliberalismo en el campo académico— el término «teoría» se volvió un lugar común para repensar, bajo nuevos usos filosóficos, fenómenos sociales y culturales, sobre todo enmarcados con el propósito de avistar los peligros de la idea de consenso liberal que se imponía en otros tiempos, naturalizando algunas prácticas como realidades incuestionables. Así, la figura del intelectual cobró una fuerza inusitada dentro del mercado académico. Si bien pensadores como Derrida, Barthes, o Foucault rehuyeron de muchos de los usos que empezaron a darse dentro de este sector, pronto reaparecieron, en el ámbito filosófico, las grandes teorías que podían abstraer todo: desde las propuestas de lecturas del capitalismo de Jameson, Wallerstein o Harvey, pasando por el viejo imperialismo de Chomsky (basado en los presupuestos cartesianos que sigue su universalismo lingüístico) hasta la lógica del deseo lacaniana, en clave marxista, de Slavoj Žižek.

Lo global no solo erigió los mercados transnacionales, sino también las voces y sistemas de lecturas englobantes de los neo-marxismos en sus diversas modalidades. De ahí se fue imponiendo, en ciertos sectores, una nueva mirada ubicua que combinó lo que ya se había abierto con la mediatización cultural del intelectual, con el flujo de datos que nos venían de una realidad cada vez más secuestrada por las diversas redes de información y los diversos lenguajes positivistas y tecnocráticos. Ya decía Thomas Piketty, en *Capitalismo e ideología* (2020), cómo los teóricos de izquierda, cual casta brahmánica, se refugiaron en la academia mientras le dejaban el mercado y el comercio a la derecha liberal para que hiciera lo que les diera la gana. Incluso apuestas que buscaron descolocar este falso universalismo —vinculados a los estudios poscoloniales, subalternos y descoloniales—, a la hora de criticar este nuevo momento del capitalismo, comulgaron con los que criticaban: marcaron diferencias muy simplistas e identitarias entre lo local y lo universal². Lo que fue privando dentro del mercado académico, después del auge productivo de la deconstrucción o la arqueología del saber, fue un retorno a los decisionismos, a los mesianismos y a los populismos. De pronto aparecieron con luz nueva Carl Schmitt, Martin Heidegger o Walter Benjamin (menos el analista de la modernidad que el crítico de la violencia), desde cierto ánimo fatalista y regeneracionista.

² En contra de esto, está un viejo trabajo de Clifford Geertz donde, desde la antropología cultural, no tiene reparo en someter a evaluación constante la teoría misma, así como de ajustarla a nuevos marcos de significación (*La interpretación de las culturas*, 1973). Por otro lado, Homi K. Bhabha, en una vieja reflexión sobre el tema, si bien nos prevenía de los peligros de criticar los lenguajes teóricos desde una postura anti-intelectual, nos advertía sobre la necesidad de entender las prácticas culturales como un «tercer espacio», ambivalente y dialógico, que suspendía las racionalizaciones ideológicas de derecha e izquierda (*El lugar de la cultura*, 1994).

Explico todo esto, para considerar cómo los diagnósticos del virus han mostrado un quiebre en algunos representantes recientes de estas tendencias. Es bueno evaluar cómo se insertan sus lecturas transnacionales dentro de un nuevo desorden global, donde no solo la geopolítica ha cambiado, sino las nuevas guerras de la información y la contra-información en lo que podemos considerar como *la crisis del sentido común liberal*, que logró proveer el llamado “consenso de Washington”, es decir, en la desconfianza en los protocolos de objetividad de la prensa, en el auge de las interpretaciones salvacionistas y las teorías conspiratorias, en la sospecha de todo dato e interpretación y en el desdén hacia la retórica dialógica del argumento. Las polémicas y proyecciones de estas teorías —tan fascinantes como paranoides— dan cuenta de una reflexión apresurada frente al fenómeno viral, que también hay que atender. Esta prisa pone en evidencia, por último, la incapacidad de apropiarse, y de darle sentido, al acontecimiento del virus, pese a albergar grandes intuiciones que, con todas sus pretensiones redentoras y purificadoras, tocan puntos medulares en el destino de nuestra sociedad.

