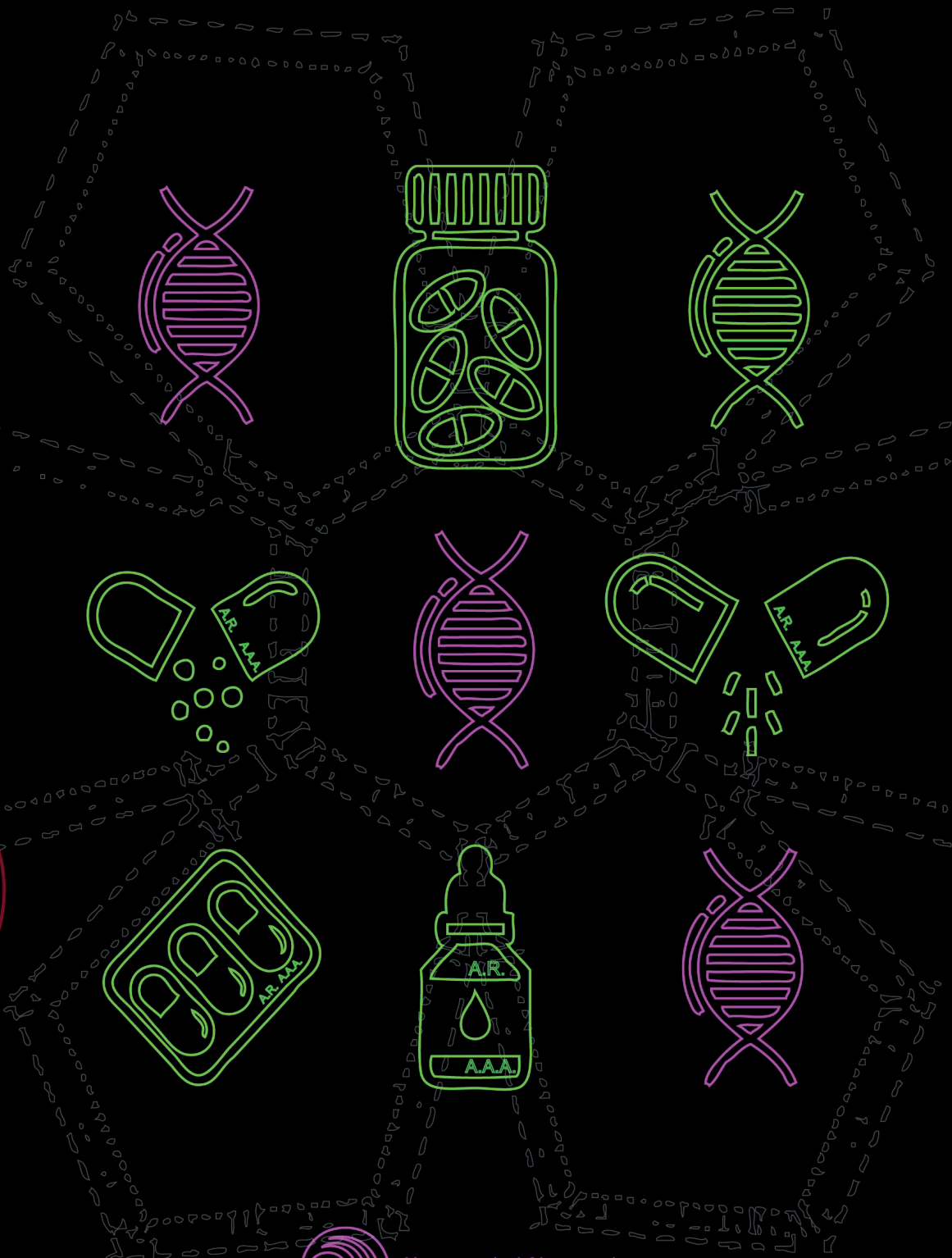
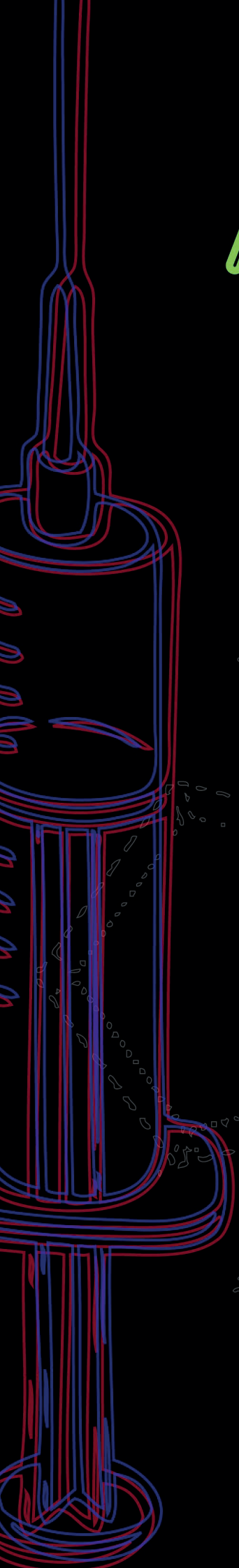


Juan Pablo E. Esperón (Editor)

ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA



Universidad Nacional
de la Matanza

JUAN PABLO E. ESPERÓN (EDITOR)

ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA

**Ensayos filosóficos para pensar la pandemia del
COVID-19 y reflexionar sobre sus consecuencias**

JUAN PABLO E. ESPERÓN

RICARDO ETCHEGARAY

ESTEBAN BARRIOS

ROSANA GALLAFENT

MATEO BELGRANO

EZEQUIEL CUROTTO

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE

MAURO GUERRERO

AUGUSTO ROMANO

JUAN SOLERNÓ



Universidad Nacional de La Matanza

Acontecimiento y pandemia : ensayos filosóficos para pensar la pandemia del covid-19
y reflexionar sobre sus consecuencias / Juan Pablo Esperón ... [et al.]. - 1a ed. -
San Justo : Universidad Nacional de La Matanza, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-8931-84-5

1. Ensayo Filosófico. 2. Pandemias. I. Esperón, Juan Pablo.
CDD 303.49

© Universidad Nacional de La Matanza, 2023
Florencio Varela 1903 (B1754JEC)
San Justo / Buenos Aires / Argentina
Tel.: (54-11) 4480-8900
editorial@unlam.edu.ar
www.unlam.edu.ar

Diseño: Editorial UNLaM
Diseño de la Ilustración de Tapa:
«A.R. A.A.A.», por Martín Chicolino.
<https://linktr.ee/martinchicolino>

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

PRESENTACIÓN. <i>Por, Juan Pablo Esperón</i>	4
--	---

INTRODUCCIÓN. ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA MARCO TEÓRICO Y PROBLEMAS QUE ABORDA ESTA OBRA. <i>Por, Juan Pablo Esperón</i>	5
---	---

ENSAYOS

1. ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA. ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA PENSAR LA PANDEMIA DEL COVID-19 Y REFLEXIONAR SOBRE SUS CONSECUENCIAS. <i>Dr. Juan Pablo Esperón - Dr. Ricardo Etchegaray- Lic. Esteban Barrios - Dra. Rosana Gallafent</i>	11
---	----

2. LA PANDEMIA COMO UN ACONTECIMIENTO ICÓNICO (<i>BILDEREIGNIS</i>) <i>Dr. Mateo Belgrano</i>	45
---	----

3. MATAR EL CUERPO: ACONTECIMIENTO, IMAGEN, FANTASMA Y PANDEMIA. <i>Lic. Alejandro Peña Arroyave- Prof. Ezequiel Curotto</i>	53
--	----

4. CERCANÍA Y LEJANÍA DE LOS CUERPOS. REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS EN TORNO A LA ESPACIALIDAD DEL MUNDO DE LA VIDA DURANTE LA PANDEMIA. <i>Lic. Mauro Nicolás Guerrero</i>	83
--	----

5. ACONTECIMIENTO, SUBLIMACIÓN Y EXTIMIDAD. <i>Lic. Augusto Romano</i>	92
--	----

6. EL COVID-19 COMO “ACONTECIMIENTO PANDEMOCRÁTICO” SEGÚN DANIEL INNERARITY. <i>Lic. Juan Solernó</i>	106
--	-----

SORBE LOS AUTORES DE ESTA OBRA.....	118
-------------------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Este libro reúne los resultados del proyecto de investigación 55-A-255 desarrollado en el marco del Programa de Incentivos a la investigación (Proince) en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, durante los años 2021 y 2022. El equipo de investigación estuvo compuesto por el Dr. Mateo Belgrano y el Dr. Ricardo Etchegaray como invitado; además participaron del proyecto el Lic. Augusto Romano, el Lic. Mauro Guerrero, el Lic. Juan Solernó, el Lic. Esteban Barrios, el Lic. Ezequiel Curotto, el Lic. Alejandro Peña Arroyave y la Dra. Rosana Gallafent.

Queremos agradecer especialmente al Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, que ha brindado los fondos necesarios para esta publicación, a su Secretaria de Investigación, Mag. Alicia Castillo, por su buena voluntad y su interés para que este proyecto pudiera realizarse, y a la Editorial de la UNLaM que llevó adelante la edición de este libro.

Prof. Dr. Juan Pablo E. Esperón
Investigador del CONICET
UNLaM-USAL-CEF/ANCBA
Buenos Aires, Argentina.

INTRODUCCIÓN.
ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA
MARCO TEÓRICO Y PROBLEMAS QUE ABORDA ESTA OBRA

Dr. Juan Pablo Esperón (CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM).

La noción de *acontecimiento* emerge en la filosofía contemporánea como uno de los aportes centrales para comprender e interpretar la realidad si ésta es definida a partir de la novedad, la singularidad y la contingencia. Así J. C. Scannone¹ sostiene en un artículo titulado “*Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*” que en la historia de la filosofía occidental se puede advertir un *doble giro crítico* que da lugar a un nuevo modo de comprender la realidad. El primero de estos giros, el kantiano, hace una crítica de la metafísica y de las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero sigue comprendiendo la realidad a partir de rasgos metafísicos, al concebir al ser del ente como principio (*arkhé*), cuyas notas distintivas son la identidad, la universalidad, la trascendentalidad y la fundamentación; sintetizadas en el Ego trascendental (Kant) o en el saber absoluto (Hegel). El segundo giro, el “giro lingüístico-hermenéutico”, es, al entender de Scannone, superador del giro copernicano: aunque sin renunciar a la criticidad “ya no renuncia sólo a la absolutización del objeto, aplicando a la razón unívocamente las categorías del entendimiento, sino que, además, abdica también de la auto-absolutización del mismo sujeto (trascendental) mediante la renuncia a su voluntad de poder y de querer (Heidegger)”.²

De este modo, Heidegger postula e introduce de una manera novedosa para la filosofía la noción de *Ereignis* (*acontecimiento*) en 1935 cuando escribe los *Beitrag zur Philosophie (Aportes a la filosofía)*. En esta obra, Heidegger, busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y el *Da-sein*, alternativa al modo de fundamentación de la historia de la metafísica que él denomina onto-teo-lógica. Mientras esta última lógica formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes y el hombre (*Da-sein*). Se trata de eludir o postular una nueva manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, por un lado; pero también los límites del paradigma trascendente/teleológico, por otro lado.

Deleuze, por su parte, retoma la noción de acontecimiento que postula Heidegger, pero la aborda desde otra perspectiva. Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático*. Un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas;³ entonces, los problemas no pertenecen al ámbito de los hechos sino

¹Scannone, J. C. (2010). “El nuevo pensamiento y el otro comienzo”, en: Scannone, J. C. (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, p.10.

² Ibid., p. 12.

³ Cf. Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

“al orden del *acontecimiento*”⁴. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”⁵.

Por su parte, Žižek define al acontecimiento como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”⁶. En todo acontecimiento hay, según esta aproximación una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”⁷. Desde esta perspectiva, el acontecimiento remite a “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”⁸.

Ahora bien, si el posible acontecimiento pudiera definirse a partir de las características anteriores, ¿podría ser conocido o comprendido? La novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprensión y comprensión, ya sea por las ciencias o por las filosofías?

Resulta evidente, a partir de estas primeras aproximaciones, que utilizando términos distintos, pero apuntando un problema semejante, diversos autores contemporáneos han tratado de comprender el problema del acontecimiento desde un punto de vista filosófico. Se trata de pensar lo que por definición escapa a cualquier conceptualización. Tal vez, por esta razón, Heidegger y Deleuze, entre tantos otros pensadores hayan buscado delimitar un régimen de verdad no científico para pensar el acontecimiento.

Ahora bien, los filósofos y ensayistas que desde enero de 2020 se han interesado y preocupado por pensar la pandemia del COVID-19 e interpretar sus posibles efectos, no coinciden en sus evaluaciones. Algunos sostienen que no hay nada nuevo, que se trata de algo que tiene antecedentes en el pasado que se repite en el presente y que esto no va a dar lugar a un cambio en la temporalidad, en el sentido o en la estructura del orden global. En base a esta discrepancia radical entre los filósofos contemporáneos respecto a pensar la coyuntura actual de la pandemia y sus consecuencias, es que el presente libro se torna relevante. Entonces, este texto se propone problematizar y brindar elementos para reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿Qué es el acontecimiento? La pandemia del COVID-19, ¿puede ser considerada un acontecimiento? Pero, si el acontecimiento rompe con todo horizonte de comprensión anterior, ¿es posible encuadrarlo en los marcos teóricos utilizados hasta el momento? ¿No se vuelve toda teoría estéril frente a la irrupción del acontecimiento? ¿Cómo se vinculan las filosofías contemporáneas con la irrupción de la “novedad”? En este sentido, los ensayos que componen este libro se articulan a partir del siguiente hilo conductor: *la noción de acontecimiento aporta elementos relevantes desde el*

⁴ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 286. En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

⁵ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

⁶ S. Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p 16.

