

**La pandemia por COVID-19 como acontecimiento:
una revisión crítica del enfoque posmarxista**

Héctor Jiménez Esclusa

(Instituto Pedagógico de Maracay)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista

The COVID-19 pandemic as an event a critical review of the post-marxist approach

Héctor Jiménez Esclusa*
(Instituto Pedagógico de Maracay)

Artículo recibido: 10/07/2020

Artículo arbitrado: 14/10/2020

Resumen: Este artículo tiene por objeto estudiar la pandemia por COVID-19 como ejemplo del uso, por parte de la teoría posmarxista, del concepto de acontecimiento. El contenido del ensayo se estructuró en tres partes: 1) la apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista; 2) la pandemia como acontecimiento posmarxista; y 3) la pandemia virtual. Como resulta obvio, el marco referencial de este trabajo exige un concepto de acontecimiento, que aquí se define como un evento imprevisible, sin explicación histórica, pero que sí podría explicar el futuro: aunque de forma limitada. Por un tiempo el acontecimiento posmarxista se buscó en las contradicciones del capitalismo que se seguían manifestando en crisis periódicas. Se creyó que la de 2008 sería su epítome. Pero esa crisis no alcanzó el carácter de acontecimiento. La pandemia por COVID-19 comparte algunos de los rasgos del acontecimiento inscrito en la biopolítica.

Palabras claves: Acontecimiento, Posmarxismo, Pandemia, Virtual.

Abstract: This essay studies the COVID-19 pandemic as an instance of the concept of the event used by post-Marxist thought. Due to this premise, the article presents three sections: 1) the event concept in the post-Marxist thinking, 2) the COVID-19 pandemic as a post-Marxist event, and 3) the pandemic as a virtual event. Such an essay requires a concept of the event. It is defined in this context as a phenomenon without causal explanation but with the capacity to explain, at least partially, the future it creates. For a while after the end of the Cold War, it

* Profesor asistente en el Área Socio Filosófica del Departamento de Componente Docente del Instituto Pedagógico de Maracay. Abogado. Universidad de Carabobo (2003). Maestría en Ciencias Políticas. Universidad Simón Bolívar (2016). Cursante del Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela).

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

was thought that the event would be the result of capitalism's prevalent crisis. The 2008 financial crisis meant to be its point of no return. But this crisis did not reach the event condition. The COVID-19 pandemic shares some features of the event framed into the biopolitics.

Key words: event, post-Marxism, pandemic, virtuality.

Una idea es como un virus.
Christopher Nolan

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene por objeto estudiar la pandemia por COVID-19 como un ejemplo del uso que hace la teoría posmarxista del concepto de acontecimiento. Un poco como la explicación metodológica que ofrece Foucault cuando introduce el concepto de biopolítica a finales de los setenta del siglo pasado: cuyo análisis requiere el haber entendido, primero, la razón de gobierno¹. Al estudiar la pandemia, según el objetivo propuesto en este ensayo, se impone entender primero el concepto de acontecimiento y, luego, su vinculación con la teoría posmarxista². Ese recorrido teórico se corresponde con la estructura del artículo: 1) la apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista; 2) la pandemia como acontecimiento posmarxista; y 3) el miedo a una pandemia virtual.

Aquí se define el concepto de acontecimiento como: *un evento imprevisible, sin explicación histórica, pero que, paradójicamente, puede modificar el tiempo que le sigue*, es decir: no es explicado por su pasado, pero sí podría explicar su futuro, aunque de una forma limitada. El acontecimiento es causado, sin duda, por la acción humana en un tiempo específico (obviamente

¹ FOUCAULT, Michel, *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège of France, 1978-79*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 21-22. «Consequently, this seems to me that the analysis of biopolitics can only get under way when we have understood the general regime of this governmental reason I have talked about, this regime that we can call the question of truth, of economic truth in the first place, within governmental reason».

² A su vez para definir el pensamiento postmarxista se emplea la sencilla explicación de Ritzer para quien: «Las variantes más recientes de teoría neomarxiana rechazan muchas de las premisas básicas de la teoría original de Marx, (...). Estos cambios explican que se las denomine teorías posmarxistas». Véase RITZER, George, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, 2002, McGraw-Hill, p. 206.
Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

condicionada por este) pero no es “histórico”, en el sentido en que no está vinculado a otros acontecimientos y, además, carece de propósito hasta que es teorizado, siempre *ex post facto*.

Aunque el acontecimiento no es un concepto político contemporáneo (ya que está presente, por ejemplo, en Maquiavelo³ en su advertencia al Príncipe sobre la providencia y la fortuna), lo cierto es que su principal referencia teórica es Heidegger: porque permite mostrar que el concepto niega tanto la teoría liberal como la teoría marxista. Sin embargo, a la definición anterior hay que agregarle la de Marc Bloch⁴ —que es, incluso, anterior a la del propio Heidegger—, y donde el acontecimiento no es más que un residuo: *lo que las ciencias sociales, intentando emular la capacidad omnicompreensiva decimonónica de las ciencias exactas, no registran porque no pueden explicar*. De una forma similar lo define Arendt, sacando el concepto del ámbito de lo histórico e inscribiéndolo en el de la filosofía política.

Bloch matiza un rasgo importante del concepto: el que la explicación histórica desfigura el acontecimiento, porque este escapa a toda explicación causal y temporal. Bloch nos ofrece dos argumentos: el primero es que «*un fenómeno histórico nunca se explica plenamente fuera del estudio de su momento*»⁵. El segundo es que es imposible que una sociedad «*podiera estar del todo determinada por el momento inmediatamente anterior al que vive*»⁶; un ejemplo de ello es la transmisión de la cultura, que no siempre ocurre de padres a hijos, sino que, saltando a aquellos, a veces ocurre de abuelos a nietos. Así, la Historia no tiene ni la forma de un círculo ni la de una línea recta; ya puede ser discontinua y, aun sin una explicación histórica inmediata, un acontecimiento no deja de ser un fenómeno histórico sui géneris.

Para Heidegger, el acontecimiento (*Ereignis*) es el despliegue del Ser⁷. Pero como se está citando una obra que permaneció inédita —precisamente por las limitaciones del lenguaje que

³ MAQUIAVELO, *El príncipe*, Madrid, Edaf, 1984, p. 118.

⁴ BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 49.

⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Francfort: Editado por Hermann y Klostermann (Traducción de Breno Onetto Muñoz), 1989, p. 24.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

encontró para explicar este concepto— es pertinente acudir a un intérprete como Michael Gillespie⁸, quien lo glosa así:

En el pensamiento de Heidegger es fundamental el intento por mostrar la conjunción del Ser como el cómo de lo que es con la historia o el tiempo. La historia (*Geschichte*) no es, según Heidegger, una serie causal ni el desenvolvimiento de la libertad humana o del desarrollo dialéctico de los medios de producción, sino el destino (*Geschick*) del propio Ser.

Un destino que no hay manera de explicar qué forma tomará. Para Heidegger, además, la Historia no tiene solo un sentido que va hacia el futuro, hacia el destino que determina el Ser, sino que recorre también el sentido inverso se dirige también hacia el pasado que es congruente con ese destino⁹. Por último, el marco referencial cierra con el concepto de crisis porque en la teoría marxista, pero también en la posmarxista, la noción de crisis sirve para enlazar resistencia, acontecimiento e Historia: siendo precisamente un momento en el que se abren posibilidades —lo que Bensaïd denomina laterales— de incidir en la Historia desde el acontecimiento¹⁰.

I. La apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista

Primero es necesario establecer el contexto del fin de la Historia propuesto por el liberalismo y, luego, el propuesto por el marxismo, porque se parte de la premisa de que el uso del concepto de acontecimiento por parte del pensamiento posmarxista, es, en gran medida, una respuesta a la orfandad ideológica en la que quedó este tras la caída del comunismo, y que inició su recomposición precisamente con el acontecimiento como propuesta.

Todo comentario sobre el acontecimiento en el pensamiento posmarxista no es más que el intento de refutar el fin de la Historia propuesto por el liberalismo. Para entender este, como luce lógico, se requiere una definición de Historia que exige ser la empleada por quienes piensan que

⁸ GILLESPIE, Michael, “Martin Heidegger” en Cropsey, J; Strauss, L. (compiladores) *Historia de la filosofía política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 847.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ BENSAÏD, Daniel, “Revolutions: Great and Still and Silent” en HAYNES, Mike y WOLFREYS, Jim (ed.) *History and Revolution. Refuting Revisionism*, Londres, Verso, 2007, p. 212. «*The relationship between resistance, event and history is achieved in the strategic notion of crisis (...). Etymologically, crisis is a moment of decision and truth, when history hesitates in faces of a point of bifurcation where the bushy paths of ‘lateral possibilities’ open up*». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

esta tiene un fin. Así, se sigue a Fukuyama, para quien la Historia es «*un único y coherente proceso evolutivo que considera la experiencia de todos los pueblos en todas las épocas*»¹¹.

Una forma de ilustrar el fin de la Historia según el pensamiento liberal es hacer la manida comparación entre la concepción circular del tiempo de los griegos y la línea temporal, que solo avanza, de la Modernidad. Estas figuras ilustran una concepción del tiempo que, en el caso de la Modernidad, intenta responder a un anhelo humano fundamental: el anhelo de certeza. Gillespie lo explica así:

Desarraigados y alienados de la sociedad tradicional, los modernos intentamos construir un lugar para nosotros mismos en mitad del devenir con ayuda de la historia. La historia nos permite medir y demarcar el tiempo de tal modo que podamos determinar nuestro origen y nuestro lugar con respecto a todas las cosas¹².

Así, el tiempo moderno se dirige hacia un horizonte, hacia una meta que Hegel creyó haber descifrado en el siglo XIX d. C., y que, tras la caída del Muro de Berlín, Fukuyama —actualizando a su vez a Alexandre Kojève— presentará como el aparato ideológico de la posthistoria liberal. Por su parte, y como es ampliamente conocido, Marx también cree, en un sentido distinto al de Hegel, haber entendido cuál era la lógica de la Historia.

Aunque es Fukuyama quien más beligerantemente explica el fin de la Historia propuesto por el liberalismo, lo cierto es que este propone una lógica de la Historia muy anterior —presente ya en Kant—, cuyo estadio final se caracteriza por una economía capitalista y una democracia liberal. Es en esta dualidad entre el desarrollo económico y el desarrollo político donde se inserta la lógica de la Historia propuesta por el liberalismo que es anatema para el pensamiento no liberal, porque, en palabras de Fukuyama:

Mientras que el concepto de desarrollo económico es bastante intuitivo, el de “desarrollo político” lo es menos. Implícita en esta última noción está una jerarquía de formas históricas

¹¹ FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, p. XII. «*History (...) understood as a single, coherent, evolutionary process [that takes] into account the experience of all peoples in all times*».

¹² *Op. cit.*, p. 842.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

de organización política que, para la mayoría se los científicos sociales estadounidenses, culmina en la democracia liberal¹³.

Sin embargo, es sumamente importante indicar que en el pensamiento de Fukuyama no es la ocurrencia de acontecimientos lo que ha terminado, sino la Historia¹⁴: lo que es congruente con el rasgo fundamental del acontecimiento como evento fuera de esta. De ahí que se tengan eventos históricos (o *no acontecimientos*) y eventos fuera de la Historia (o acontecimientos). Sin que estos últimos tengan la capacidad de modificar el fin de la Historia que propone el pensamiento liberal, ya que una mezcla de ambos se consideraría una quimera. Fukuyama ofrece el ejemplo del holocausto —al que cabría añadir el del totalitarismo— para explicar esta quimera, en vista de que no puede ser a la vez *«históricamente único en su maldad, y al mismo tiempo una manifestación de la potencial maldad universal que yace bajo la superficie de todas las sociedades»*, porque si es un acontecimiento sus causas deben ser únicas y no pueden repetirse¹⁵.

En la virulenta repuesta que desató Fukuyama con su artículo, al final de la Guerra Fría, se perdió de vista que el marxismo también propone un fin de la Historia. De hecho, y de forma paradójica: el fin de la Historia propuesto por el marxismo es en gran medida una respuesta dialéctica al fin de la historia propuesto por el liberalismo, porque muy sucintamente puede describirse al marxismo como un intento de refutar la lógica de la Historia hegeliana —que desemboca en el Estado universal— mediante otra que termina en la sociedad comunista. La diferencia, particularmente relevante en este trabajo, es que, como ya vimos, en la primera (al menos según uno de sus intérpretes más conspicuos: Francis Fukuyama) no está excluido el acontecimiento, mientras que en la segunda sí lo está. El acontecimiento solo ganará centralidad en el pensamiento marxista luego del naufragio teórico y práctico del socialismo real.

¹³ *Op. cit.*, p. 352, nota al pie. «While the concept of economic development is fairly intuitive, that of “political development” is less so. Implicit in this notion is a hierarchy of historical forms of political organization that, for most American social scientists, culminates in liberal democracy».