Un elemento que dio vida a algunas de estas tendencias fue la resurgencia del término «biopolítica» de Michel Foucault. El concepto, sin embargo, reaparece de forma paradójica, abriendo un debate con múltiples disputas y apropiaciones. Ya de por sí su uso en *Historia de la Sexualidad* (1976) es abiertamente ambiguo, pero ahora carga con un peso específico dado en algunas interpretaciones posteriores. Por un lado, este resurgimiento pone de relieve su actualidad para pensar estos momentos, donde hay que aceptar esta dimensión de dignidad biológica, de las políticas de la vida; por otro, pone en crisis una lectura hegemónica que se quiso hacer de él dentro del campo académico, a partir, sobre todo, de sus intérpretes italianos (Negri, Expósito y Agamben), por no hablar de otras líneas, como los del coreano-alemán Byung-Chul Han, que comulgan con la crítica al cientificismo moderno en clave heideggeriana.

Quizás uno de sus mayores intérpretes sea el italiano Giorgio Agamben, quien apareció en estos tiempos dando unas declaraciones que evidencian estos problemas para albergar al virus. En *L'invenzione di un'epidemia*, poco antes de que Italia se convirtiera en uno de los países europeos con más decesos, calificó las medidas de emergencia adoptadas de apresuradas e “irracionales”. Su respuesta tiene que ver con un concepto que ha revivido en sus trabajos y es el de «*estado de excepción*», que ve en estos tiempos como un «*paradigma normal de gobierno*» (23). Si bien es cierto que la alerta de la proliferación, cada más recurrente, de los peligrosos excepcionalismos en

estos tiempos hay que atenderla como nunca, su uso inapropiado en un contexto bien específico revela un problema que va más allá del simple equívoco, y aquí la noción de biopolítica es clave.

Ya la propuesta de Foucault tenía algunos problemas. Primero que nada, él mismo la dejó de usar, pues estaba pensando en otro modelo de poder. Para ese entonces estaba asumiendo el error de su apoyo a la revolución iraní, reconociendo el peligro del modelo soviético y las aventuras fascistas dentro del seno radical de la izquierda; de ahí su abierto apoyo a las protestas de Solidaridad y otros grupos anticomunistas de Europa del Este. Para alejarse de ahí, acudió a la visión de “práctica”, “racionalidad” y “técnica”³. A diferencia de la lectura paradigmática que nos ofrece Agamben, el término biopolítica, del teórico francés, corresponde a situaciones muy específicas, con una base histórica derivada de una investigación en archivos, la cual, a su vez, estaba enmarcada dentro de los modelos de los contextos que estudió, a saber, el de los Estados Unidos, Alemania y Francia, muy distinto, por cierto, al de otros países. Por otro lado, si bien es consecuencia de un cambio en la manera de hacer gobierno —que fue abandonando la noción pastoral y soberanista— no quiere decir que ello haya sucedido *tabula rasa*. Por el contrario, este biopoder no abandonó su legado soberanista, sino que lo reacomodó a distintas relaciones. Para Agamben, por el contrario, la sustitución por la gubernamentalidad administrativa pareciera ser incuestionable. De ahí que la cita del nazismo que hiciera Foucault no fuese para verlo como una consecuencia o “ejemplo” —tal como leyó el profesor de Verona— sino, por el contrario, como una perpetuación peligrosa de la soberanía. Dicho de otro modo: la lectura biopolítica de los italianos, que le da un valor negativo y paradigmático, se vincula a unas situaciones que privilegian las prácticas fascistas y nazistas desde una mera visión biologista o eugenésica. Con ello no solo descarta su connotación positiva, sino que además niega su componente masivo y “soberano”, por más que la noción de «estado de excepción» busque reafirmarlo, característica que, por ejemplo, el mismo Benjamin sí había detectado en su trabajo sobre la reproductibilidad técnica, cuando