⁷ Cf. S. Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p 17.

⁸ S. Žižek, S. *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p 18.

campo filosófico para comprender la pandemia del COVID-19, por un lado; e interpretar los efectos que produce, por otro lado.

En el primero de los ensayos que componen esta obra Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray, Esteban Barrios y Rosana Gallafent buscan plantear cuatro cuestiones centrales: en primer lugar caracterizar la noción de acontecimiento con anclaje en las filosofías de Heidegger, Deleuze y Žižek; por otro lado, hacer un recuento de algunas posiciones teóricas relevantes que los pensadores posfundamentalistas, al decir de Marchart,⁹ han hecho sobre las implicancias sociales, políticas y filosóficas sobre la pandemia del COVID-19. En tercer lugar, enmarcar estas posiciones respecto al planteo y problematización del acontecimiento. Para, en un cuarto momento, con los elementos anteriores expuestos, brindar elementos para que el lector pueda responder las preguntas planteadas anteriormente.

En el segundo de los textos, Mateo Belgrano sostiene que la pandemia ha sido no solo viral, sino también visual. Desde el inicio de 2020, hemos sido bombardeados por miles de imágenes de médicos, mascarillas, tumbas, hospitales y más. Según la filosofía de Heidegger, el plano ontológico es lo que hace posible lo que sucede en el plano óntico y fáctico de los entes. Pero, ¿dónde está el acontecimiento de la pandemia? ¿Cómo se manifiesta en la realidad? El término alemán para el acontecimiento es *Ereignis* significa “poner ante los ojos”. Un acontecimiento, para actuar como tal, precisa de la mediación de la imagen. La imagen no es solo un reflejo del suceso, sino que también es un protagonista de la historia, instituyendo su sentido y afectando su curso. Para que el virus se torne real, es necesario que se manifieste. Como sostiene Uwe Fleckner, no se trata de la imagen de un acontecimiento (*Ereignisbild*) que muestra algo ajeno al artefacto visual, un mero testimonio de un suceso, sino de un acontecimiento icónico (*Bilde-reignis*), el *Ereignis* es mediado por lo visual.

En el tercer ensayo y en sintonía con el trabajo previo, Alejandro Peña Arroyave y Ezequiel Curotto plantean una reflexión del acontecimiento del COVID-19 analizado desde el ámbito de la técnica para proponer de qué manera en la pandemia se ha dado un morir sin morir ya que el cuerpo fue sustituido por un fantasma, por la imagen. El capítulo presenta dos momentos. En el primero se analiza, principalmente a la luz del pensamiento de Heidegger, Anders, Sloterdijk, Groys y algunos autores del cosmismo ruso, la idea de un desarrollo técnico que ha ido matando el cuerpo para convertirlo en imagen como promesa de una nueva forma de inmortalidad. En la pandemia y nuestra experiencia de reclusión en la distancia de lo virtual se habría comprobado de qué manera ya habitamos esa nueva subjetividad preparada por la técnica. La segunda parte del texto explicitará esta hipótesis desde el pensamiento deleuziano, en la que los autores arriban a la “ontología” misma de la imago-fantasma como acontecimiento de sentido, en que se pervierte el dualismo identitario para dar lugar a pasos de frontera, desterritorializaciones, donde es posible hablar de un devenir imagen como trasfondo de un matar, sin matar, el cuerpo.

En el cuarto trabajo Mauro Guerrero reflexiona en torno a la pregunta sobre cómo han vivido nuestros cuerpos la puesta en práctica de las reglamentaciones de distancia física durante el contexto de la pandemia del COVID-19. Con el apoyo en algunos textos puntuales de la tradición fenomenológica, Guerrero busca abrir marcos de comprensión para dos situaciones

⁹ Marchart, O. *El pensamiento político posfundamental*. F.C. E, 2009.

que se volvieron típicas: En primer lugar, los encuentros interpersonales mediados por máscaras y “distanciamiento social”; y, en segundo lugar, la experiencia de los otros mediada predominantemente por artefactos tecnológicos. Los ejes vertebradores del análisis serán el tema del cuerpo y el contraste del par cercanía-lejanía. En este sentido, Guerrero primeramente, presenta el enfoque de *Ser y tiempo* en torno a la espacialidad del *Dasein* para observar hasta qué punto puede contribuir a la comprensión de las situaciones enunciadas. En segundo lugar, muestra cómo algunos análisis de Husserl en torno al cuerpo propio abren el camino para compensar la deficiencia de la primera perspectiva. En tercer lugar, se consideran estas situaciones a la luz de algunos estudios fenomenológicos sobre el mundo familiar y extraño. Esto permitirá, en último término, hacer una consideración final sobre la pandemia como acontecimiento.

En el quinto ensayo, Augusto Romano busca reflexionar acerca del Acontecimiento y los procesos de subjetivación. En un cruce entre Filosofía y Psicoanálisis, se interroga en qué sentido se podría pensar el fenómeno de la pandemia del COVID 19 como un Acontecimiento. Para ello se hacen referencias a Martín Heidegger, Slavoj Žižek y a Jacques Lacan. Desde Heidegger la pregunta a considerar es ¿cómo vincular el esenciarse del ser con los sucesos que ocurren en el cruce entre la naturaleza y la cultura? Y más aún, ¿cómo articular ese esenciarse con el tema convocante de la pandemia del COVID 19? Para este filósofo el Acontecimiento principal se inicia y se produce desde el mismo ser que convoca a la experiencia de su esenciarse en la historia, de manera que el *Dasein* es aquel que en la escucha de ese llamado puede vivenciar el Acontecimiento como propio. Por su parte Žižek, propuso distintas formas que asume el Acontecimiento. Tres instancias generales, tres Acontecimientos filosóficos y tres del Psicoanálisis. Este trabajo recorre todos estos caminos, pero pone su énfasis en debatir a partir de una perspectiva psicoanalítica. En efecto, Žižek propone tres Acontecimientos del Psicoanálisis, tomados a partir de la tríada lacaniana: lo Imaginario – lo Simbólico y lo Real. Respecto de lo Imaginario, el autor sólo menciona el punto de las apariencias, de los sueños, pero omite que lo imaginario es el Acontecimiento de la constitución del yo. Al respecto, este trabajo introducirá los conceptos de extimidad y sublimación para abordar la complejidad del proceso de subjetivación en orden a ubicarlo en el curso acontecimental. Por otra parte, en relación a lo real, para el esloveno el acercamiento a él revela lo mortífero de Dios, de modo que es preferible el abandono ya que no hay representación alguna que pueda hacerse de lo real. En este punto, este trabajo también confronta con la concepción de lo real, debido a que, para Lacan, lo “Real” no es simplemente lo extraño, lo misterioso o desconocido, sino que el encuentro con lo Real, en tanto el Acontecimiento disruptivo por excelencia, al igual que el ser en Heidegger, surge a partir de la entrada al significante. Por último, el Acontecimiento no se produce ni afuera ni adentro del sujeto sino en el “entre” de la relación entre sujeto y subjetivación. La pandemia, en tanto adquiera el lugar del acontecer, también se ubica en ese “entre” devenir en el que se diferencian modos subjetivos singulares y efectos de subjetivación colectivos.

Por último, en el sexto ensayo que compone la obra, Juan Solernó expone la naturaleza del fenómeno del COVID-19 en términos de lo que el filósofo español Daniel Innerarity denominó como “acontecimiento pandemocrático”. Tomando esta expresión, el texto desglosa estas dos nociones explicitando primeramente qué debemos entender por “acontecimiento”; para luego,

dividir la palabra “pandemocrático” y abordar sucesivamente el “*pan*” y lo “democrático”. El análisis de la noción de acontecimiento tal como la entiende Innerarity se conecta tanto con el fenómeno como con el pensamiento de lo complejo, los cuales caracterizan el mundo y el modo en el que vivimos. El tratamiento de lo que atañe a todos (“*pan*”) se traduce en un llamado a la gobernanza global frente a los problemas que atañen a toda la humanidad. La atención a la forma de gobierno democrática durante y luego de la pandemia sirve para resaltar las virtudes de la democracia y defender su supervivencia. Por último, el escrito culmina con los aprendizajes y nuevos desafíos madurados a partir de la crisis sanitaria mundial.

ENSAYOS

ACONTECIMIENTO Y PANDEMIA.
ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA PENSAR LA PANDEMIA DEL COVID-19
Y REFLEXIONAR SOBRE SUS CONSECUENCIAS

Dr. Juan Pablo Esperón (CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM).

Dr. Ricardo Etchegaray (USAL, UNLaM).

Lic. Esteban Barrios (UNLaM, UNLA).

Dra. Rosana Gallafent (UNLaM).

“En el momento presente todavía no se puede exponer al hombre, sino que se trata más bien de arrancarlo del lodazal en que está sumergido.”¹⁰

“...pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.”¹¹

1. INTRODUCCIÓN

Este texto es una contribución al pensamiento del acontecimiento, en sentido filosófico y, al mismo tiempo, un intento de comprender la pandemia del COVID-19 como un ejemplo concreto de aquello a lo que se refiere el concepto. Con ese fin se plantea, en primer lugar, qué significa ‘acontecimiento’, cuáles son sus rasgos constitutivos como concepto filosófico y cuáles son los caracteres que le asignan el lenguaje cotidiano y el sentido común. Para ello se considerarán principalmente los aportes de los dos pensadores contemporáneos que han desarrollado este concepto a partir de su fuente común en Heidegger, como son Slavoj Žižek y Gilles Deleuze. Ello nos permitirá una primera delimitación del significado para, en segundo lugar, mediante una rápida reseña de la producción filosófica alrededor de la irrupción de la pandemia del COVID-19, evaluar en qué medida se ha hecho una conceptualización adecuada de lo que sucede, si se trata o no de un acontecimiento y, si lo es, cuáles son sus implicaciones. En tercer lugar, se mostrará que la mayoría de la bibliografía filosófica sobre la pandemia no se vale de una conceptualización adecuada y, consecuentemente, no extrae las implicaciones pertinentes. Por nuestra parte, intentamos mostrar que los rasgos conceptuales del acontecimiento se expresan en la pandemia y con ello se nos reclama un nuevo modo de sentir, pensar y actuar para afrontar su novedad, para lo cual se rescatarán algunas sugerencias hechas por Hegel y Marx para poder afrontar la novedad (como ‘modernidad’ en Hegel o como ‘revolución’ en Marx). Finalmente, agregaremos unas reflexiones finales a modo de conclusión.

¹⁰ Feuerbach, L., *Principios de la filosofía del futuro*, Prólogo a la primera edición, Barcelona, Editorial Labor, 1976.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p, 275.

2. ¿QUÉ ES UN ACONTECIMIENTO? UNA INTRODUCCIÓN A SU CONCEPTO

2. 1. Antecedentes de la cuestión en el planteo de Heidegger

Heidegger¹² introduce, de una manera novedosa para la filosofía, la noción de *Ereignis* en 1935 cuando escribe los *Beitrag zur Philosophie*. En esta obra, el pensador alemán busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y con el *Da-sein*, alternativa al modo de fundamentación de la historia de la metafísica que él denomina onto-teo-lógica. Mientras esta última formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger¹³ pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes y el hombre. Se trata de una nueva manera de pensar la realidad: por un lado, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, pero, por otro lado, eludiendo también los límites del paradigma trascendente/teleológico.

La noción de acontecimiento en Heidegger está íntimamente vinculada a la noción de diferencia. ¿Qué es la diferencia ontológica en Heidegger? Es la diferencia entre ser y ente. En nuestro lenguaje, en nuestras relaciones, a todo aplicamos la palabra ser. De todo decimos que es. Pero este ser acabó confundándose con un fundamento. Se terminó reduciendo la multiplicidad de entes a un ente supremo. Pero el ser no es el fundamento. El ser no es la idea, ni dios, ni el sujeto. Cuando hablamos de filosofía, en sentido estricto, tenemos que apuntar a preguntar qué es el ser, y dejar claro que el *ser es diferente* de lo ente, ya sea un solo ente supremo y fundamental, ya sean muchos entes o la totalidad de ellos. Ése es el planteo del problema de la diferencia ontológica. Heidegger sostiene que en la historia de la metafísica (comenzando por Sócrates y Platón, pasando por la filosofía cristiana y la filosofía moderna y culminando con Nietzsche) se confundió al ser con un ente fundamental, con un ente supremo, sobre la base del principio de identidad (v. g. Idea, Dios, Razón, Voluntad). Pero ese ente supremo no es el ser. El ser es diferente que lo ente. Entonces, *la pregunta por el ser abre al problema de la diferencia* entre el ser y el ente. Y ése, para Heidegger, es el problema propiamente filosófico que plantearon los pensadores presocráticos. Pero, a su vez, el olvido de la diferencia possibilitó el desarrollo de la historia occidental como despliegue tecno-científico, cuyas consecuencias son devastadoras.¹⁴ A este desarrollo histórico, entendido onto-teo-lógicamente, Heidegger lo denominó ‘Historia de la Metafísica’. Hay que señalar que no está en contra del desarrollo de la ciencia o de la técnica, pero advierte que terminamos siendo esclavos de él. El problema que plantea Heidegger abre una nueva manera de pensar: *pensar la diferencia*. Pensar la diferencia entre el ser y lo ente.

¹² Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nichtWerke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Luego, la paginación de la traducción utilizada (consultar en la bibliografía).

¹³ Para Heidegger solo se puede predicar que el ente es, pero esto no ocurre cuando se trata de decir o predicar algo acerca del ser, pues ya desde *Sein und Zeit* se da cuenta que solo se puede decir ‘hay el ser’ (*Es gibt sein*). Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*) irrumpiendo como Acontecimiento. Pues, el acontecimiento es una forma de auto-donación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica, onto-teológica, ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

¹⁴ Para un desarrollo amplio sobre esta cuestión véase: Esperón, J. P., *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2019, p. 66 y ss.