¹⁴ *Ibidem*, p. XII. «And yet what I suggested had come to an end was not the occurrence of events, even large and grave events, but History».

¹⁵ *Ibid.*, pp. 128-129. «It is common among writers who see the Holocaust as in some way the cardinal event of modernity to maintain that it is both historically unique in its evil, and at the same time a manifestation of a potentially universal evil that lies below the surface of all societies. But one cannot have it both ways: if it is a uniquely evil event, one without historical precedent, then it must have had equally unique causes, causes that we could not expect to see easily duplicated in other countries at different times».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Resulta obvio que la interpretación de la Historia propuesto por el marxismo —en la que fatalmente todo orden económico lleva en su seno la semilla de su destrucción, para dar paso al siguiente— puede llevar a la conclusión de que no es necesaria la intervención humana para procurar el advenimiento de la dictadura del proletariado. De ahí que el marxismo haya necesitado una actualización que contemplara la necesidad de, digamos, una aceleración del tiempo mediante la violencia divina (Benjamin) o mediante la violencia revolucionaria, guiada por el partido (Lenin).

En ambas hay un uso del acontecimiento que, especialmente en el caso de Lenin, exige su articulación con el concepto de crisis: cuestionando así la fatalidad de las leyes históricas¹⁶. Esto nos lleva a la conclusión de que el pensamiento posmarxista lo que hace es recuperar el concepto de acontecimiento a la par que se deshace de la lógica de la Historia propuesta por el marxismo.

En conjunción con lo anterior, Bordoni cuestiona el fin de la Historia propuesta por el liberalismo precisamente como «*sedimentación en el imaginario colectivo de acontecimientos que marcaron en el pasado puntos de quiebre o a los cuales se les atribuyó, en retrospectiva, un significado especial para construir la uniformidad de toda la imagen*»¹⁷. He aquí el *quid* del asunto desde el punto de vista marxista: el acontecimiento no puede asimilarse en un orden histórico cuyo resultado sea la caída del Muro de Berlín, primero, y la implosión de la URSS, después. Tiene que existir la posibilidad, así sea solo teórica, de que el acontecimiento produzca algo diferente al orden liberal.

Algunos pensadores posmarxistas tienen la honestidad intelectual de no indicar que esa atrabiliaria dirección de la posthistoria deba ser el comunismo, aunque sí apuntan a que su destino podría ser una sociedad más igualitaria. Mientras que otros pensadores no tienen ese prurito y

¹⁶ BENSÁID, *op. cit.*, p. 214. «*Lenin thus stresses an essential feature of crisis: the 'deobjectification' of social relations and the insistence that 'laws of history' are not inevitable*».

¹⁷ BAUMAN, Zygmunt y BORDONI, Carlo *State of crisis*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 104. «*The end of the grand narratives that Lyotard mentioned has to do with the end of history —according to Fukuyama's apocalyptic vision— thus recuperating the black thread that connects Nietzsche to postmodernity. The grand narratives are nothing but the cultural sedimentation in the collective imagination of events which in the past marked significant turning points or to which was attributed, in retrospect, a special meaning in order to build the uniformity of the overall picture*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

asumen que, al final del caos propio de un acontecimiento, sí se hallará un estadio que es virtualmente idéntico al comunismo.

Karl Kautsky¹⁸ interpretó, entre otros pensadores marxistas, que si los proletarios no tenían el poder de crear la Revolución ni los burgueses el de impedirlo; el único camino era el quietismo. Por un tiempo, luego de 1989, se va a instalar en el pensamiento posmarxista un convencimiento similar: el de un quietismo impuesto por lo que parecía la evidencia de que la lógica de la Historia no desembocaba en el Estado comunista sino en el liberal. De ahí la necesidad de construir un dispositivo teórico que mostrase que el quietismo era un error. Esta construcción fue más bien la apropiación del concepto de acontecimiento.

Al principio el acontecimiento posmarxista se buscó en las contradicciones del capitalismo, que se seguían manifestando en crisis periódicas. Se creyó que la de 2008 sería su epítome. Pero esa crisis no alcanzó el carácter de acontecimiento, ni siquiera el de revolución. Peor aún: salvo por el partido español Podemos —y en mucha menor medida por el griego *Syriza*, que en realidad es anterior— la izquierda no consiguió capitalizar esa crisis. De hecho, y paradójicamente, sería la pandemia por COVID-19 la que detuvo las protestas que, de Beirut a Santiago de Chile, y de Bagdad a Bogotá, estallaron a finales de 2019, y que encajaban en el perfil del concepto de acontecimiento buscado por los posmarxistas.

II. La pandemia como acontecimiento posmarxista

Con Foucault¹⁹ se impuso la tesis de que la biología se convertía en el contenido de la política —aunque él mismo reconoce que el concepto de biopolítica es anterior— solo de forma extraordinaria: como resultado de la degradación a la que el capitalismo sometía a la sociedad. La pandemia por COVID-19 ha servido de actualización de esta idea, al sustituir al sujeto político por el enfermo o por el cadáver.

Foucault destaca dentro de lista de los pensadores posmarxistas que (en su crítica al liberalismo) han asumido lo biológico como contenido de la política, pero ya Arendt nos recordaba

¹⁸ CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, p. 241.

¹⁹ *Op. cit. passim.*

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

que fue Marx quien —rompiendo con la tradición de pensamiento político occidental desde Platón— introdujo a la biología como contenido de la política²⁰.

Luego cabría seguir con Espósito, que define a la biopolítica como una política cuyo contenido es la vida, luego de que todas las otras fuentes de legitimidad se han secado²¹. Para él, en coincidencia con la extrema derecha, el liberalismo se agotó cuando fue incapaz de dar expresión al radicalismo, por lo que una conclusión lógica sería que la pandemia podría crear las condiciones apropiadas para la expresión política del radicalismo.

Por último, se debe incluir a Agamben quien, como Espósito, toma la distinción entre *bíos* y *zoe* para, junto al antiquísimo concepto de *homo sacer*, hacer la equivalencia entre espacio político occidental y campo de concentración en el que los ciudadanos/prisioneros son reducidos a la nuda vida²². Aunque los errores de sus tesis serán indicados por Han, quien señala que Agamben le da a los conceptos antiguos un significado distinto al original²³.

La pandemia por COVID-19 comparte algunos de los rasgos del acontecimiento inscrito en la biopolítica. Aunque, previsible, su acaecimiento no es histórico en el sentido de ser producto de una evolución lineal de eventos. Esto a pesar de que el desarrollo capitalista hacía más probable la aparición de una pandemia en ciertas zonas del planeta densamente pobladas, en las que, además, la explotación de recursos y la urbanización pusieran en contacto a diferentes especies. De hecho, ya en 2016 la OMS incluyó en su lista de investigación sobre patógenos a una categoría indeterminada a la que denominó *enfermedad x*, para considerar la posibilidad de una pandemia generada por un virus desconocido en ese momento²⁴. Por otra parte, no parece posible un retorno

²⁰ ARENDT, Hannah: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319.