³ Pero incluso hasta en estas propuestas hay algunas limitaciones que los críticos no han querido todavía trabajar, y que dejaré para otro momento por falta de espacio. De forma muy breve señalo solo algunos puntos: no ve la *difference* que hay siempre en cada contexto, suspendiendo su aplicabilidad a un ejercicio constante de “traducción cultural”, para usar el término de Bhabha. Si agregamos las resistencias abiertas, o veladas, por otros grupos de poder, veríamos que su fuerza constitutiva y su hegemonía no es tan explícita como muchos críticos académicos nos han querido mostrar.

advertía sobre el uso del “aura del fascismo” dentro de los medios de comunicación de masas, por no hablar del trabajo de George L. Mosse *La nacionalización de las masas* (2005)⁴.

De hecho, Sergei Prozorov en *The Biopolitics of Stalinism: Ideas and Bodies in Soviet Governmentality* (2013) muestra cómo la efervescencia de los estudios sobre la biopolítica no se ha interesado tanto por la experiencia soviética, cosa que lo lleva a pensar en una «*falta de interés del fenómeno estalinista en la filosofía contemporánea y la teoría política*» (39). Sorprende, en efecto, cómo Agamben, al menos en su estudio sobre el “estado de excepción”, no hace un trabajo comparativo entre los campos nazi y soviéticos, por no hablar de otros campos⁵. Pero no satisfecho con ello, está su postura reaccionaria hacia la Era Moderna, que puede explicar su equívoco al desdeñar los estudios sobre el virus. La biopolítica la ve, a diferencia de Foucault, no solo como un acontecimiento decisivo de la Modernidad, sino incluso de Occidente (*Homo Sacer*, 231). Los campos de concentración son así su “paradigma”, noción que elabora mejor en *Signatura Rerum* (2013). Si bien ahí la trata de entender como un elemento singular que abre un espacio de inteligibilidad, desde su valor como ejemplo, al final, lamentablemente, no provee suficientes instrumentos para discriminar entre totalitarismos y repúblicas; de hecho, en *Homo Sacer* define el exterminio como «*la matriz oculta, del nomos del espacio político en que vivimos todavía*» (212). No es difícil deducir cómo esta lectura reaccionaria va a devenir, al final, en una lectura catastrofista que ya de antemano nos predispone anímicamente contra los difíciles retos pos-virales que tendremos que sondear. Sobre esto, su interpretación de Benjamin es más que reveladora. En *Infancia e historia* (1978) relee la crítica a la experiencia del pensador alemán, pero con una diferencia sustancial: si éste, todavía en *Experiencia y Pobreza*, entrevé una posibilidad con los «*nuevos bárbaros*», el profesor de Verona, por el contrario, lo clausura en una destrucción de la experiencia misma; con ello, como muy bien entrevé Georges Didi-Huberman, se evidencia un «*apocalipsis latente*» en su pensamiento, una «*matriz filosófica*» que ve los tiempos presentes una

⁴ Quizás por eso ha sido una categoría muy usada en países del Sur de América Latina para criticar las políticas neoliberales, en una pretensión de universalizar los problemas nacionales que dejan de lado otras formas de autoritarismo y violencia del continente, como las que vienen sucediendo en Venezuela y Cuba, por no hablar de otras regiones: como gran parte de los países de África, Corea del Norte y otros.

⁵ Hay quienes han querido pensar que ese *exempla* puede incluir otros modelos, pero históricamente hay muchas especificidades distintas que obligarían a un trabajo más riguroso. Solo hace un análisis detallado, tal como esgrime Andrew Norris, del “*Nacional Socialismo, con alguna referencia ocasional a la nueva Yugoslavia*”, y así queda abierta la pregunta de cómo este “paradigma” puede aplicarse a otros casos (“The exemplary exception: Philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”, 13).

situación de «guerra total» (*Supervivencia de las luciérnagas*, 15) y, así, de un uso de la crisis como destrucción, se pretende pasar a una forma de trascendencia como redención⁶.