Ésta es la diferencia ontológica. Hacer de la diferencia un problema va a permitir una nueva relación del *Da-sein* con su medio.

Para Heidegger, entonces, la diferencia (*Unterscheidung*)¹⁵ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹⁶ objetivo¹⁷ y genitivo subjetivo¹⁸ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto ‘diferenciante’. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al ‘es’, en el lenguaje, como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se ‘da’ *entre* (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así, Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas una de otra y referida la una a la otra”¹⁹.

Para Heidegger la noción de diferencia está íntimamente ligada a la noción de mismidad enunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. Esta mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides, debe ser comprendida como mutua pertenencia (*Zusammengehören*)²⁰ entre (*Zwischen*) ambos. Esto refiere a la ‘mismidad’ a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. El ser-humano²¹ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así ‘es’, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria²². De este modo, según la comprensión heideggeriana desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice «el ser tiene su lugar —con el pensar— en lo mismo [*Sein gehört —mit dem Denken— in das Selbe*]»²³. Y ¿qué es ese ‘lo mismo’ para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis*²⁴. En el *Er-eignis*, hombre y ser se correlacionan y copertenecen.

¹⁵ Inter-cisión. Es la es-cisión *entre* (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. Cf. GA 11, 71: “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. Trad. esp.: p. 141.

¹⁶ El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹⁷ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹⁸ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

¹⁹ GA 11, 71. Trad. esp.: p. 141.

²⁰ Heidegger dice que el pertenecer (*ge-horen*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cf. GA 11, 36-38. Trad. esp.: p. 68-73

²¹ En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

²² GA 11, 36-38. Trad. esp.: p. 68-73.

²³ GA 11, 37. Trad. esp.: p. 69.

²⁴ GA 11, 47. Trad. esp.: p. 91.

Para encarar el problema de la diferencia entre ser y ente, por un lado; y el problema de la mismidad de ser y pensar, por otro, Heidegger postula una de las nociones más relevantes de su ontología: el Acontecimiento (*Ereignis*). Pero ¿qué entiende Heidegger por Acontecimiento?

El acontecimiento nombra la escisión ontológica, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina, pero no se identifica con éste. El acontecimiento se dona en este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad. Para Heidegger, entonces, el acontecimiento «es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Sein*) y el ente»²⁵. Y el decir acerca de la verdad del ser es «el entre (*Das Zwischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Sein*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Sein*)»²⁶.

Para Heidegger, el acontecimiento es la donación de ser y tiempo en su estatus tensivo y diferencial, pues el acontecimiento se dona en la tensión *entre* el advenimiento del ser y la presencia del ente y el *Da-sein* en un *mismo* lugar: diferencia ontológica; pero el mismo acontecimiento no se confunde con la entidad del ente. El *Ereignis* siempre se retrae y se retira. Así, en la noción de *Ereignis* se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (*Wahrheit des Seyns*): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido, por Heidegger, como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), sino como donación del ser que acaece en su verdad (*Temporalität*), esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventura en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta de que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida ‘subjetivo’ para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis de este despliegue del ser con el *Dasein* en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo.

Por consiguiente, el *Ereignis* no puede ser considerado como una estructura objetiva, o mejor aún, como una estructura que pueda ser objetivada, pues el acontecimiento no puede ser explicado por causas previas, a la vez que se sustrae de toda posibilidad de representación ya que éste siempre se sustrae como fenómeno; pues, el acontecimiento se dona como fenómeno pero él mismo no es un fenómeno. Por esto, tampoco puede ser considerado un hecho. El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona

²⁵ GA 65, 13. Trad. esp., p.29.

²⁶ GA 65, 13. Trad. esp., p. 29.

como acontecimiento, por un lado y como sentido por otro. Pues el acontecimiento dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. De este modo, el acontecimiento es, para Heidegger, un acaecer espacio-temporal singular y novedoso que en su estatus tensivo y diferencial se dona a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar. Pues es, de algún modo, *la reunión en la mismidad entre el ser y el hombre lo que acontece como acontecimiento*. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (*Da-sein*) que convergen en un mismo lugar a la vez que difieren radicalmente, es lo que llamamos acontecimiento.

En suma, Heidegger elabora las nociones de *Ereignis* y *diferencia*, para: 1. Delimitar y hacer frente al modo metafísico de fundamentación (diferencia óntica); y, 2. Abrir un nuevo modo de hacer filosofía para el mundo contemporáneo, con anclaje en aquellas nociones.

1. Respecto al primer punto, la noción de acontecimiento cumple también una función crítica, ya que Heidegger piensa de un nuevo modo la relación esencial que aparece entre el acontecimiento y la historia, ya no concebida como historiografía (*Historie*) sino como acontecimiento histórico (*Geschichte*).²⁷ De este modo, Heidegger puede delimitar a la historia de la filosofía occidental como onto-teo-lógica, mostrando que el acontecimiento decisivo de occidente es la destinación del ser y la reunión o recogimiento de éste por parte del hombre de un modo metafísico. Este acontecimiento determina la historia occidental de un modo peculiar; pues el modo de comprensión y fundamentación que el hombre recoge en el devenir histórico se resuelve en torno a una fundamentación onto-teo-lógica. Es decir, Heidegger piensa que en esta historia hay un ‘olvido del ser’ (*Seinsvergessenheit*). Esta noción puede ser comprendida desde dos elementos relevantes: por un lado, tal ocultación está dada por el ser mismo; pero por otro lado, el hombre olvida el acontecimiento de dicha ocultación. Para Heidegger, a partir de esta estructura acontecimental de la metafísica es posible reconstruir la historia occidental, cuyo epicentro resulta ser el giro copernicano desplegado en la modernidad.²⁸

2. Respecto al segundo punto, Heidegger, desde *Sein und Zeit*, se da cuenta de que solo se puede decir ‘hay el ser’ (*Es gibt Sein*) para no caer en la lógica de fundamentación metafísica que combate. Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*), irrumpiendo como acontecimiento. Así, el acontecimiento

²⁷ La noción de historia entendida como *Geschichte* funciona, en la filosofía de Heidegger, de modo sincrónico en cuanto interpretación del ser como fundamento de lo ente; y no de modo diacrónico, es decir, no debemos comprender que Heidegger, a partir de un hecho dado, lo reconstruya históricamente, sino que el filósofo alemán hace coincidir la historia con un modo de pensar la realidad determinado, llamado metafísica. Por eso, en Heidegger, debemos hablar de la historia de una interpretación y no de historia de hechos, ya que de lo que se trata aquí es de una historia sin partes, pues solo hay un hecho histórico occidental que es el acaecimiento de la metafísica. Por ello la metafísica no es una etapa en la historia de occidente sino que debe reconocerse como época, es decir, la época en donde se ha eliminado el tiempo, dentro del tiempo; y esto nos lleva nuevamente al problema fundamental del que parte Heidegger en su filosofía y que recorre todo su pensamiento, el problema es que nuestra época es metafísica, y estamos en ella; es decir, interpretamos todo real metafísicamente. Pero reconocer esto mienta, de algún modo, un tránsito; pues reconocer a la metafísica como el único horizonte de comprensión e interpretación posible conlleva la posibilidad de postular un enfrentamiento. Pero tal enfrentamiento no consiste en proponer un nuevo principio de interpretación de la realidad, o postular algo así como una nueva filosofía, sino en comprender que la historia es metafísica.

²⁸ Para un estudio detallado sobre esta cuestión véase el capítulo II de Esperón, J. P., *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019.

es una forma de autodonación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, la fundamentación onto-teo-lógica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo. Pero la noción de acontecimiento pareciera ser de muy difícil comprensión, puesto que se halla siempre en tensión: el acontecimiento es *irrupción* novedosa, pero es también el acontecer temporal en su devenir; emerge a partir de la *diferencia* y es instancia última de sentido. El acontecimiento *no preexiste* a ningún “estado de cosas”, ni tampoco emerge como una instancia metafísica, trascendente o metahistórica. El acontecimiento solo existe en devenir permanente y abierto, sin identificarse con ningún ente.

2. 2. EL ACONTECIMIENTO EN EL PLANTEO DE DELEUZE

Deleuze, por su parte, retoma la noción de acontecimiento que postula Heidegger, pero la aborda desde otra perspectiva. Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y responder a ellos creando o inventando conceptos.²⁹ Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas.³⁰ El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino “al orden del *acontecimiento*”³¹. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”.³² Deleuze sostiene que hay “un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones...”³³, o (podríamos decir con Heidegger) un exceso de lo ontológico sobre lo óntico. Esta diferencia entre los entes y el Ser, entre lo óntico y lo ontológico es una escisión, que a su vez es relación. Kant llama ‘trascendental’ a eso que excede a lo óntico o fenoménico. Por eso dice Beistegui: “La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos”.³⁴ El acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se *diferencia* de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades

²⁹ “Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)” (Pardo, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, p. 18).

³⁰ Cf. Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

³¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 286. En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

³² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

³³ Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 74.

³⁴ De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 6.

proyectadas hacia el futuro. Pero también, al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador.

Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.³⁵ Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación. Esa síntesis diferencial es la que produce el sentido. Por ello Deleuze puede sostener que el *acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero hay que aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido. Se está aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado óptico de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a la realidad como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico)³⁶. En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos. Entonces, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano óptico que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuado en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.³⁷ Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *statu quo* del sentido, como ya se dijo, dado que es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo³⁸.

³⁵ Deleuze, G., *Lógica del Sentido* (Paidós: Barcelona, 1989), 34.

³⁶ “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas-. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (S. Žižek, *Acontecimiento*, 17).

³⁷ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (S. Žižek, *Acontecimiento*, 42-45).

³⁸ “En el tiempo esquematizado no puede surgir nada realmente *nuevo*: todo está allí desde siempre, y se limita a desplegar su potencial intrínseco. Lo sublime, por el contrario, marca el momento en que algo emerge de la nada, algo nuevo de lo que no se puede dar razón refiriéndolo a la red preexistente de circunstancias. Estamos ante otra temporalidad, la temporalidad de la libertad, de una ruptura radical en la cadena de la causalidad (natural, social, o ambas). Por ejemplo, ¿cuándo se produce en política la experiencia de lo sublime? Se produce cuando, “contra su mejor juicio”, la gente descarta el balance de ganancias y pérdidas, y “se arriesga a la libertad”; en ese momento se vuelve milagrosamente posible algo que, literalmente, es imposible “explicar” en función de las circunstancias... El sentimiento de lo sublime es suscitado por un acontecimiento que suspende momentáneamente la red de la causalidad simbólica” (Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 54-55).

Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, puesto que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, *el acontecimiento instaaura una nueva temporalidad*, pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento *marca un corte*, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe, se desquicia³⁹. Se puede hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo⁴⁰. Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo o, dicho de otro modo, el instante: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como ‘eterno retorno’. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo dado que remite a una efectua-ción espacio-temporal; pero, por otro lado, no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, dado que supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, puesto que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

A nivel de la efectuación, el acontecimiento puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia; movimiento que siempre retorna como siendo diferente. Este plano posee dos caras: una, la de los acontecimientos, y la otra, la de los conceptos. Desde la cara del acontecimiento, hay que evitar confundirlo con los hechos. Desde la cara de los conceptos, como creaciones propiamente filosóficas, hay que evitar confundirlos tanto con los significados (en tanto elemento del signo lingüístico resultante de una definición) como con los llamados conceptos científicos (en tanto significados específicos definidos dentro del marco de una disciplina particular). En este sentido, los conceptos filosóficos no son meras definiciones, sino ellos mismos son acontecimientos y, por tanto, emergencia de lo nuevo. Lo que (con Deleuze y Guattari) llamamos *conceptos* son *acontecimientos*, pues en ellos realidad y pensamiento confluyen, se relacionan. De ello emerge, tanto la génesis del mundo como la génesis del discurso filosófico.⁴¹

2. 3. EL ACONTECIMIENTO EN EL PLANTEO DE ŽIŽEK

Desde su surgimiento, con la finalidad de evitar el equívoco y la confusión, la filosofía y la ciencia han recurrido a la definición para determinar los significados de los términos, dándoles un uso riguroso. Para hacerlo se parte del significado corriente del término y se separan los

³⁹ Cf. Sztajnszrajber, D., en: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>

⁴⁰ “Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

⁴¹ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

rasgos esenciales de aquellos que son meramente accidentales. Esto es lo que hace S. Žižek en su libro sobre el acontecimiento:

‘¡Un tsunami ha matado a más de 200.000 personas en Indonesia!’ ‘¡Un paparazzi ha sacado una foto de la vagina de Britney Spears!’ ‘¡Por fin me he dado cuenta de que tengo que abandonar todo lo demás y ayudarlo!’ ‘La salvaje toma del poder por parte de los militares ha hecho añicos el país entero!’ ‘¡El pueblo ha ganado! ¡El dictador ha huido!’ ‘¿Cómo es posible que exista algo tan bello como la última sonata para piano de Beethoven?’ [...] Un ‘acontecimiento’ puede hacer referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima. Teniendo en cuenta todas estas variaciones, no hay otro modo de introducir orden en el enigma de la definición que corriendo un riesgo, subiéndonos a un tren y empezando nuestro viaje con una definición aproximada de acontecimiento.⁴²

En todo acontecimiento hay, según esta aproximación, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”⁴³. Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”⁴⁴ es la característica fundamental de un acontecimiento.