²¹ ESPOSITO, Roberto, *Bíos Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2008, p. 15. «At the moment in which on one side the modern distinctions between public and private, state and society, local and global collapse, and on the other that all other sources of legitimacy dry up, life becomes encamped in the center of every political procedure».

²² AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 13.

²³ HAN Byung-Chul, *The burnout society*, Stanford, Stanford University Press, 2015, p. 59. «Agamben disregards the historical development of ‘homo sacer’ entirely and restricts ‘sacratio’ to the time of plebeian rule. In this way, he falsely derives ‘sacratio’ from the ‘potestas sacrosanta’ due to the tribunes of the plebs. In this way —by cutting out its religious origin— he (con)fuses ‘sacratio’ with the power of sovereignty».

²⁴ SARUKHAN, Adelaida, “Covid-19: crónica de una pandemia anunciada”, *Foreign Affairs Latinoamérica*, 20, 3, 2020, p. 6.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

a la vida anterior, en ese sentido la pandemia por COVID-19 inaugura un nuevo tiempo que sí ayuda a explicar.

En parte en sintonía con esa previsibilidad de la pandemia por COVID-19, Badiou le niega la condición de acontecimiento: «*Es pues claro que la actual epidemia no es definitivamente el surgimiento de algo radicalmente nuevo o increíble*»²⁵. Para él la incertidumbre alrededor de la pandemia, y las teorizaciones que tratan de paliarla, son una muestra de que la sociedad elige a la superchería medieval en lugar de a la razón²⁶. Sin embargo, su opinión más importante es la que desacredita la pretensión de convertir la enfermedad en una Revolución²⁷. Por honestidad intelectual, había que registrar la posición de un pensador posmarxista que niega la tesis principal de este trabajo antes de pasar a estudiar la de aquellos que sí la afirman.

Como indicios de la asimilación de la pandemia por COVID-19 al acontecimiento solo se dispone de la opinión de varios pensadores postmarxistas²⁸. Estos se apropiaron apresuradamente de la pandemia por la COVID-19; balbuceando una explicación, que es la única manera que permite el acontecimiento. El carácter de ideas no elaboradas lo delata el que no hayan sido transmitidas mediante artículos académicos sino mediante artículos de opinión. Aunque no las inicia, en este ensayo se comenzará con Slavoj Žižek, para quien la pandemia era un ataque al capitalismo de una eficacia mayor que la de la Revolución:

Mi modesta opinión es mucho más radical: la epidemia de coronavirus es una especie de ataque de la “Técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos” contra el sistema capitalista global, una señal de que no podemos seguir el camino hasta ahora, que un cambio radical es necesario²⁹.

Žižek usará este artículo como núcleo de un libro en el cual intentará estructurar una reflexión de más largo aliento —sin embargo, es un intento fallido: con un libro de pocas páginas en el que,

²⁵ BADIOU, Alain, “Sobre la situación epidémica” reproducido en *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 68.

²⁶ *Ibidem*: 70.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Las de pensadores no posmarxistas han sido mucho más limitadas en alcance y extensión. Cabe mencionar la entrevista que Peter SLOTERDIJK le concedió a la revista digital *Noema Magazine* a mediados de junio, *Co-Immunism In The Age Of Pandemics And Climate Change*, y que puede ser leída en este enlace: <https://www.noemamag.com/co-immunism-an-ethos-for-our-age-of-climatechange/> [Consulta: julio de 2020].

²⁹ ŽIŽEK, Slavoj, “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir la reinención del comunismo” reproducido en, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 23.
Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

incluso, el filósofo más popular del mundo, cita a Wikipedia—. Aun así, el libro resulta útil porque explica mejor su posición. A las medidas consideradas necesarias para enfrentar a la enfermedad, Žižek las denomina comunismo de guerra³⁰. Aunque más adelante matizará esta noción, el cariz iliberal de la sociedad que avizora es puesto de relieve cuando afirma que, si bien es urgente cierta pluralidad de la información para combatir la pandemia por COVID-19, esta no es asimilable a la que priva en una democracia multipartidista occidental³¹.

Más adelante explica que su noción de comunismo no tiene que ver con una ensoñación, sino que se limita a describir la intervención del Estado en la economía (o lo que se percibe como intervención necesaria), ya en marcha en Europa y los Estados Unidos (como el rescate de Lufthansa o la invocación por parte de la administración Trump de la *Defense Production Act*). Noción que no coincide con una versión brillante de un futuro comunismo, sino más bien con un *comunismo de desastre*: en respuesta a un *capitalismo de desastre*³².

Este último concepto es relevante porque todos los pensadores posmarxistas (incluso aquellos que como Badiou o Byung-Chul Han —aunque la lista incluye a pensadores de todo el espectro ideológico— lo criticaron e, incluso, se burlaron de la sugerencia de Žižek sobre que la enfermedad provocaría el arribo de alguna forma de comunismo³³) insisten en que el orden capitalista previo a la pandemia tiene rasgos del capitalismo de desastre. Esta noción, como indica el mismo Žižek, pertenece a la periodista canadiense Naomi Klein, quien lo define como la intervención privada coordinada sobre la esfera pública, como consecuencia de eventos catastróficos, combinada con el tratamiento de tales desastres como emocionantes oportunidades

³⁰ ŽIŽEK, Slavoj, *Pandemic. Covid-19 shakes the World*, Nueva York/Londres, OR Books, 2020, p. 92. Hay traducción de Anagrama. «*This is not a utopian Communist vision, it is a Communism imposed by the necessities of bare survival. It is unfortunately a version of what, in the Soviet Union in 1918, was called “war Communism.”*».

³¹ *Ibidem*: 10: «*There should be more than one voice in a healthy society (...), but this urgent need for other voices to be heard does not necessarily mean Western-style multiparty democracy*».

³² *Ibid.*: 103. «*This is where my notion of “Communism” comes in, not as an obscure dream but simply as a name for what is already going on (or at least perceived by many as a necessity), measures which are already being considered and even partially enforced. It’s not a vision of a bright future but more one of “disaster Communism” as an antidote to disaster capitalism*».