Esta limitación —que no pretende totalizar los aportes de una obra compleja e interesante— me parece reveladora para mostrar un síntoma de los problemas que hay dentro de un modelo de pensar y, sobre todo, también dentro de una infraestructura académica e intelectual que apareció en paralelo a la mercantilización académica, a la neo-liberalización del trabajo intelectual, antes de esta situación pandémica. De ningún modo me interesa con esto clausurar el trabajo estimulante de Agamben y de sus seguidores, sino mostrar este núcleo problemático: ese síntoma de una incapacidad, que nos lleva a arrojarnos con mayor incertidumbre frente al acontecimiento mismo del virus.

III

Por lo visto, poco hemos avanzado en buscar aposento racional, y afectivo también, al virus. Seguimos desasistidos frente al intruso. Atrapados frente a su poder medial, y sin relatos o explicaciones satisfactorias, ¿qué podemos hacer? Primero que nada, aceptar nuestra limitación y vulnerabilidad, así como la fuerza intrusiva de nuestro enemigo. Segundo, mirar el mundo a nuestro alrededor, que no es promisorio, y aceptar el reto de entender el escenario en donde estamos. Sin duda las nuevas reapariciones que, por fortuna, se están dando de Hannah Arendt nos tienen que alertar sobre los peligros que se nos asoman.

Para ser breve, tenemos la instauración de distintos modos de autoritarismos (competitivos, hegemónicos, tiránicos), donde perfectamente se están mezclando lenguajes de izquierda con lenguajes de derecha. Quienes hacen distinciones ideológicas entre un Bolsonaro o un Maduro están dejando de lado la raíz del problema mismo. Además, estamos presenciando la tentación, con el confinamiento, de desarrollar, por un lado, nuevos mecanismos de control, y, por otro, nuevas formas autoritarias de imposición, por no olvidar el peligro del derecho a decidir quién muere y

⁶ Quizás por eso trata de rescatar una de las nociones más complicadas del autor alemán, que es la de la «violencia divina» que equipara con una suerte de «estado de excepción positivo» en su libro *Homo Sacer*. A diferencia de Jacques Derrida, no ve el potencial peligroso de este concepto benjaminiano, desdeñando además su relación con el francés George Sorel en su propuesta de “huelga general” revolucionaria, que si se une con la omisión en su estudio del campo de trabajo soviético nos dice mucho sobre lo que quiere privilegiar en sus trabajos.

quién no, donde no solo la vejez está siendo condenada, sino también la pobreza y, sobre todo, la inmigración.

Es cierto que nos pueden servir algunas reflexiones del “estado de excepción” de Agamben, siempre y cuando lo insertemos dentro de los contextos estatales y sus formas de gobernanza, pues el problema no reside tanto en el auge de nuevos sistemas de control, sino en la falta de un marco de estado de derecho, donde haya, a su vez, la suficiente libertad política que permita a la sociedad denunciar, vigilar, demandar y testear los usos por parte del Estado y de los emporios transnacionales de estos aparatos y dispositivos de vigilancia.

Es verdad que la sociedad pareciera poseer una conciencia mayor de la necesidad de impugnar al poder de distintas formas, pero ello no quiere decir que sea efectiva (esa conciencia), si todavía permanecemos anclados con categorías viejas para ver las operaciones que se están dando. El poder cada vez mayor de China, con la refracción de la incidencia cultural e institucional de Europa, nos invita a abrirnos a un mundo más complejo. Para mi sorpresa, cada vez más veo un desdén generalizado de introducir las pugnas políticas dentro del espacio del derecho (tanto internacional como nacional), por no hablar de una obsesión, que llamaría como «exteriorista» a falta de otro rótulo, que piensa en opciones fuera de la mundanidad social e institucional.