En los ejemplos que inicialmente toma Žižek para comenzar a caracterizar el acontecimiento se hace “referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima”. Sin embargo, una vez que se han definido los rasgos constitutivos del acontecimiento, algunos de los ejemplos iniciales dejan de ajustarse al concepto. Esto es usual en las ciencias y en las filosofías. Cuando se definen nuevos conceptos, ciertos hechos u objetos que antes recibían ese nombre ya no se consideran incluidos en la nueva definición, aunque se les siga dando el nombre que anteriormente tenían. Para seguir con los ejemplos dados por Žižek: el tsunami de Indonesia o la fotografía de la vagina de Britney Spears pueden seguir nombrándose como acontecimientos (un acontecimiento natural, un acontecimiento periodístico) pero, como decía Hegel, ya no se ajustan a su concepto. Ninguno de los dos puede ser considerado como una irrupción del ser que hace aparecer una original e inesperada novedad, “que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro”, ni como “un cambio radical en el status quo del sentido”, ni lo que “instaura una nueva temporalidad”.

Por el contrario, el acontecimiento nombra la escisión ontológica, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante “milagroso” y “misterioso” en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la

⁴² Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 15.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

nada que produce la diferencia y el aparecer de lo ente. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la *novedad*, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad. En este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún, del estallido de la diferencia. Por ello Žižek define al acontecimiento como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”⁴⁵. El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de fuerzas, manifestándose en un nuevo estado de cosas, por eso sostiene que “un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*”⁴⁶.

El acontecimiento, también, remite a la *singularidad*, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir, a partir de ella, tanto el *statu quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzianos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente. “Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y *efectuar nuevas conexiones*. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho.”⁴⁷ De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos puedan conducir. Construir esas líneas y *seguirlas*.⁴⁸ Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo inesperado, no planificado, un *acontecimiento*. El acontecimiento, entonces, es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. Pero, sin embargo, *los acontecimientos son siempre inesperados*, imprevistos.⁴⁹

⁴⁵ Ibid., p. 16.

⁴⁶ Ibid., pp. 23-24.

⁴⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-Textos, 1994, p. 20.

⁴⁸ Cf. Deleuze, G., “De la superioridad de la literatura anglo-americana”, en Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.

⁴⁹ Cf. Bryant, L., *The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé*, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 33 ss.

En suma, podemos recoger algunos elementos que hacen a la caracterización del acontecimiento, pues éste se inscribe en dos dimensiones: una dimensión “preontológica”, puesto que las notas esenciales que hace a su caracterización son la *novedad*, la *singularidad* y la *contingencia*, y el sufijo *pre* acentúa la imposibilidad de cualquier intento de conceptualización ya que es previo en el orden ontológico. También el acontecimiento se inscribe en una dimensión “ontogénica” porque a partir de la disrupción que el acontecimiento produce es posible interpretar la génesis de la realidad. Como dice Deleuze: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido”.⁵⁰ Entonces, las condiciones esenciales del acontecimiento son desestabilizar y resignificar tanto el presente como el pasado, pero también abrir inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro.

Pero, en base a esta caracterización debemos hacer explícito también que

“El exceso del acontecimiento no es necesariamente una buena noticia. El mal, que describiré como un tiempo irremediamente arruinado, sin posibilidad de compensación, también exhibe ese exceso. No hay garantías sobre el curso que los acontecimientos seguirán. Un acontecimiento no es una esencia interior, como el *Wesen* hegeliano, el ser esencial de una cosa que se está desarrollando más o menos de modo inevitable en el tiempo; antes bien, en las infinitas posibilidades de vinculación de las que el nombre es capaz. Los acontecimientos desatan una cadena o serie de sustituciones, no un proceso de esencialización o desenvolvimiento esencial. En consecuencia, un acontecimiento puede dar lugar a una desestabilización desintegradora y a una recontextualización disminuida, al igual que es capaz de crear un espacio abierto al futuro. Nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal. La promesa de la democracia por venir está amenazada por el riesgo de Nacional-Socialismo por venir. El acontecimiento no es una esencia, sino el despliegue de una promesa que debe ser mantenida, una llamada o una solicitud que espera ser contestada, una oración sin respuesta, una esperanza que aguarda su cumplimiento. El acontecimiento está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo, que conspiran para evitar el acontecimiento, para contener su disrupción, para mantener a raya su ilimitada y diseminadora fuerza para causar conmoción, para traicionar su promesa”.⁵¹

La caracterización hecha sobre el *acontecimiento*, entonces, abre numerosos interrogantes respecto a la coyuntura actual, ¿podría considerarse la pandemia de coronavirus un acontecimiento? Si “un ‘acontecimiento’ puede hacer referencia a un desastre natural devastador”, como el tsunami, entonces ¿cómo no considerar también a la pandemia un acontecimiento? Entonces, cabe preguntarnos también, ¿los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal (entiéndase, relaciones destructoras o devastadoras)?

⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

⁵¹ Caputo, D, J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, pp. 89-90.

Por otro lado, ¿Qué pasa con la pandemia *global*? ¿Se trata realmente de un acontecimiento? ¿Se ajustan los hechos a su concepto? Dejemos planteadas aquí estas preguntas que luego retomaremos. A continuación desarrollamos algunas posiciones teóricas importantes respecto a la Pandemia del COVID-19 y a la cuestión del acontecimiento.

3. RECUENTO DE ALGUNAS POSICIONES TEÓRICAS IMPORTANTES RESPECTO A LA PANDEMIA DEL COVID-19

En la prolífica y ultrarrápida producción filosófica y ensayística, anterior incluso a la declaración formal de la pandemia por la Organización Mundial de la Salud, los filósofos y ensayistas no coinciden en sus evaluaciones. Sin embargo, la novedad, el cambio y la discontinuidad, la mutación o la revolución, las alternativas o la falta de ellas, la esperanza o el escepticismo que suscita, las respuestas o estrategias subjetivas que se ensayan ante su emergencia, son rasgos del concepto de acontecimiento que la bibliografía circulante no ha dejado de tematizar, como se verá a continuación.

Respecto al rasgo novedoso o no de la pandemia, algunos autores sostienen que no hay nada nuevo, que se trata de algo que tiene antecedentes en el pasado que se repiten en el presente y que esto no va a dar lugar a un cambio en la temporalidad, en el sentido o en la estructura del orden global. Agamben,⁵² por ejemplo, afirma que la pandemia no es más que una excusa para *normalizar* el estado de excepción, tendiente a quitar libertades. Se crea de esta manera un círculo vicioso: el miedo demanda mayor represión, la cual, a su vez, genera más miedo. Algo similar argumenta López Petit,⁵³ adjudicando el miedo al capital, que reacciona imponiendo un estado de guerra, un estado de excepción normalizado. Es un argumento semejante al esgrimido por los marxistas ante el surgimiento del fascismo y el nazismo en la década de 1930: el fascismo no es algo nuevo sino la esencia oculta del capitalismo en el momento de su crisis mundial.

Badiou⁵⁴ es más enfático todavía respecto a que el virus no es nuevo, pero se sorprende del pánico global que ha generado, el cual, como todo pánico, produce reacciones irracionales, que apelan al misticismo, a la fabulación, los rezos y a una infinidad de datos falsos. Por supuesto, la respuesta común de los gobiernos ha sido ‘declarar la guerra’ al virus y, como consecuencia, se han visto obligados a actuar autoritariamente poniendo límites incluso a la burguesía mercantilista, para evitar la catástrofe. Estas respuestas derivan de la naturaleza del Estado burgués que en la crisis debe hacer prevalecer los intereses más generales de la sociedad incluso contra los intereses de la clase dominante. A los que vaticinan un cambio revolucionario a partir de este ‘estado de guerra’ o de excepción, Badiou les recuerda que nunca la guerra provocó una revolución victoriosa *en ninguna potencia occidental*, las dos revoluciones producidas en tiem-

⁵² Agamben, G. *La invención de una epidemia*, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 17-19). Edición digital, ASPO, 2020.

⁵³ López Petit, S. *El coronavirus como declaración de guerra*. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 55-58). Edición digital, ASPO, 2020.

⁵⁴ Badiou, A. *Sobre la situación epidémica*, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 67-78). Edición digital, ASPO, 2020.

pos de guerra (Rusia durante la Primera Guerra Mundial y China durante la Segunda) no son potencias ‘occidentales’.⁵⁵

Byung-Chul Han⁵⁶ sitúa su reflexión en un contexto diferente, pero acuerda en el tema de la falta de novedad. Si bien reside en Alemania, piensa desde Asia que marcharía firmemente hacia la hegemonía del capitalismo global sostenida ideológicamente en el budismo. Occidente está en crisis desde mucho antes de la pandemia y las respuestas que está ensayando (como el cierre de las fronteras) no sirven de nada, porque responden a una concepción del mundo anterior. Argumenta que la mentalidad autoritaria (más obedientes, mayor confianza en el Estado, menor rebelión frente al control y la vigilancia digital) arraigada en los países asiáticos es mucho más eficiente para controlar la epidemia como para mantener un crecimiento sostenido en lo económico. Después de la pandemia, “China exhibirá la superioridad de su sistema aún con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta. El virus no puede reemplazar a la razón.”⁵⁷ Ramonet⁵⁸ señala que ya hay suficientes señales del triunfo del ‘capitalismo digital’, aun cuando es innegable la crisis global y las serias dificultades para salir de ella. Dice: “Estas gigantescas plataformas tecnológicas [se refiere a Google, Netflix, Amazon o Facebook] son las triunfadoras absolutas, en términos económicos, de este momento trágico de la historia. Esto confirma que, en el capitalismo, después de la era del carbón y del acero, la del ferrocarril y la electricidad, y la del petróleo, llega la *hora de los datos*, la nueva materia prima dominante en la era postpandémica. Bienvenidos al capitalismo digital...”⁵⁹ Algunos incluso “se la juegan” y pronostican una suerte de “comunidad organizada por turnos”.⁶⁰

Todos los autores mencionados acuerdan en negar a la pandemia ser algo radicalmente nuevo y, por lo tanto, niegan que se trate de un verdadero acontecimiento.

Los diversos autores divergen también sobre el tema del cambio o de la discontinuidad revolucionaria de la pandemia. Desde lugares muy distintos Byung-Chul Han y Badiou coinciden en que nada cambiará a partir del virus y en que la tarea de la razón es irremplazable para pensar el mundo. Una conmoción como la producida por el virus puede ser propicia para un cambio de gobierno pero nunca puede generar una revolución. “Y un virus, por perturbador que sea, no sustituye a una revolución...”⁶¹ Menos aún si se considera que las revoluciones requieren de un ‘sentimiento colectivo fuerte’ y que el aislamiento tiende, por el contrario, a individualizar y separar.

También Raúl Zibechi se suma a los anteriores destacando el mantenimiento de las tendencias globales actuales: traslado del liderazgo estadounidense a Asia, y a China en particular, triunfo

⁵⁵ No obstante, Badiou alienta a sus lectores a aprovechar el confinamiento obligatorio para trabajar en el progreso de lo que llama la tercera etapa del comunismo después de la primera de su ‘invención’ y la segunda de los experimentos estatales en Rusia y China.

⁵⁶ Byung-Chul Han (2020). *La emergencia viral y el mundo de mañana*. En ASPO (ed.) Sopa de Wuhan. *Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 97-111). Edición digital, ASPO, 2020.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁸ Ramonet, I. (6 de mayo de 2020). Coronavirus: la pandemia y el sistema-mundo. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

⁵⁹ Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

⁶⁰ Publicación de Luis Félix Blengino en Facebook del 24 de abril de 2020 a las 12:19.

⁶¹ Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

del modelo del control social, vaciamiento de la democracia participativa. Señala además que las izquierdas en el gobierno han tenido dificultades para transformar las estructuras económicas y políticas. Ramonet agrega: Por lo demás, el capitalismo va mal... Porque se cierne la perspectiva de un desastre económico sin parangón⁶². Nunca se había visto la economía de todo el planeta frenar en seco.”⁶³

También David Harvey señala que el modelo de acumulación está en dificultades, incluso antes de la pandemia.⁶⁴ El virus tendrá un efecto recesivo que incrementará las dificultades previas, provocando un derrumbe del consumismo que es el motor de las economías capitalistas. Desde su punto de vista, lo único que podría salvar esta situación crítica sería un consumismo masivo financiado por los gobiernos, lo cual podría calificarse de ‘socialismo’. Por supuesto, esta posibilidad de *salvar al sistema*, transformándolo, se parece más a un New Deal y a una solución keynesiana que a una revolución social.⁶⁵

En uno de sus artículos, Jorge Alemán recuerda que en su formulación clásica el marxismo esperaba que las contradicciones internas del sistema capitalista produjeran, *junto con la praxis política proletaria*, la revolución. “Más tarde se supo que los caminos de la revolución reconducían trágicamente a un retorno del capitalismo en una nueva forma política”.⁶⁶ En esto su observación concuerda con los autores que se han mencionado, aunque después se esfuerza por señalar las novedades de la presente situación.

En suma, los autores mencionados hasta aquí, niegan que la pandemia pueda ser considerada un acontecimiento revolucionario, aunque acepten que es inevitable que se produzcan cambios en lo económico, en lo político o en lo social, que en su conjunto parecen conducir inexorablemente al desastre.

Por otro lado, tanto María Galindo⁶⁷ como Patricia Manrique⁶⁸ rechazan hacer un juicio sobre la condición conservadora o revolucionaria de la pandemia, porque sostienen que el cambio es producido por las *respuestas* que se den a la epidemia y no por la epidemia misma. Introducen así la temática de las *estrategias* y las respuestas que los diversos *sujetos* dan a la pandemia. Mientras Galindo insta a una desobediencia radical a los mandatos gubernamentales, Manrique

⁶² *El País*, Madrid, 12 abril 2020 (Citado por Ramonet).