³³ *Ibid.*: 97. «*From Alain Badiou to Byung-Chul Han and many others, from the Right and the Left, I have been criticized, mocked even, after I repeatedly suggested the arrival of a form of Communism as a result of the coronavirus pandemic*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

de mercado³⁴. Para Žižek, si la respuesta a la pandemia es el capitalismo de desastre la sociedad sería conducida a la barbarie³⁵.

Franco Birardi³⁶ coincide con el punto que sostiene este ensayo cuando afirma:

El capitalismo es una axiomática, es decir, funciona sobre la base de una premisa no comprobada (la necesidad del crecimiento ilimitado que hace posible la acumulación de capital). Todas las concatenaciones lógicas y económicas son coherentes con ese axioma, y nada puede concebirse o intentarse por fuera de ese axioma. No existe una salida política de la axiomática del Capital, no existe un lenguaje capaz de enunciar el exterior del lenguaje, no hay ninguna posibilidad de destruir el sistema, porque todo proceso lingüístico tiene lugar dentro de esa axiomática que no permite la posibilidad de enunciados eficaces extrasistémicos. La única salida es la muerte, como aprendimos de Baudrillard. Solo después de la muerte se podrá comenzar a vivir. Después de la muerte del sistema, los organismos extrasistémicos podrán comenzar a vivir.

Aquí, la muerte del sistema la causaría la parálisis económica como resultado de las medidas para contener la pandemia. Birardi obvia dos antecedentes de la crisis de 2008: 1) el peso del Estado reactivando la economía: interviniendo en ella en una tendencia más cercana a la socialdemocracia que al liberalismo; y 2) la creación de nuevas compañías, precisamente, como resultado de esa crisis. Ya hay trazas de que la pandemia por COVID-19 podría producir resultados similares.

Por su parte, la crítica de Judith Butler³⁷ pone el acento en la discriminación de la ideología y el sistema económico, que amplificarían los efectos del virus: *«El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo»*. De ahí que la lucha contra la pandemia requiera ignorar la lógica del mercado:

La idea de que podríamos convertirnos en personas que desean ver un mundo en el que la política de salud esté igualmente comprometida con todas las vidas, para dismantlar el control del mercado sobre la atención médica que distingue entre los dignos y aquellos que pueden ser fácilmente abandonados a la enfermedad y la muerte, estuvo brevemente vivo (...). Entendimos

³⁴ KLEIN, Naomi, *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007, p. 6. *«I call these orchestrated raids on the public sphere in the wake of catastrophic events, combined with the treatment of disasters as exciting market opportunities, “disaster capitalism”»*.

³⁵ 2020: 70. *«So, again, the choice we face is: barbarism or some kind of reinvented Communism»*.

³⁶ BIRARDI, Franco, “Crónica de la psicodéflación”, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 40.

³⁷ BUTLER, Judith, “El capitalismo tiene sus límites”, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 65. *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

que podríamos comenzar a pensar y valorar fuera de los términos que el capitalismo nos impone³⁸.

A ella le siguió Byung-Chul Han³⁹, quien en una apresurada valoración de los mercados bursátiles (al menos del estadounidense que no paró de crecer entre abril y julio: porque de hecho las medidas contra la pandemia alientan, como pocas cosas, al mercado tecnológico), vaticinaba a finales de marzo de 2020:

La reacción pánica de los mercados financieros a la epidemia es además la expresión de aquel pánico que ya es inherente a ellos. Las convulsiones extremas en la economía mundial hacen que esta sea muy vulnerable. A pesar de la curva constantemente creciente del índice bursátil, la arriesgada política monetaria de los bancos emisores ha generado en los últimos años un pánico reprimido que estaba aguardando al estallido. Probablemente el virus no sea más que la pequeña gota que ha colmado el vaso. Lo que se refleja en el pánico del mercado financiero no es tanto el miedo al virus cuanto el miedo a sí mismo. El *crash* se podría haber producido también sin el virus. Quizá el virus solo sea el preludeo de un *crash* mucho mayor.

La lectura más atenta de Han, en su ya citado *La sociedad del cansancio* (*The burnout society*), exige evaluar su afirmación de que la sociedad inmunológica terminó con el final de la Guerra Fría, algo que la pandemia termina de desmentir. Se adelanta que en este ensayo se sigue a Esposito y no a Han en este punto, porque de otra manera no tendría sentido nada de lo escrito. Lo primero que hay que considerar es que Han escribió este libro en 2010 (aunque la traducción al inglés que se cita aquí es de 2015): antes de la crisis de los refugiados sirios en Alemania, de la crisis de migrantes en el Mediterráneo a partir de 2011 y de la llegada de Trump al poder. Estos tres eventos actualizaron la tesis de Esposito (pese a que Han la “refuta”, precisamente, con el argumento de que Esposito echa mano de problemas del pasado)⁴⁰. De hecho, la pandemia por COVID-19 se ha constituido en la actualización más reciente del retorno de la sociedad inmunológica que comenzó, precisamente, cuando Han terminó su libro. Pero donde Han no se

³⁸ *Ibidem*:

³⁹ HAN Byung-Chul, *La emergencia viral y el mundo de mañana*. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín, en *El País* de España, 22 de marzo de 2020, recuperado de: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> [consulta julio de 2020].

⁴⁰ 2015: 3. «None of the events mentioned by Esposito indicates that we are now living in an immunological age. Today, even the so-called immigrants is not an immunological ‘Other’, not a ‘foreigner’ in the strong sense, who poses a real danger or of whom one is afraid (...). Thus, it is no accident that Esposito’s immunological analysis does not address contemporary problems, but only objects from the past». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

equivoca es en su descripción de la sociedad del cansancio, una condición que exagera el que la pandemia empuje a la sociedad aún más hacia el espacio virtual, y que será comentada en el último aparte de este texto.

Por último, en esta exposición de ideas de pensadores postmarxistas sobre la COVID-19, tenemos a Markus Gabriel⁴¹, quien equipara el capitalismo con una cadena infecciosa, lo que establece una identidad entre el virus y esta forma de organización política y económica:

Tenemos que reconocer que la cadena infecciosa del capitalismo global destruye nuestra naturaleza y atonta a los ciudadanos de los Estados nacionales para que nos convirtamos en turistas profesionales y en consumidores de bienes cuya producción causará a la larga más muertes que todos los virus juntos. ¿Por qué la solidaridad se despierta con el conocimiento médico y virológico, pero no con la conciencia filosófica de que la única salida de la globalización suicida es un orden mundial que supere la acumulación de estados nacionales enfrentados entre sí obedeciendo a una estúpida lógica económica cuantitativa?