El reciente auge de los estudios ecológicos y las demandas importantísimas por considerar la naturaleza, en eso que muchos han llamado como la Era del Antropoceno, si bien nos ofrece la oportunidad de repensarnos, en relación a un ecosistema cada vez más vilipendiado, puede caer en la tentación de llevarnos a otro extremo: a ser indiferentes frente a la lucha dentro del marco institucional, y llevar la confrontación al deseo de cambiar el capitalismo sin saber bien a qué nos referimos con ello, sin alternativa plural y dialogante. Lo mismo podemos decir de las luchas legítimas por mayor igualdad, que cada vez más se concentran en universalizar sus reclamos particulares sin interés en cuidar los terrenos comunes; también porque, y es bueno decirlo, el formalismo tecnocrático de los viejos liderazgos liberales no son capaces de ir más allá de la mera y simple instrumentalización institucional de sus visiones reductivas de mundo.

Aquí quedan muchas lecciones que aprender, pero tenemos poco tiempo para asumirlas. Cada vez más, los nuevos movimientos de izquierda están comulgando, paradójicamente, con los nuevos movimientos de derecha racistas y xenófobos en su odio a la democracia representativa, mientras que los liberales y los republicanos, en sus distintas vertientes (socialdemócratas, demócratas

cristianos, liberales sociales o socialistas democráticos), se están recluyendo en un anti-intelectualismo formalista sin dar la lucha política.

Si los populismos de derecha y de izquierda nos hicieron dar cuenta del peligro de enmarcar el ejercicio social solo dentro de un espacio formalista de la ley y de los espacios representativos (partidos, congreso, alcaldías), las experiencias como la venezolana nos muestran, por otro lado, que tampoco la alternativa es salir de ellos, o pensar en su mera eficiencia formal. Por el contrario, lo que se ha aprendido, y con trágicas consecuencias, es que lo político surge de un contrato constante, que se define en el circuito que incluye estas instituciones con las demandas de distintas comunidades (sociales, barriales, culturales), cada vez más visibles por las redes sociales y los contactos globales.

La demanda por comida, por empleo y servicios que va a venir producto de esta crisis viral, va a llevar a muchos a acariciar la idea de un «afuera decisionista», que venga a imponer la equidad: bien sea desde un líder mesiánico o de una comunidad identitaria radicalmente ajena a las demandas de reconocimiento de lo público. La ira reaparecerá con nuevos signos.

En resumidas cuentas, la mejor manera de atender al virus es reconocer varios hechos que nos interpelan desde diferentes ecosistemas sociales e individuales de la forma más cruda posible. Primero, que somos seres humanos mortales y frágiles. Segundo, que somos parte no solo de un sistema cultural cada vez más complejo, sino de un entorno biológico, natural, que sigue coexistiendo con nosotros. Tercero, que nuestros proyectos civilizatorios son tan frágiles como nuestras vidas mismas, y ameritan cuidarlos, repensarlos, trabajarlos, salvarlos. La posteridad sigue siendo un trabajo necesario en tiempos de crisis y cambios inesperados. De igual modo, y ya para terminar, es bueno retomar la frase de Hölderlin: *«pero ahí donde está el peligro, crece lo que salva»*.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. “L’invenzione di un’epidemia”. *Quodlibet*. 26 Febrero 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

AGAMBEN, G. “Contagio”. *Quodlibet*. 11 Marzo 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>

AGAMBEN, G. *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pretextos, 2000.

AGAMBEN, G. “¿Qué es un paradigma?”. En HIDALGO, A. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires, 2009. Pp. 13-44.

COCCIA, E. “El virus es una fuerza anárquica de metamorfosis”. *Apocalipsis*. 26 Marzo 2020. <https://lavoragine.net/virus-fuerza-metamorfosis-emanuele-coccia/>

DIDI-HUBERMAN, G. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid, Abada, 2012.

NORRIS, A. “The exemplary exception: Philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”. *Radical Philosophy*. 119. 13 Junio 2003. <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-exemplary-exception>.

PIKETTY, T. *Capital e ideología*. Madrid, Grano de Sal, 2020.

PROZOROV, S. *The Biopolitics of Stalinism: Ideas and Bodies in Soviet Governmentality*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.