⁶³ Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

⁶⁴ “Aunque el origen de todo, como dice David Quammen, reside en los comportamientos ecodpredadores que nos condenan, si no lo impedimos, a la fatalidad del cambio climático. Lo que está realmente en causa es el modelo de producción que lleva decenios saqueando la naturaleza y modificando el clima” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

⁶⁵ Sin ir tan lejos, Ramonet dice que “En todo caso la hiperglobalización neoliberal parece herida de gravedad y no es descabellado vaticinar su debilitamiento (Léase Marcelo Colussi, «Coronavirus, ¿fin de la globalización neoliberal?», *Rebelión*, Madrid, 8 febrero 2020; y John Gray, «Adiós globalización, empieza un mundo nuevo. O por qué esta crisis es un punto de inflexión en la historia», *El País*, Madrid, 12 abril 2020). Incluso se cuestiona la continuidad, bajo su forma ultraliberal, del propio capitalismo (Léase Slavoj Zizek, «El coronavirus es un golpe a lo Kill Bill al sistema capitalista», [esfera pública], 18 marzo 2020. <http://esferapublica.org/nfblog/slavoj-zizek-el-coronavirus-es-un-golpe-a-lo-kill-bill-al-sistema-capitalista/>)... También se evoca la necesidad de una suerte de colosal Plan Marshall mundial... En todo caso, esta tragedia de la covid-19 empujará sin duda las naciones hacia un nuevo orden económico mundial.”

⁶⁶ Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

⁶⁷ Cfr. Galindo, M. (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 119-127). Aspo.

⁶⁸ Cfr. Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 145-161). Aspo.

llama a no apresurarse para darse el tiempo necesario que requiere acoger a la ‘otredad’, reconociendo la propia fragilidad y limitación. En sus posturas parece subyacer cierta confusión, diferente en cada una de ellas. Manrique confunde al virus como acontecimiento con ‘el otro’ o con la otredad del otro, pero el acontecimiento no es un sujeto (aunque puede incluir sujetos y subjetividades como elementos constitutivos). De allí que su propuesta de hospitalidad y acogida resulte inadecuada para comprender la situación de pandemia, porque no se acoge al acontecimiento sino a otro (sujeto) y se brinda hospitalidad a alguien (no a algo). Galindo, por su parte, parece confundir la situación particular de Bolivia como consecuencia del golpe de Estado con las respuestas que un gobierno debiera dar para enfrentar la pandemia. ¿Se trata de rebelarse y desobedecer a *todos* los gobiernos o solo a los ilegítimos o solo a los clasistas? ¿Hubiese tomado Evo Morales medidas muy distintas de las que toma el gobierno de facto? En este caso, ¿también habría llamado a la desobediencia? En resumen, estas autoras sostienen que la crisis podría dar lugar a respuestas revolucionarias y a la constitución de nuevos sujetos, lo que permitiría vislumbrar su condición de acontecimiento.

En relación con este rasgo de la discontinuidad y el cambio revolucionario, otros autores lo perciben como una consecuencia de la pandemia o como producto de la aceleración de la crisis que resulta de la expansión del virus. Por ejemplo, Žižek sostiene que “la epidemia de coronavirus es (...) *una señal* de que no podemos seguir el camino [seguido] hasta ahora, que un cambio radical es necesario”,⁶⁹ que hay que pensar alternativas al capitalismo global y al estado-nación. Al capitalismo global contraponen la revolución global; a la amenaza global contraponen la solidaridad global; al control contraponen el autocontrol, la autodisciplina.⁷⁰ Sin embargo, Žižek *no cree* que la pandemia vaya a producir esa revolución global. El dominio ideológico está tan arraigado que ni siquiera podemos imaginar la posibilidad de otro sistema, tal como les ocurre a los individuos en su vida cotidiana. Cree que solo una catástrofe podría provocar que “*podamos repensar* las características básicas de la sociedad en la que nos encontramos”. No obstante, llama la atención que este autor no haya recurrido al concepto lacaniano de lo Real⁷¹ para hacer referencia a esta situación traumática que demanda el acto a través del cual se constituye un nuevo sujeto.

Otro ejemplo es Franco Berardi, que coincide con Žižek en varios puntos. Sostiene que el capitalismo se fundamenta en una axiomática del crecimiento ilimitado que es inmune a la crítica, aun cuando la economía ha llegado a un agotamiento de la expansión y a un período de estancamiento y recesión.⁷² La epidemia es un factor extrasistémico que ha provocado un detenimiento de la hiperactividad y una caída de la tensión mental. A pesar de estas condiciones propicias para imaginar otras formas de vida, *no estamos preparados para pensar la frugalidad y el compartir* en reemplazo de la competencia y el consumo. Como Žižek percibe la situación

⁶⁹ Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 23.

⁷⁰ Coherentemente con sus posiciones anteriores y a diferencia de ciertos foucaultianos que solo perciben los aspectos negativos de las disciplinas y el biopoder, Žižek defiende la disciplina como una técnica que puede ponerse al servicio de la emancipación, como supieron hacer los griegos de la época clásica.

⁷¹ Lo mismo ocurre con el artículo de otro autor lacaniano como Jorge Alemán. Cf. Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

⁷² “La economía mundial se encuentra paralizada por la primera cuarentena global de la historia” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

de crisis ‘terminal’, pero como él no se entusiasma en proclamar la revolución inminente, sino que mantiene una postura cauta y hasta escéptica frente a la inercia sistémica.

Estos autores no creen que el cambio revolucionario o sistémico sea una consecuencia necesaria de la crisis y coinciden con las autoras antes mencionadas en que aquel cambio depende de las acciones y de la constitución de nuevas subjetividades.

Por su parte, Judith Butler⁷³ señala un aspecto ‘esperanzador’ en la epidemia, en cuanto el virus no discrimina. Sin embargo, la respuesta de los gobiernos es discriminatoria y la desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine, pues los recursos para defenderse de la enfermedad están distribuidos desigualmente. Butler, como Žižek y Berardi, propone *pensar una alternativa* fuera de los términos impuestos por el capitalismo, lamentando que sus compatriotas no hayan sabido vislumbrar estas variables alternativas en las campañas para las elecciones primarias. La necesidad de pensar alternativas ante la crisis producida por la pandemia es un rasgo característico del acontecimiento, que no puede ser desligado de su carácter problemático.

En relación con las estrategias y las subjetividades que responden al acontecimiento, los diversos autores también difieren. Como Byung-Chul Han, Preciado⁷⁴ advierte que se han tomado dos estrategias diferentes que muestran dos tipos de tecnologías biopolíticas frente a la pandemia. La de los países europeos aplica medidas disciplinarias mientras que los países asiáticos utilizan técnicas farmacopornográficas de biovigilancia, convirtiendo a los teléfonos móviles, las tarjetas de crédito y las cámaras digitales en instrumentos de vigilancia de los movimientos en espacios abiertos. Esta última estrategia bosqueja los contornos de una nueva subjetividad mediante la administración de la vida y de la muerte, en la que “el espacio doméstico existe ahora como un punto en un espacio cibervigilado, un lugar identificable en un mapa google, una casilla reconocible por un dron”, que recuerda la imagen del film *Matrix* en la que los individuos humanos están atados a sus habitáculos por una especie de cordón umbilical que les extrae la energía vital. Así, Preciado trata de profundizar el marco foucaultiano y deleuziano⁷⁵ para comprender hacia qué tipo de sociedad y de subjetividad estamos mutando. Más sorprendente aún es su propuesta ético-política que apela a la invención de “nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia y poner en marcha nuevos procesos antagonistas”, e “inventar una nueva comunidad”⁷⁶, mediante la apropiación crítica de de las técnicas biopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En ningún lugar dice cómo hacerlo aunque nos exhorta a utilizar “el tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta aquí.”⁷⁷

⁷³ Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 59-65). Aspo.

⁷⁴ Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 163-185). Aspo.

⁷⁵ Preciado pareciera desconocer el trabajo de Deleuze en *Postscriptum sobre las sociedades de control*, en tanto sigue refiriéndose a los encierros como forma de control. Deleuze en cambio habla allí de las formas de control ultra rápido en espacios abiertos, adelantándose a muchas de las producciones surgidas a partir de las reflexiones sobre la pandemia.

⁷⁶ Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, p. 184. Aspo.

⁷⁷ Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, p. 185. Aspo.

Por su parte, Luis Blengino, sostiene que la pandemia del COVID-19 pone en jaque a la gubernamentalidad biopolítica. En su análisis, diferencia dos usos posibles del concepto biopolítica.⁷⁸ Por un lado, se comprende a la biopolítica como aquel dispositivo que permite cuidar y garantizar la vida del mayor número posible de seres humanos. Por otro lado, podría rastrearse un sentido/uso neoliberal del término, donde si la cuestión biopolítica tiene por objetivo la supervivencia de la especie, se dejaría actuar al virus del COVID, para que mueran la cantidad de habitantes necesaria en función de salvar la economía y el consumo. En esto consistiría una gubernamentalidad biopolítica. Sin embargo, ningún país ha logrado evitar la masividad de muertes, la caída de la economía, la concentración de la riqueza ni una mayor indigencia, por eso sostiene Blengino que “si el dispositivo económico-sanitario de seguridad tiene por objetivo mantener una población normalizada en torno a índices de pobreza y mortalidad estabilizados, se entiende que el acontecimiento pandemia cortó el hilo de esa normalidad, produciendo simultáneamente una caída del trabajo, la producción, el consumo y una suba del desempleo, la pobreza, la asistencia y la mortalidad”.⁷⁹ Ahora bien, ¿en qué sentido, se pregunta Blengino, podríamos estar asistiendo a una crisis de la biopolítica misma? Y responde “parece que estamos ante una crisis de la biopolítica porque la especie llegó a un punto en el cual solo puede garantizar su supervivencia y reproducción a través de un sistema de producción, trabajo y consumo que la expone crecientemente a incontrolables modificaciones de un medio cada vez más inestable e impredecible”.⁸⁰ Es decir, para la mayoría de los gobiernos no hay otra salida de la pandemia que aumentar la producción, expandir el trabajo y el consumo; pero esto conlleva mayor intervención de los recursos naturales, mayor deforestación, contaminación de las aguas, mayor generación de residuo, etc. De este modo, la biopolítica parece encontrarse dentro de un círculo vicioso porque su funcionamiento generaría su crisis, ya que “el costo por ‘hacer vivir’ a franjas cada vez mayores de población, conlleva una relación con la naturaleza que somete a esa misma población a riesgos ambientales crecientes e inexorables exponiéndola a la muerte y a nuevas crisis económicas”.⁸¹ Blengino culmina sus reflexiones en torno a la crisis de la biopolítica atribuyendo a la cuestión medioambiental un lugar preponderante, que aventuraría su colapso, pues tanto el crecimiento económico indefinido como la redistribución más equitativa de la riqueza han sido jaqueadas por la cuestión medioambiental. Entonces, “preguntarse por la crisis de la biopolítica, por lo tanto, es preguntarse acerca de si las sociedades “futuras” aprenderán a vivir de una forma más austera y más ociosa que la nuestra y en un mayor equilibrio con el medio, o, por el contrario, acelerarán la explotación de los recursos naturales para sortear crisis recurrentes en medio de un entorno ambiental cada vez más hostil”.⁸²

⁷⁸ Foucault sostiene que el carácter distintivo y decisivo del siglo XX es el pasaje del ejercicio del poder basado en el principio de soberanía (donde el carácter jurídico de la ley ejerce el poder como instancia ordenadora del pueblo -sujeto político-) a otra forma del ejercicio del poder denominado biopolítica (basada en el principio de normalización y desplegada a través de dispositivos de control y administración de la vida que produce y regula las sociedades -sujeto biológico-).

⁷⁹ Blengino, L., Revista Bordes, UNPAZ, 16 nov, 2021, sitio web: ¿Crisis de la Biopolítica? Revista Bordes (unpaz.edu.ar)

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

Contra las intervenciones apresuradas y las corroboraciones de las categorías a priori, Luciana Cadahia y Germán Cano⁸³ están “más interesados en pensar críticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y las transformaciones que los constreñimientos del poder”,⁸⁴ siguiendo cierto legado foucaultiano al que Preciado presta poco interés, el cual creen que permitiría ‘desentrañar una diferencia en el presente’⁸⁵. Los autores se resisten a las pretensiones de ‘cambios grandilocuentes’, para focalizar en las acciones posibles que produzcan cierta transformación. Los autores sostienen que hay que deshacerse de ciertas matrices críticas anacrónicas, como la teoría crítica marcuseana de la negación total, que reducen el presente a una repetición del pasado y que no establecen diferencias ni matices en las prácticas, porque son incapaces de comprender “la dimensión activa de la libertad”. Recuerdan que Foucault afirmaba, contra los iluministas, que “hay que confiar en la conciencia política de la gente”.

Si bien los autores tienen razón en criticar la abstracción que iguala y desecha las diferencias en las respuestas políticas a la situación global, es también abstracto apelar a la libertad de unos individuos que (si no se quiere utilizar el concepto de ideología) están constituidos por el consumismo neoliberal y sus técnicas de control. La propuesta de “construir desde el campo popular” (como la confianza foucaultiana en la conciencia política *de la gente*⁸⁶) ¿no es tan abstracta como la de Preciado? ¿Hay una nueva construcción del campo popular en cuarentena? En la obediencia del encierro ¿quiénes están en condiciones de exigir al Estado? A esto hay que agregar, además, que los autores no hacen referencia a ninguna práctica concreta ni a ninguna tecnología reapropiada por los individuos que ejemplifique la alternativa de la que esperan la transformación. El artículo no muestra esa sensibilidad a “las articulaciones que están teniendo lugar en diferentes ámbitos del campo popular” que los autores reclaman, pues ni siquiera nombra una.