Esta posición la reiteraría dos meses después:

En las transacciones de la vida diaria, como comprar un juguete para tu hijo, un paracetamol o un coche, en muchos momentos, alguien tuvo que sufrir por la mera existencia de esa cadena. Todos somos responsables por el sufrimiento de otros. Estas cadenas interconectadas han creado sistemas maléficos y al final de esas cadenas siempre hay alguien que muere por falta de agua limpia, por no tener cosechas, por las condiciones de explotación. Esa es la cadena de infección de una enfermedad, que es el comportamiento inmoral. Si haces lo incorrecto moralmente, haces que la realidad sea un lugar peor. El neoliberalismo global se ha convertido en un modo de destrucción hiperrápido⁴².

La interpretación de estos fragmentos es evidente: la pandemia debería servir para reevaluar la vida política contemporánea, modificándola, en una forma como no lo han hecho ninguna de las crisis del capitalismo desde el fin de la Guerra Fría.

III. El miedo a una pandemia virtual

Pero si la pandemia va a ser un acontecimiento, este tendría unos rasgos propios. Solo nos aventuraremos a tratar un par de ellos: su relación con lo virtual y el miedo que causa. Giorgio

⁴¹ GABRIEL, Markus, *El orden mundial previo al virus era letal*, en El País de España, 25 de marzo de 2020, recuperado de: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [consulta julio de 2020].

⁴² *Ibidem*.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Agamben, quien, al inicio de la pandemia en Italia, escribió que el virus era virtual⁴³, ofrece el punto de partida. He aquí una identidad con Foucault —congruente por lo demás, si se toma en cuenta que muchas de las nociones de Agamben, en particular las referidas a la biopolítica, se derivan de su meticulosa lectura del francés—. Este, como se sabe, también creyó en su momento que la epidemia causada por el VIH era falsa, una creación del poder para limitar la libertad. En Agamben el argumento es diferente: con la pandemia se cambia la excusa del terrorismo por la excusa de la salud para mantener el estado de excepción o estado de miedo⁴⁴. Aunque luego matizaría esa primera opinión, al enfocarse en las medidas y no en la pandemia misma como potenciadoras del estado de miedo⁴⁵.

Por su naturaleza, el virus adquiere para muchos el carácter de virtual. A medio camino entre lo biológico y lo químico, imposible de ser visto a simple vista, el virus es “invisible”. De hecho, abundan las imágenes de sarcófagos y tumbas, o de personal sanitario, pero no hay manera de ver el virus, tampoco hay imágenes de enfermos con los síntomas, de sus efectos. De ahí que muchos, con menos luces que Agamben, también duden de su existencia. Esta “invisibilidad” convierte al virus en un símbolo. Su virtualidad sirve para llenarlo con el significado que sea.

Esta labilidad del símbolo se produce, además, en un contexto muy específico: el de la sociedad inmunológica de Esposito⁴⁶, un lugar/espacio político en el que «*se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común*». Así, la sociedad inmunológica, esa que debe mantener afuera al otro, tiene un problema al no poder mantener afuera algo que tiene las características de lo virtual, pero que, además, ya la invadió. Bien, la respuesta exige hacer del virus algo corpóreo.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio, *L'invenzione di un'epidemia*, en Quodlibet, 26 de febrero de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [consulta: julio de 2020]. «*Di fronte alle frenetiche, irrazionali e del tutto immotivate misure di emergenza per una supposta epidemia dovuta al virus corona*».

⁴⁴ *Ibidem*. «*Si direbbe che esaurito il terrorismo come causa di provvedimenti d'eccezione, l'invenzione di un'epidemia possa offrire il pretesto ideale per ampliarli oltre ogni limite*».

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio, *L'untore! dagli! dagli! dagli all'untore!* en Quodlibet, 11 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio> [consulta: julio de 2020]. «*Fatte le debite differenze, le recenti disposizioni (prese dal governo con dei decreti che ci piacerebbe sperare – ma è un'illusione – che non fossero confermati dal parlamento in leggi nei termini previsti) trasformano di fatto ogni individuo in un potenziale untore, esattamente come quelle sul terrorismo consideravano di fatto e di diritto ogni cittadino come un terrorista in potenza*».

⁴⁶ ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrurtu, 2009, p. 10. *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

A decir del mismo Esposito, el *contagio* de este virus, que sigue siendo virtual aunque lo dotemos de un cuerpo imaginario, es, además, rápido y generalizado⁴⁷. Y en el mundo contemporáneo nada es más acelerado y general que la presencia china en la economía y la política. De ahí que, además del origen circunstancial del virus, la inmunidad biológica se haya trastocado en xenofobia y el virus se haya motejado como el “virus chino” y la enfermedad como la “gripe china”⁴⁸. A esto se le agregaría la contrapartida rusa que, sirviéndose de un ecosistema de noticias en el que es casi imposible discernir entre verdad y mentira, sugiere que son las élites occidentales las responsables de la pandemia.

He aquí otra de las facetas virtuales de la pandemia: el miedo indiscriminado. Las sociedades temen todo lo que no entienden y nada es menos inteligible que lo invisible, de ahí la virulencia del miedo que genera la pandemia. Sin embargo, lo que se teme —y luego se odia— necesita encarnar en algo tangible. Otra forma de explicar esta consecuencia de la cuasi virtualidad del virus, es que permite completarla con los temores más o menos explícitos de la sociedad. De esta manera el miedo por la avasallante expansión china llena el imaginario: Occidente —y el mundo en general, aunque el iliberalismo occidental, en lo que Žižek denomina virus ideológico⁴⁹, lo siente como una amenaza existencial a su identidad— percibe que esta lo invade con sus productos, con sus préstamos, con su modelo no democrático: el contagio no se detiene. La COVID-19 serviría de pretexto para actualizar esa aprehensión: la expansión china alcanza el interior de nuestros cuerpos con una amenaza invisible.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ No hay nada similar con otras pandemias contemporáneas: no se llamó al VIH el *virus africano*, tampoco al MERS *gripe árabe* o al ébola el *mal del Congo*. Paradójicamente, por su alianza con China y hostilidad hacia Colombia, el gobernante venezolano, Nicolás Maduro, llamó al virus el *virus colombiano* durante la celebración del día nacional de Venezuela. Hay que remontarse a las epidemias de sífilis del siglo XV para encontrar esta asimilación entre patógenos y comunidades nacionales, salvo por el mal entendido, que a principio del siglo XX, creó la denominación gripe española. Adicionalmente el caso de Venezuela ofrece una particularidad que exige ser mencionada. El virus, como ya se indicó, generó xenofobia en su versión más común de odio al extranjero, salvó por Venezuela en la que, el *xénos* en el que encarna el miedo al virus es el ciudadano venezolano inmigrante que retorna por tierra al país. No se encontró registro de ningún caso similar durante los primeros seis meses de pandemia en el que se estigmatice a inmigrantes o refugiados (menos del propio país); algo que, sin embargo, podría cambiar.