Jorge Alemán,⁸⁷ en un artículo bastante crítico, considera que con la pandemia el capitalismo enfrenta *una cuestión nueva*, pues ya no se trata de una crisis interna sino de “una catástrofe sanitaria mortal de escala global”.⁸⁸ Dado que la causa de la crisis es ‘exterior’ al sistema pero lo ataca globalmente, “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cual será el modo de habitar el mundo que se viene”.⁸⁹ Pero, además, Alemán se pregunta hasta

⁸³ Luciana Cadahia y Germán Cano, *El blackout de la crítica*, en <https://www.iccs.es/2020/04/06/el-blackout-de-la-critica/>

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ “...a través de Kant, Foucault nos convoca a una “reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular”.

⁸⁶ Por otro lado, como observa Ramonet, “cada día de esta plaga, la gente se convence más que es el Estado, y no el mercado, el que salva” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

⁸⁷ Alemán, J. (15 de abril de 2020). Capitalismo e interrogantes. Página/12. <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>

⁸⁸ Ramonet, por su parte, sostiene que “esta crisis económica, de alcance planetario, no tiene precedentes y superará en profundidad y duración a la de 1929” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

⁸⁹ Ya Marx había planteado este problema, advirtiendo que el capitalismo era un sistema planetario que no admitía sino respuestas universales y que no se podía siquiera imaginar las categorías y el modo en que se ordenaría una sociedad comunista que resultara de su transformación revolucionaria. Sin embargo, las categorías dialécticas desplegadas por Hegel hacían posible el desarrollo de una lógica de la e-volución y de la re-volución que, al menos, permitían pensar las transformaciones del sistema a partir de sus contradicciones internas, sin tener que limitarse a proyectar al futuro las categorías del presente.

dónde los seres humanos somos capaces de aprender algo de las situaciones traumáticas⁹⁰ y (en caso de que lo fuéramos) si podríamos ‘trasmitirlo’ colectivamente de modo que deje una huella permanente en la vida social. Finalmente, Alemán argumenta que no se podrá atravesar la ‘guerra’ contra el virus sin antagonismo, sin conflicto, sin política (en el sentido de Rancière) ya que no se ve ni remotamente “quiénes pagarán las consecuencias del desastre”. Como Laclau, Alemán piensa que las contradicciones del sistema no se resuelven por su propia inercia sino por la acción política en la que se constituyen los sujetos antagónicos.

En resumen, los últimos autores ven la pandemia como una oportunidad para detectar las nuevas subjetividades y estrategias que van surgiendo y para pensar las alternativas posibles a un sistema mundial en crisis. Más allá de las posiciones encontradas o divergentes acerca de las características de la pandemia se propondrá, en el siguiente apartado, evaluar si es posible leer la constelación de hechos *como acontecimiento*.

4. LA PANDEMIA DEL COVID-19 COMO ACONTECIMIENTO

Una revolución no vale tanto por su doctrina cuanto por las aberturas que ofrece a *lo posible*.⁹¹

El estudioso de la antigüedad J. P. Vernant “ha puesto de relieve que tras el desastre que supuso la Primera Guerra Mundial, se despertó en Occidente un gran interés por el mito”, que hasta entonces se había considerado como una ficción irracional. “Ahora, el pensamiento racional y científico debe enfrentarse al absurdo e intentar comprenderlo”.⁹² La falta de explicaciones sobre la epidemia concita también ahora una tendencia a recurrir a los mitos y a lo que Deleuze llama la ‘moral’ (que incluye la búsqueda de culpables y chivos expiatorios). Ante el dislocamiento del mundo, los antiguos griegos recurrían a los oráculos, cuyas respuestas (según los relatos de los poetas trágicos) señalaban generalmente a crímenes⁹³ impunes.⁹⁴ Así ocurre con la Esfinge y con la peste en Tebas en *Edipo Rey* de Sófocles. ¿No ocurre lo mismo en nuestro tiempo cuando se atribuye a la ruptura del equilibrio ecológico o a los crímenes del capitalismo la causa productora de la epidemia? Esta explicación ‘moral’ de la epidemia consiste en señalar un culpable

⁹⁰ ¡Extraña pregunta para un psicoanalista! Más aún cuando está dando por sentado que la respuesta es negativa o escéptica. Sin embargo, esta respuesta no es obvia ni una generalización empírica basada en casos negativos. Por el contrario, hay numerosos casos que prueban que los seres humanos han aprendido, tal vez no de los traumas, pero sí de las respuestas que han dado a ellos. Al respecto, Ramonet recuerda lo que decía Camus: “*la peste nos enseña que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio*” (Albert Camus, *La Peste* (1947), traducción al castellano de Rosa Chacel, prólogo de José Manuel Caballero Bonald, Unidad Editorial, Madrid, 1999).

⁹¹ Marechal, L., *Megafón, o la guerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 42.

⁹² Prat Ferrer, Juan José, “El mito de Edipo en la tradición culta occidental y sus interpretaciones” <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mito-de-edipo-en-la-tradicion-culta-occidental-y-sus-interpretaciones/html/>

⁹³ No existiendo leyes escritas, no hay distinción entre las faltas morales y las penales. Incluso, para la forma de pensamiento más tradicional o conservador, los crímenes morales remiten a transgresiones de los mandatos divinos. La crisis de la *polis* hacia la época de las Guerras del Peloponeso dio lugar a la manifestación del conflicto entre la ley divina y la ley humana, entre el ámbito religioso y el político.

⁹⁴ Razonamientos semejantes se pueden encontrar también en la tradición semita como se puede comprobar en diversos lugares en la Biblia. El hambre, la peste y la violencia son vistos como los castigos divinos al pecado de los hombres. A veces, como en el *Libro de Job*, la desgracia no es el castigo del pecador sino lo que pone a prueba la fe y la lealtad del ‘justo’.

de la calamidad y expiar el mal que ha provocado con una pena equivalente inflingida al chivo expiatorio. Sin embargo, ya en la época de Eurípides, Platón y Tucídides se busca otra explicación del ‘mal’. Así, Nestle describe la concepción de este último escritor:

Sus concepciones [de Tucídides] se reconocen del modo más claro en la descripción de la peste que se declaró en Atenas durante el segundo año de las guerras del Peloponeso (430/429 a.C.) y que causó una mortalidad espantosa en la población ática hacinada en las barracas situadas entre las Murallas Largas. La creencia popular atribuía esas enfermedades epidémicas a Apolo, el cual manifestaba así su cólera por algún crimen de los hombres en su ámbito religioso. Así se expresaba Homero (*Iliada*, I, 8 ss) y así lo exponía Sófocles al principio del *Edipo rey*, escrito aún, evidentemente, bajo la impresión de la terrible catástrofe. Tucídides no pierde ni una sílaba en discutir esa explicación religiosa de la epidemia. Antes al contrario: lo que subraya cuidadosamente es que todos los procedimientos religiosos imaginables que se pusieron en juego para conseguir de los dioses el fin de la epidemia, procesiones impetratorias y preguntas a los oráculos, no sirvieron para nada. Hombres piadosos y hombres impíos, justos y soberbios morían igualmente. Tucídides se limita a decir que la epidemia empezó en Etiopía, penetró en Egipto y en Libia, y llegó de allí a Atenas con los barcos que entraban en el puerto del Pireo. Luego describe con el detalle de un médico —él mismo sufrió la enfermedad— los síntomas de la epidemia, su origen en el vientre, su progresiva difusión por todo el cuerpo, la fiebre que provoca una sed implacable, su duración y el momento de la crisis, lo poco frecuentes que eran las recaídas, los efectos de la enfermedad en los animales, especialmente en los perros y en las aves, y el llamativo retroceso de otras enfermedades durante el dominio de la epidemia. También presta atención a las perturbaciones psíquicas producidas por la enfermedad, por ejemplo, la llamada ceguera psíquica, por la que muchos pacientes no se reconocen a sí mismos ni a sus parientes, aunque físicamente ven de modo correcto; o el general desánimo que favoreció el efecto de la enfermedad por falta de capacidad anímica de resistencia; y la terrible desmoralización de los hombres, que no vacilaban ya ante ningún crimen y sólo deseaban gozar del instante, puesto que la vida podía terminar en el momento siguiente. Toda la terminología médica de que se sirve Tucídides puede documentarse con los escritos hipocráticos.⁹⁵

Aunque Tucídides se desentiende de la ‘explicación moral’ y se acerca a la búsqueda de respuestas médicas en el contexto de la ciencia de su época, a veces sucumbe a la tentación técnica de la cuantificación abstracta. Dice en sus libros de la Historia:

Al principio del invierno se recrudesció en Atenas la peste, que nunca había cesado del todo sino por intervalos de tiempo; esta vez duró un año, y antes había durado dos sin interrupción, que fue la cosa que más debilitó y quebrantó las fuerzas y poder de los atenienses. En esta postrer epidemia murieron más de cuatro mil trescientos hombres de armas, y trescientos de a caballo, sin lo restante del pueblo, que fue gente innumerable.⁹⁶

El recuento de muertos ciertamente es necesario en un libro de historia pues mantiene viva la memoria del horror que tal vez pudiera asentar aprendizajes de la experiencia pasada para

⁹⁵ Nestle, W., *Historia del espíritu griego*; Barcelona, Ariel, 1975, pp. 170-171.

⁹⁶ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Orbis, 1986.

las generaciones futuras. En el tiempo presente, el recuento televisivo *on line* permanente de los muertos y de los infectados parece tener un efecto no deseado que es la insensibilización.

Retomando la cuestión de la conceptualización, notemos que la mayoría de los autores considerados hasta acá no utiliza el término ‘acontecimiento’ o ‘evento’, pero los pocos que lo utilizan, ¿lo hacen en su significado conceptual? Analicemos los casos singulares concretos.

Luciana Cadahia y Germán Cano hablan del ‘acontecimiento disruptor de la peste’ para referirse al tema foucaultiano del tránsito de la administración de la lepra a la de la peste. El término se utiliza aquí con el significado común de ‘hecho novedoso y terrible’, pero no en su acepción conceptual. Lo verdaderamente disruptor, el acontecimiento verdadero, para Foucault, no es la peste sino el nuevo dispositivo de poder disciplinario que se fue constituyendo al apropiarse de las técnicas de selección, fragmentación y separación, surgidas como respuesta a la peste y desviadas hacia el ámbito político y militar. Igualmente, cuando Yáñez González pregunta: “¿es posible hallar otro acontecimiento contemporáneo que sea comparable con la espectacularidad del COVID-19?”⁹⁷ (concluyendo “nada se le iguala”), está utilizando el término en su acepción común. Precisamente, lo que permite la comparación entre esos hechos es la espectacularidad. Por su parte, Žižek y Badiou, que han escrito libros enteros sobre el concepto de acontecimiento, tampoco utilizan el significado conceptual que ellos contribuyeron a definir.

Paul Preciado da un paso más al considerar que el acontecimiento nos interpela y nos ‘llama’ a una cierta fidelidad y a la transformación política:

El evento Covid-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria.⁹⁸

Sin embargo, este autor no desarrolla el concepto más allá de esta referencia única y aislada, la que además, como señalan Cadahia y Cano no se detiene en las nuevas condiciones de la libertad o las nuevas formas de resistencia.

Quien da mayor relevancia filosófica al concepto de acontecimiento, siguiendo a Levinas, es Patricia Manrique, advirtiendo sobre la necesidad de dar tiempo y lugar al advenimiento del acontecimiento.⁹⁹ El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados

⁹⁷ Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 139.

⁹⁸ Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, pp. 184-185.

⁹⁹ “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo. Tiempo para dejar que la potencial novedad de lo que está sucediendo pueda hacerse hueco en nuestra mirada maleada, para darle la oportunidad de ser a la nueva coyuntura” (Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 145).

con verdaderos acontecimientos y a reducir la novedad que el acontecimiento trae a lo ya conocido y dominado. Dice:

si corremos demasiado, podemos acabar dándole a todo lo que llega la fisonomía de lo anterior o podemos considerar acontecimiento, nacimiento de algo nuevo, a hechos sobre-dimensionados por diversas razones. Lo que se hace, con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad: confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido.¹⁰⁰

Así también el preguntar no siempre es abrirse a lo nuevo y a lo desconocido. El apresuramiento plantea preguntas capciosas y retóricas que impiden escuchar la novedad del mundo que se abre.¹⁰¹ Tal es precisamente el impulso provocado por el neoliberalismo imperante, ya que “pasados unos días, vamos viendo que la serpiente neoliberal no es nada, pero nada hospitalaria con el acontecimiento.”¹⁰² La hospitalidad es esta apertura a lo nuevo del acontecimiento; es lo contrario del encierro protector de lo viejo. De allí que la autora haga un llamado a la hospitalidad respecto del acontecimiento: “Sigamos atentas, seamos hospitalarias con el acontecimiento, con la otredad, pero sobre todo con *les autres*. Que no nos coma la inmunidad. Y quién sabe si el futuro nos depara algo nuevo, por venir, que no mero porvenir, mero tiempo posterior lleno de lo de siempre.”¹⁰³ Si bien esta autora, a diferencia de los demás, desarrolla un trabajo conceptual alrededor del acontecimiento, sus avances son todavía demasiado abstractos y no se abren a la novedad concreta de *este* acontecimiento singular del COVID-19. Hace un llamado *general* a la escucha y a la atención, pero no desarrolla su propia escucha en lo particular y concreto.

Yendo *más allá de las referencias al término* que realizaron los autores mencionados, ¿hay un *acontecimiento* Covid-19? Algunos rasgos del concepto parecen estar presentes en las reflexiones y en los ensayos. Por ejemplo, los autores considerados están de acuerdo en la *novedad* y la *singularidad* de la pandemia, al menos por su globalidad, aun cuando pongan en cuestión que de ella se derive necesariamente una transformación del sistema capitalista o en la forma de vida. Pero ¿por qué se ha establecido esta relación entre la pandemia y el capitalismo? Esta pregunta no se ha planteado suficientemente. Por supuesto, hay un rasgo común que los vincula: la globalización, el ser ambos planetarios. Más aún, este rasgo hace a la *singularidad*¹⁰⁴ del COVID-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global”¹⁰⁵ y en ello radica su *novedad* y su *singularidad*. Y si se sigue a Paul Preciado en la tesis de que “las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las po-

¹⁰⁰ Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 145.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰² *Ibid.*, p. 150.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁴ “De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 22 y 121).

¹⁰⁵ Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

blaciones en un periodo determinado”,¹⁰⁶ habría que considerar que la pandemia es un producto o un efecto del capitalismo. De allí Preciado infiere que “lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus (Sars-2) es un *nuevo modo de entender la soberanía*” y la invención de un “*nuevo sujeto* prostético, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacopornográficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea”¹⁰⁷. O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*.¹⁰⁸

Luis Blengino, por su parte, utiliza también la noción de acontecimiento para referirse a la desestabilización e inestabilidad que el COVID y la pandemia hace de nuestro presente cuya nota distintiva es poner en jaque a la gubernamentalidad biopolítica, y más aún, generar la crisis de la biopolítica misma.

Estos rasgos (la novedad, la singularidad y la contingencia) de los acontecimientos hacen imposible su aprensión y comprensión cuando se pretende reducirlos al conocimiento previo disponible. Por eso Badiou no considera a la pandemia como un acontecimiento, negando su novedad y singularidad, y criticando a los que renuncian a la racionalidad que permite comprender la situación. Advierte que aunque en la ‘edad media’ se haya recurrido al misticismo, a las fabulaciones, a los rezos, a las profecías, a las maldiciones o a otras formas irracionales para afrontar las pestes, la modernidad¹⁰⁹ *no puede regresar* a aquellos modos de comprender y atacar el problema.¹¹⁰ Sin embargo, contra Badiou hay que decir que la mayor parte de los autores se esfuerza por encontrar una explicación racional a los hechos sin regresar a las formas ‘premodernas’ pero se da cuenta que los acontecimientos exceden tales intentos.

Entonces, es necesario volver a preguntar: ¿En qué consiste la novedad? ¿Dónde se ha producido la ruptura o la disrupción? Cuando se habla de tendencias en el cambio, como por ejemplo las que conducen a un orden más autoritario, más controlado, con una disminución de las libertades, parece tratarse más bien de un *retroceso*, de una pérdida y no de una superación, ya que son cambios dentro del sistema capitalista con otras hegemonías u otras modalidades de Estado. Si no se trata simplemente de cambios internos en el sistema, habría que detectar y señalar aquello que excede al estado de cosas, aquello que no puede ser explicado por el saber previo. Alemán cree que esta novedad existe y por eso dice que “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas *para poder pensar* cual será el modo de habitar el mundo que se viene”¹¹¹.

¹⁰⁶ Concuera en esto con los señalamientos de Deleuze respecto del Sida y las enfermedades contemporáneas: “Es notorio el hecho de que este nuevo tipo de enfermedad coincida con la política o la estrategia a nivel mundial” (Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996, segunda edición, p. 212).

¹⁰⁷ Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 183.

¹⁰⁸ “...las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es *una profunda mutación del capitalismo*” (Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996, segunda edición, pp. 283-284).

¹⁰⁹ Es curioso que Badiou sostenga una perspectiva tan simplista, iluminista y maniquea respecto de las épocas históricas (medieval, moderna) identificando a una con lo irracional y a la otra con lo racional. Esas interpretaciones han sido criticadas y superadas hace ya largo tiempo. Cf. por ejemplo los estudios de A. Koyré sobre Galileo y la nueva ciencia moderna.

¹¹⁰ “El virus no puede reemplazar a la razón”, exclama el coreano Byung-Chul Han.

¹¹¹ Alemán, J., *Capitalismo e interrogantes*, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

Para la mayoría de los autores considerados, es claro que se está instaurando un nuevo orden mundial, un *nuevo ordenamiento del espacio-tiempo*, pero muchos dudan de atribuirlo a la pandemia, ya que consideran que las causas son anteriores y exteriores a ella. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Sin embargo, las causas de la crisis de un estado de cosas no son necesariamente las causas del mundo nuevo que supera esa crisis. En este punto no hay que olvidar que, como advierte Žižek, en los acontecimientos no se trata de causas eficientes sino de causas que tienen que ser determinadas *retroactivamente*, a partir del mismo acontecimiento o de sus consecuencias ya que, como dice Deleuze, “el acontecimiento es el sentido mismo”¹¹². Cuando irrumpe la novedad del acontecimiento, ya nada es igual.

Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y responder a ellos creando o inventando conceptos.¹¹³ En cuanto a la pandemia de Covid-19, ¿cuál es el problema? ¿Para quién es problema? ¿es un problema sanitario o económico o político...? ¿...es un problema social? Algunos dicen que es un problema sanitario que consiste en que *la enfermedad se extiende con un índice elevado de mortandad* y no existen vacunas que puedan detenerla. Otros advierten que hay un problema de gobernabilidad, pues las medidas de los Estados nacionales o de las asociaciones de Estados para contener la pandemia son las que han generado el verdadero problema que es *la detención de la producción* que va a producir más víctimas que el virus. Otros sostienen que el problema es social y tiene que ver con el *rompimiento de los vínculos con los otros*, alterando todas las relaciones sociales, incluso las familiares. Algunos advierten que el virus no es el verdadero problema; que si ‘estamos en guerra contra el virus’, esa guerra no les interesa. Como a Lenin en tiempos de la Primera Guerra Mundial, la guerra que les interesa es contra el capitalismo. El problema, desde este punto de vista, es *el modo de vida en el capitalismo*.

Si bien se tiende a ligar el acontecimiento con una ruptura del sistema y a relacionar esa ruptura con ‘grandes acontecimientos’ como el ‘descubrimiento’ de América o la Revolución Francesa o la expansión del cristianismo, Deleuze advierte que en realidad los acontecimientos pueden ser muy modestos¹¹⁴. Con ello apunta a cuestionar el concepto de revolución derivado del marxismo y entendido como una inversión del fundamento del sistema. Se inscribe de este modo en las filosofías postmodernas y postfundacionales, desde una perspectiva semejante a la de E. Laclau, quien advierte que como toda sociedad es una estructura fallada, de allí se sigue que la revolución, como cambio *fundamental*, es imposible porque la sociedad *no tiene fundamento*.¹¹⁵ Žižek refuerza el valor de la política en estos momentos, dado que sólo la toma firme de decisiones que se necesitan deben partir de un poder político que actúe con fuerza. Las probables soluciones frente a lo que se avecina, sólo son posibles si se trata de decisiones políticas claras

¹¹² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, III serie, p. 44.

¹¹³ “Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)” (Pardo, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, p. 18).

¹¹⁴ “...las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 22 y 121).

¹¹⁵ Žižek, por su parte, le reprocha a Laclau el valerse de la deconstrucción y del postmodernismo para disolver, olvidar y reprimir la cuestión decisiva: la explotación capitalista de los trabajadores.

y precisas. Al respecto, nuestro autor defiende su propuesta de “nuevo comunismo” como una superación del estadio de “barbarie” que supondría la continuidad del modelo neoliberal sin más. Pero esta interpretación de la realidad ha sido ya combatida por otras autoridades, cuyas críticas a su vez son respondidas por Žižek sobre el final de *Pandemia!* Responde primero a Byung Chul Han, quien había destacado el modelo capitalista como democrático y pluralista, lo cual haría que no aceptara un tipo de control tan exhaustivo como el de los países orientales. Sin embargo, Žižek señala precisamente lo contrario, es decir, ya existen en el mundo occidental una serie de controles y prohibiciones a los cuales estamos acostumbrados.¹¹⁶ Laclau respondería que no se está renunciando a tal proyecto sino que se está negando que ello se derive *necesariamente* de las determinaciones estructurales del sistema social, para advertir que la transformación global, como cualquier otra transformación, será el resultado de luchas hegemónicas al interior de una estructura social fallada y los efectos de las luchas serán más o menos sistémicos, dependiendo de la capacidad de los actores para construir “un imaginario social más global”.¹¹⁷ Laclau advierte, además, que hay que tener cuidado al distinguir dos aspectos: “por un lado, el contenido ‘óntico’ de lo que está realmente solucionado, y, por el otro, la inversión ‘ontológica’ que se lleva a cabo al producir la solución. La naturaleza parcial de los problemas, en este sentido, no quiere decir tomarlos uno a uno para tratarlos de una manera administrativa, (...) sino que significa que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración a la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio”¹¹⁸. Laclau no habla de revolución sino de dislocación y antagonismo para referirse a lo que Deleuze llama acontecimiento, problema y, también, *líneas de fuga*. Sostiene que todo sistema, toda estructura o dispositivo responde a un movimiento desestabilizador, desestructurante o caótico que son sus líneas de fuga.

El acontecimiento como problema, entonces, remite al orden ontológico, pero este plano no es meramente teórico o especulativo sino práctico, ético y político. Cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre es necesario plantear el problema ético:

cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un *nuevo* colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: “dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?”¹¹⁹

La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz

¹¹⁶ Žižek, S., *Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo*, Edición digital, So on in Spanish, 2020, p. 61.

¹¹⁷ Butler et alia, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F.C.E., 2000, p. 199.

¹¹⁸ Ibid., p. 198.

¹¹⁹ Bryant, L., “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en Jun, N.-Smith, D. (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 29.

de hacer?’ (pregunta adecuada de una ética sin moral)”¹²⁰. La pregunta es *cómo ser dignos de lo que nos pasa*.¹²¹ El único saber posible en este caso es el *experimental*, consistente en probar si una nueva conexión o agenciamiento nos conviene o no nos conviene, potencia nuestras fuerzas o las depotencia. Deleuze habla de un saber que construye mapas. “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones”.¹²²

De este modo, a partir de los desarrollos anteriores, es posible diferenciar al menos cuatro caracterizaciones de la novedad y requieren un discernimiento respecto del concepto de acontecimiento:

1) La novedad sería meramente *destruktiva*: cancela, impide, estanca, deprime, reprime, limita. 2) La novedad sería otra *mutación* del capitalismo¹²³ como modo de dominación hegemónico: controla, encierra, fragmenta la sociedad, descompone las subjetividades. (Distopías, *Black mirror*, *Matrix*, las novelas de Dick o de Burroughs, ‘sociedades de control’). 3) La novedad sería *creativa*, pero no podemos ver ni comprender esas nuevas micro-realidades, precisamente porque son nuevas. 4) La novedad sería *creativa* pero podemos *pensar lo nuevo del acontecimiento*¹²⁴ [lo intempestivo (Nietzsche), su plano ontológico (Heidegger), sus problemas (Deleuze), la tercera etapa del comunismo (Badiou), las alternativas al capitalismo global y al estado-nación (Žižek), los procesos de subjetivación política (Rancière), los nuevos antagonismos y la hegemonía (Laclau), los nuevos dispositivos y agenciamientos, composiciones de fuerzas, nuevas armas (Foucault, Deleuze).]

Estas cuatro caracterizaciones de la novedad conducen a interpretaciones e investigaciones diversas, pero todas ellas aportan a la riqueza del acontecimiento. ¿Cómo afrontar la novedad radical, singular y contingente del acontecimiento?

La pandemia de COVID-19 como acontecimiento implica la necesidad de crear nuevos modos de sentir, de pensar y de actuar capaces de afrontar la novedad radical de un tiempo nuevo, irreductible a las relaciones históricas pasadas y presentes incapaces para comprender la novedad radical. De ahí la importancia que adquiere en el tiempo presente la relectura de los autores que en el transcurso de la historia de la filosofía han intentado hacerlo, para profundizar sus logros y para enmendar o superar sus fracasos.

Si bien, como advertía Hegel, la filosofía no es profecía¹²⁵ y debe abstenerse de ser edificante,¹²⁶ es posible sin embargo aprender de algunos grandes maestros las maneras en que los signos del acontecimiento presente nos permiten vislumbrar los rasgos del futuro. Es necesario indagar

¹²⁰ Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125. “*El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?*” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 73).

¹²¹ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 75.

¹²² Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988, p. 18.

¹²³ Aquí está en juego la discusión acerca de la prioridad de lo cuantitativo o de lo cualitativo, la reforma o la revolución, el cambio parcial o global (y sus combinaciones).

¹²⁴ Para algunos la epidemia es una oportunidad para el pensamiento porque obliga a salir de la lógica perversa del consumo.

¹²⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 1980, p. 275.

¹²⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, F. C. E., México, 1966, p. 11.

a los que intentaron pensar la revolución como irrupción de lo nuevo (para citar solo algunos ejemplos destacables): los filósofos de la primera modernidad, los ilustrados del siglo XVIII, los marxistas y los escritores románticos del siglo XIX.

Marx, para mencionar alguno, se pregunta por la forma de vida que reemplazará a las relaciones de producción capitalistas. No es una pregunta filosófica ni científica. Es una pregunta *política*. Por eso Marx encara estas cuestiones en el *Manifiesto del partido comunista*, que no es un tratado científico ni un libro filosófico sino la publicidad de un ‘partido político’. Las relaciones de producción capitalistas han superado todas las formas de relación construidas en el pasado a lo largo de la historia humana, por lo que no se puede apelar a ningún sistema anterior. ¿Cómo caracterizar entonces a las relaciones sociales *futuras*? Aprendiendo de lo que se ha hecho antes en otros momentos de crisis y de revolución en la historia.¹²⁷ ¿Cuál es el rasgo común de todas ellas? Cada transformación en la historia se ha producido como una *negación determinada* de las relaciones históricas inmediatamente anteriores en el tiempo¹²⁸. El rasgo que caracteriza a la sociedad capitalista y a toda la historia humana anterior¹²⁹ de la cual es el resultado, es la división social, la desigualdad, asegurada por las relaciones de propiedad vigentes,¹³⁰ es decir, todas las relaciones sociales están en función del incremento del capital.¹³¹ De allí Marx infiere el sentido del orden futuro, que define todos los rasgos de las relaciones sociales¹³² que se desarrollarán a continuación: la unión social¹³³, la igualdad. La división y la *competencia* son los motores de la sociedad capitalista y el capital es, a la vez, su condición y su producto. La unión y la solidaridad, como antítesis de la división y la competencia, serán los motores de la sociedad futura; el capital será solo un medio a fin de “ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores”¹³⁴. De esta manera es posible ‘anticipar’ los rasgos *positivos* de la sociedad posrevolucionaria.¹³⁵

¹²⁷ “Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo” (Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, p. 42).