⁴⁹ 2020: 39. «*The ongoing spread of the coronavirus epidemic has also triggered a vast epidemic of ideological viruses which were lying dormant in our societies: fake news, paranoid conspiracy theories, explosions of racism. The well-grounded medical need for quarantines found an echo in the ideological pressure to establish clear borders and to quarantine enemies who pose a threat to our identity*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Sin embargo, los desarrollos de la virtualidad de la pandemia no se agotan con ser un vehículo para los miedos latentes del iliberalismo occidental. Hay, al menos, un aspecto adicional que tiene que ver con las medidas contra la enfermedad. Aunque el grueso de las medidas tiene al cuerpo como objeto, por lo que no son nada virtuales, su génesis es jurídica. Esto, el que el derecho haya sido la primera barrera contra la pandemia, se enlaza con la función inmunológica que le asigna Esposito⁵⁰, indicando, a su vez, que las primeras barreras contra el virus fueron virtuales: antes del cierre de fronteras o decretos de confinamiento, fue el enunciado abstracto de la ley el que definió a la amenaza y dispuso la violencia del Estado en su contra.

No obstante, el derecho debe apelar siempre a la fuerza, y esto no es diferente para cumplir su función inmunológica, más aún si debe contener al cuerpo mismo. Por ello ha sido imposible no apelar al estado de excepción para tratar de contener la pandemia, porque ningún otro instituto jurídico —salvo la guerra— es tan afín a la violencia como el estado de excepción.

De esto último se deriva una curiosa convergencia ideológica. Para algunos pensadores posmarxistas, con Agamben a la cabeza, el estado de excepción es el estado de guerra jurídica permanente, con el que las democracias liberales someten a sus sociedades casi desde el final de la Segunda Guerra Mundial, por ello las medidas jurídicas contra esta enfermedad son solo una confirmación —la definitiva tal vez— de que la humanidad vive en un campo de concentración mundial —el epítome de la excepcionalidad—, sin advertirlo. Tal vez lo que la diferencie, esta vez, sea el hecho de que lo inadvertido se haga obvio. Mientras que, para cierto pensamiento ubicado en las antípodas (y que a veces asume la etiqueta de libertario, pero que en todo caso se ubica hacia la derecha del centro político) el estado de excepción sería un ataque izquierdista a los sacrosantos derechos individuales.

En realidad, en los primeros seis meses, han sido los grupos de extrema derecha (como en Alemania y los Estados Unidos, o los populistas de derecha en Brasil y España) los que han protestado contra las medidas impuestas. Dato que contradice la aspiración del pensamiento posmarxista de que la pandemia se tornase en un acontecimiento que movilizase a la izquierda en pos de una reconfiguración más igualitaria —en realidad menos capitalista— de la sociedad. Solo

⁵⁰ *Ibidem*: 35.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

en la segunda semana de julio se produjeron protestas en Serbia que no fueron motorizadas por el populismo de derecha. Los movimientos progresistas sí se movilizaron, pero por un evento más ordinario (y totalmente ajeno al control social por el virus): el asesinato del ciudadano negro estadounidense George Floyd por un policía blanco.

Esto exige una reiteración. Al menos mientras se escribe esto, la movilización política ha refutado los razonamientos teóricos del posmarxismo, porque no se han producido reclamos de entidad por la desigualdad que, previa a él, el virus solo empeora: tornándola más letal; sino que han protestado por derechos civiles, mostrando que algunas de las fracturas de las sociedades contemporáneas escapan al análisis posmarxista.

Como cabía esperar, el efecto de esas medidas contra el cuerpo —confinarlo, aislarlo, enterrarlo o incinerarlo— empujaron a las sociedades al espacio virtual en el que ya se encontraban. En este sentido, la pandemia sirve para reivindicar las pretendidas virtudes de lo virtual: su asepsia, el distanciamiento no entre cuerpos, sino de las limitaciones del cuerpo; a fin de cuentas, en lo virtual nos deslastramos de la carne, pero, al mismo tiempo, magnifica sus taras. La principal de ellas es la desigualdad de un mundo en el que importantes capas de la sociedad no tiene las capacidades para integrarse al espacio virtual, y dependen del mundo real para su supervivencia. Incluso quienes están integrados en el espacio virtual (para trabajar a distancia: reduciendo su posibilidad de contagio), integran una nueva estratificación social que no es igual a la de los dueños de las compañías tecnológicas, ni a la de sus administradores, sino que son los nuevos trabajadores precarios, que pasan días frente a las pantallas digitales: realizando las mismas tareas repetitivas y alienantes, cual versión postcapitalista de los obreros industriales en el apogeo del fordismo⁵¹.

Aquí se inserta la noción de sociedad del cansancio de Han. En ella, si bien la lucha de clase resulta arcaica⁵², continúa habiendo enfrentamientos: es solo que ahora este tiene lugar entre individuos y en el interior de los individuos⁵³. Ambos son rasgos de una sociedad fragmentada hasta la atomización. Una condición que solo puede aumentar, dada la exigencia, impuesta por la

⁵¹ ŽIŽEK los llama trabajadores intelectuales precarios (2020: 26). «*Precarious intellectual workers and managers who are able to cooperate through email and teleconferencing, so that even when they are quarantined their work goes on more or less smoothly*».

⁵² 2015: 45. «*Sociopolitical events are no longer determined by the clash between ideologies or classes—the very idea has come to sound archaic*».

⁵³ *Ibidem*: 46. «*Struggle no longer occurs between groups, ideologies or classes, but between individuals*». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

pandemia, de instalar frente a sus pantallas a más individuos por más tiempo. Corrigiendo un texto de Baudrillard, Han excluye la viralidad de la virtualidad en la sociedad del cansancio⁵⁴. Pero la pandemia por COVID-19 está mostrando el acierto de Baudrillard cuando afirmó que *«hay un tipo de complicidad entre la viralidad y la virtualidad»*, aunque no en el sentido de aumentar la transmisión del virus biológico, sino más bien del virus ideológico: la categoría de análisis mencionada por Žižek.

El círculo sobre el contenido político, que el posmarxismo pretende achacarle al evento de la pandemia, se cierra ante la evidencia de que la enfermedad no ataca por igual a todos los grupos sociales; en algunos países sus efectos son peores, como cabía esperar, en los grupos con peor acceso a la sanidad, pero, además, en aquellos que no pueden trabajar desde la distancia usando el espacio virtual; emerge la justificación ideológica contra la sociedad capitalista a la que la pandemia, erigida en acontecimiento, debería ayudar a sustituir.

Por último, está el hecho de que uno de los mecanismos más eficaces contra la pandemia pasa por traducir la biología a lo virtual, en una escala inédita. Esto lo muestran las aplicaciones que alertan sobre la presencia de enfermos y sus contactos, pero también sobre los suministros médicos. Condiciones físicas bien tangibles como la temperatura, la presión sanguínea o los contactos físicos, deben ser convertidas en datos digitales para ser almacenados en la nube y usados en la red.

La recolección de estos datos, y su empleo, exigen, por otra parte, que los individuos se conviertan en espías de sí mismos. Todo ello, justo en un momento de retroceso —o de estancamiento en el mejor de los casos— democrático. Un retroceso que, además, puede ser potenciado por la evidencia de que algunos aspectos de la democracia deben ser suspendidos para poder salvar vidas. Con el rasgo adicional de que la gestión de estos datos solo puede ser realizada por máquinas. De ahí la posibilidad de que los individuos se conviertan en espías que se delatan ante una autoridad sin rostro que ejerce un control digital sobre ellos.

⁵⁴ El texto de BAUDRILLARD es “From the Universal to the Singular: The Violence of the Global”, citado en *ibid*: 5. *«And also in the sense that, contrary to the historical violence of negation, this virus operates hyperpositively, like cancerous cells, through endless proliferation, excrescence, and metastases. Between virtually and virality, there is a kind of complicity»*.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

CONCLUSIONES

Ante su fracaso, una parte importante del pensamiento marxista tuvo que recuperar el concepto de acontecimiento, que ya está presente, al menos, en el marxismo-leninismo: otorgándole una centralidad inédita, al tiempo que se deslastraba de las leyes históricas que habían mostrado que el fin de la Historia no era la dictadura del proletariado sino la democracia liberal y la economía de mercado (al menos en 1989). En ese sentido, es válido afirmar que el posmarxismo sigue usando las mismas categorías de pensamiento anteriores al fin de la Guerra Fría, solo que ahora muestra énfasis en la posibilidad de que lo inédito, o lo imprevisible, suceda, para que sus posibilidades aumenten. Esto es relevante por dos razones: la primera, es que constituye una aceptación de que hoy, a pesar de su deriva iliberal, el poder en el mundo no es de sino izquierdista, pero, además, porque indica su estrategia.

Aunque en el pensamiento marxista se distingue, como en el liberalismo, entre eventos históricos (no acontecimientos) y eventos al margen de la Historia (acontecimientos), sí se contempla, a diferencia de aquel, la posibilidad de que el acontecimiento influya en el fin de la Historia: solo con la condición de que cambie el último estadio liberal, por la utopía marxista. En otras palabras, en el pensamiento posmarxista no es una quimera que un acontecimiento incida en la Historia.

Ante el fracaso de que las crisis periódicas del capitalismo se tornaran en acontecimientos, la pandemia por COVID-19 ofrece esa posibilidad. Sobre ella han teorizado, de forma poco estructurada, algunos pensadores posmarxistas. Esa teorización luce incompleta, sin embargo, acierta al caracterizar a la sociedad post pandemia, como una sociedad signada por el miedo y la virtualidad. No hay originalidad en ello, porque la enfermedad lo que hizo fue potenciar tendencias sociales previas (que casi que aguardaban por un evento como este para terminar de dominar el espacio político).

Sin embargo, el desarrollo de la pandemia en sus primeros seis meses muestra que, si la Historia avanzará en el contexto de este evento, no lo hará del todo como consecuencia de la dialéctica humana, porque la crisis que produjo la enfermedad es causada por una mezcla de cosas humanas y no humanas. Una mezcla que podría delatar que no hay sentido en la existencia humana,

que esa existencia estaría siendo atacada —incluso a esta palabra se la estaría dotando de un significado forzoso: porque el reproducirse para el virus no es un ataque— aleatoriamente por la naturaleza, incapaz de tener conciencia de ese ataque.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 13.

_____, *L'invenzione di un'epidemia*, en Quodlibet, 26 de febrero de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [consulta: julio de 2020].

_____, *L'untore! dagli! dagli! dagli all'untore!* en Quodlibet, 11 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio> [consulta: julio de 2020].

ARENDT, Hannah: "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319.

BADIOU, Alain, "Sobre la situación epidémica" reproducido en *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 68.

BAUDRILLARD, Jean, *La Violence du Mondial*, en Power Inferno, París, Galilée, 2002, pp. 63-83.

BAUMAN, Zygmunt y BORDONI, Carlo *State of crisis*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 104.

BENSAÏD, Daniel, "Revolutions: Great and Still and Silent" en HAYNES, Mike y WOLFREYS, Jim (ed.) *History and Revolution. Refuting Revisionism*, Londres, Verso, 2007, p. 212.

BIRARDI, Franco, "Crónica de la psicodefusión", *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 40.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 49.

BUTLER, Judith, "El capitalismo tiene sus límites", *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 65.

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, p. 241.

ESPOSITO, Roberto, *Bíos Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2008, p. 15.

_____, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrurtu, 2009, p. 10.

FOUCAULT, Michel, *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège of France, 1978-79*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 21-22.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, p. XII.

GABRIEL, Markus, *El orden mundial previo al virus era letal*, en El País de España, 25 de marzo de 2020, recuperado de: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [consulta julio de 2020].

GILLESPIE, Michael, “Martin Heidegger” en Cropsey, J; Strauss, L. (compiladores) *Historia de la filosofía política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 847.

HAN Byung-Chul, *The burnout society*, Stanford, Stanford University Press, 2015, p. 59.

_____, *La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín*, en El País de España, 22 de marzo de 2020, recuperado de: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> [consulta julio de 2020].

HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Francfort: Editado por Hermann y Klostermann (Traducción de Breno Onetto Muñoz), 1989, p. 24.

KLEIN, Naomi, *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007, p. 6.

MAQUIAVELO, *El príncipe*, Madrid, Edaf, 1984, p. 118.

RITZER, George, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, 2002, McGraw-Hill, p. 206.

SARUKHAN, Adelaida, “COVID-19: crónica de una pandemia anunciada”, *Foreign Affairs Latinoamérica*, 20, 3, 2020, p. 6.

ŽIŽEK, Slavoj, “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir la reinvención del comunismo” reproducido en, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 23.

_____, *Pandemic. COVID-19 shakes the World*, Nueva York/Londres, OR Books, 2020, p. 92.