¹²⁸ “Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal” (Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, p. 41).

¹²⁹ “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases” (Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, p. 34).

¹³⁰ “Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. [...] El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa (...) de la propiedad privada” (Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, pp. 34 y 53).

¹³¹ “En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado [capital]. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado [capital] no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores” (Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, p. 55).

¹³² “La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos.” (Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 148).

¹³³ Cf. Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, pp. 47 y 51; Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 169.

¹³⁴ Marx, K.-Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985, p. 55.

¹³⁵ “El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre

Hegel, por su parte, intenta comprender el surgimiento de la novedad en la historia y particularmente el papel de la filosofía en el descubrimiento de las nuevas verdades. Al estudiar la filosofía de Platón en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, por ejemplo, señala que “el verdadero ideal no *aspira* a realizarse sino que es real”¹³⁶. Así, la *República* de Platón no desarrolla los deseos y aspiraciones de su autor, sino la verdadera constitución que corresponde a la época posterior a las Guerras del Peloponeso y a la crisis y disolución de las *polis* griegas. A diferencia de Marx, Hegel pensaba que cada pueblo surge en la historia desarrollando un principio fundamental que está a la base de todas sus producciones. Lo nuevo surge en la historia cuando el principio que rige una época particular “se convierte en una esencia desgarrada y dividida”¹³⁷ porque, por un lado, expresa el orden vigente, lo dado hasta ese momento en la historia pero, por otro lado, manifiesta una nueva verdad, que ya no es compatible con el antiguo régimen. En esos momentos críticos pueden ocurrir dos cosas: o bien el orden antiguo se va reformando lenta y tranquilamente, o bien, la nueva verdad se impondrá por la fuerza, destruyendo el viejo sistema y reemplazándolo por el nuevo. Lo que produce la división y el desgarramiento de las antiguas *polis* es ‘el principio de la libertad subjetiva’,¹³⁸ que es la *negación determinada* del principio¹³⁹ que rige la forma de vida griega en la *polis*: los individuos pertenecen a la comunidad y están subordinados a sus leyes. El proyecto platónico¹⁴⁰ –pergeñado antes por Solón- concibe a la *polis* ordenada según la proporción del *cosmos*. Por eso, la *polis* platónica tiene que reprimir y ahogar completamente este nuevo principio¹⁴¹ que pugna por realizarse si quiere seguir existiendo como forma de organización de la comunidad. Muchos le han reprochado a Hegel que el pretendido descubrimiento de la novedad adviniente no es tal, pues se realiza sobre los acontecimientos pasados y no sobre el porvenir. La respuesta de Hegel es que la filosofía se ocupa (del ser) de lo que es, del sentido de lo que es, y si conocemos el sentido de la historia hasta ahora, también tenemos un conocimiento de su desarrollo futuro. La historia hasta el presente tuvo un único sentido: el desarrollo de la conciencia de la libertad del espíritu. La pregunta ante la crisis de una época es, entonces, ¿qué nuevas libertades se están desarrollando en el tiempo presente?

5. CONCLUSIONES

“Después una peste se abate brutalmente sobre Tebas. Todo parecía dichoso, normal y equilibrado; de repente, todo cambia, todo es siniestro.

para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.” (Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 147).

¹³⁶ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, México, F. C. E., 1955, p. 218.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹³⁹ B. Constant llamaba ‘libertad de los antiguos’ a este principio y lo contraponía a la ‘libertad de los modernos’.

¹⁴⁰ Cf. Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 34.

¹⁴¹ Rancière señala que Platón supo ver en el *desacuerdo* la esencia de la política y por eso la identificó con el mal, con el desorden y con la injusticia. Paradójicamente, la filosofía política platónica es profundamente antipolítica y radicalmente antidemocrática.

(...) Para completar la desgracia, una enfermedad azota a hombres y mujeres, a jóvenes y a viejos, todos mueren. El pánico es general. Tebas está desconcertada. ¿Qué ocurre? ¿Qué es lo que no funciona? Creonte decide enviar a Delfos una delegación de Tebas para interrogar al oráculo y conocer el origen de la enfermedad infecciosa, de la epidemia que devasta la ciudad y provoca que nada funcione.”¹⁴²

En este ensayo se ha partido de un intento de determinación de los rasgos esenciales del concepto filosófico de acontecimiento. Esos rasgos son: la ruptura del orden natural de las cosas como del orden lógico que explica por las causas y los efectos; la irrupción de una novedad radical, singular y contingente; una trascendencia del orden óntico que señala el estallido de las diferencias y la escisión ontológica, que desquicia el tiempo; una mutación o revolución del orden dado y la creación de nuevos sentidos, que provocan rechazo, indiferencia o esperanza, demandando nuevos sujetos y nuevas estrategias en la acción.

Pero también, el acontecimiento puede ser caracterizado como la excedencia que rompe el curso natural o normal de las cosas y que parece inexplicable desde el saber anterior; que irrumpe como algo ‘milagroso’ y misterioso, que excede el estado de cosas; es decir, “efecto que parece exceder sus causas”¹⁴³. El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque “implica algo *excesivo* respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve”.¹⁴⁴ El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...¹⁴⁵

Sobre esa base, se ha procedido a analizar algunas posiciones teóricas de la producción filosófica reciente sobre la pandemia de COVID-19 con el fin de apreciar en qué medida el concepto de acontecimiento ha sido tenido en cuenta y hasta qué punto se lo ha tomado en su acepción filosófica o en su significado común. Se ha comprobado que son pocos los autores que se han valido de esta conceptualización y menos aún los que lo hicieron en un sentido pleno. No obstante, los autores no han dejado de tematizar y debatir la nueva situación que se presenta con la expansión de la pandemia y algunos han visto en la situación de crisis condiciones favorables para la tarea del pensamiento. Algunos niegan que se trate de algo radicalmente nuevo

¹⁴² Vernant, J. P., *El universo, los dioses y los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2000.

¹⁴³ Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

¹⁴⁴ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXIII serie, p. 175. Énfasis nuestro.

¹⁴⁵ “Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el *acontecimiento*, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. [...] Una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘*haecceidades*’. Se componen como arroyos, como ríos. (...) Félix [Guattari] y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 22 y 121).

o revolucionario, aunque advierten la profundización de una crisis ‘terminal’. Otros sostienen que esa misma crisis podría dar lugar a respuestas revolucionarias y a la constitución de nuevos sujetos, lo que permitiría vislumbrar su condición de acontecimiento. Otros más, descreen que el cambio sea consecuencia necesaria de la crisis. Muchos manifiestan la necesidad de pensar alternativas a la crisis sistémica, detectando o construyendo nuevas subjetividades y estrategias.

Determinados los rasgos del acontecimiento y reseñadas las diferentes posiciones de los autores en relación con la pandemia, se ha procedido a señalar las características de la pandemia de COVID-19 *como acontecimiento*. Se destacaron los rasgos de novedad, singularidad, contingencia, ruptura, disrupción, inexplicabilidad, problematicidad, exceso del plano ontológico y falta de fundamento último. Ello permitió, además, distinguir cuatro tipos de novedad subyacentes a los discursos de los autores y comprender que la irrupción de lo nuevo tiene que ser pensada como un problema del orden de la acción, como un problema ético y político (en esta dirección se tomaron como guías algunas indicaciones realizadas por Marx y Hegel).

La política concierne al modo de vivir en común. La pandemia de COVID-19, y sus consecuencias está alterando este modo de vida en común (en algunos aspectos de manera transitoria, en otros de manera permanente), independientemente de las formas de Estado o de los regímenes de gobierno. Está alterando las relaciones sociales y no solamente las relaciones de gobierno. En este sentido el problema de la pandemia es eminentemente *político* aunque no haya un enemigo (Schmitt) o un antagonista (Laclau) o un contrincante u opositor (demócratas, republicanos) u Otro (Levinas) que nos ataque, amenace, mande o interpele. De allí que los periodistas y los analistas tiendan a referir los sucesos a algún sujeto o agente dentro de su propio imaginario de lo que es *la política*: Trump acusaba a los chinos, mientras que los chinos sospechan de la CIA. Los llamados ‘populistas’ como Alberto Fernández, José Mugica o Ignacio Lula Da Silva ven en los hechos una consecuencia del ‘neoliberalismo’ y los ‘neoliberales’, mientras que los considerados ‘liberales’ como Macri, Piñeira o Duque Márquez los interpretan como consecuencia de los males del ‘populismo’. Los considerados ‘fascistas’ alucinan una amenaza ‘comunista’, mientras que los llamados ‘demócratas’ temen un debilitamiento de las libertades. Sin embargo, hay que diferenciar *la política* de *lo político*.¹⁴⁶

Badiou tiene razón cuando dice que la situación de guerra o de epidemia es ‘neutral’, que no es política *en sí misma*; sin embargo, la respuesta que damos a la pandemia *es política* y toda acción política es potencialmente un lugar de irrupción de *lo político* como apertura a la diferencia, como construcción/constitución del plano de inmanencia. La política pertenece al plano óntico, al estado de cosas, mientras que lo político se refiere al plano ontológico, al acontecimiento.

Pensemos en cuatro ejemplos cercanos en el tiempo. En una situación de guerra (en 1917 durante la Primera Guerra Mundial) en Rusia, la acción política triunfó logrando derrocar al zarismo y promoviendo la revolución bolchevique. En una situación similar (en 1919 en Alemania), la rebelión espartaquista fracasó y fue aplastada por el régimen de Weimar. Esa misma situación de guerra (después de la derrota de Alemania y del Tratado de Versalles) puso las condiciones de la acción política del Nacional-socialismo. Y el final de la Segunda Guerra fue el

¹⁴⁶ Sobre esta diferencia, en la que no podemos extendernos aquí, ver: Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999; Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, F.C. E., 2009.

marco de emergencia del Peronismo en la Argentina.¹⁴⁷ Las cuatro acciones fueron vistas como un *acontecimiento*,¹⁴⁸ como una potencial emergencia de *lo* político, es decir, de aquello que excede el estado de cosas o el conjunto de hechos. Así, Heidegger pensó el Nacional-socialismo como el acontecimiento en el que se manifiesta esa dimensión del Ser; J. W. Cooke creía que la irrupción del peronismo el 17 de octubre de 1945 era un acontecimiento que manifestaba ‘la brisa de la historia’; Lukács, habla sobre el acontecimiento de la revolución bolchevique y otros autores no han dejado de esperar ese alumbramiento de los espartaquistas, a pesar de su fracaso en la toma del poder. Todos ellos vivieron en una situación de crisis en la que irrumpe el *acontecimiento*, *lo* político, provocando signos, síntomas, efectos contradictorios. Por un lado, su emergencia es traumática, dislocadora, asignificante, sin sentido, amenazante, angustiante, negativa. Por otro lado, el *acontecer*¹⁴⁹ es esperanzador, religante, resignificante, donante de sentido, subjetivante, sostenedor. Es fácil encontrar en todas las reflexiones sobre el *acontecer* de cada uno de los autores mencionados la mención de estos signos contradictorios, aun cuando sea más difícil la dilucidación de las dimensiones positivas que las negativas. Respecto a estas dimensiones positivas y esperanzadoras del *acontecer*, es digno de mención que la mayor parte de los autores encuentren en ellas una orientación para las acciones futuras a pesar de las deserciones, las traiciones, las derrotas o los fracasos.¹⁵⁰

Parece más fácil señalar los efectos traumáticos y dislocadores de la catástrofe o de la crisis provocada por el COVID-19: encierro, potenciación del individualismo, aislamiento social, desmovilización, conversión de los otros en enemigos encubiertos y sospechosos, ‘normalización’ de la excepción, control sistémico, ciber-vigilancia (no solamente estatal sino también ‘privada’, no solamente nacional sino también global), dominación ideológica, incremento de las patologías psíquicas, protección/desprotección sanitaria discriminatoria, desarticulación del aparato productivo, estancamiento, recesión, aumento del desempleo, incremento de los quebrantos comerciales, derrumbe del consumismo, triunfo del modelo autoritario chino, etcétera. Desde el punto de vista existencial, la indeterminación del *acontecer* suscita no solamente incertidumbre sino también angustia. Como ya Heidegger y otros lo advirtieron, esa angustia es constitutiva del ser humano, pero el *acontecer* de la pandemia la hace más patente, más cercana, más vivencial. Angustia e incertidumbre ante la pandemia, pero también y al mismo tiempo temor y resquemor por el encierro, al que forzosamente nos conduce la necesaria búsqueda de amparo y protección. Estos rasgos inquietantes son una clara señal de que “no podemos seguir el camino [seguido] hasta ahora, que un cambio radical es necesario”.

Las señales positivas, esperanzadoras o potenciadoras son mucho más difíciles de percibir y, a veces, llegan a confundirse con sus contrarias, como son la transformación del capitalismo productivista en un capitalismo digital y en una sociedad de la información, el desarrollo de la

¹⁴⁷ Los cuatro ejemplos son cercanos en el tiempo, ya que se producen en un lapso de 30 años, pero no es el momento del tiempo (cercano o común) lo que los convertiría en acontecimientos, sino que dan lugar a una novedad, a la emergencia de una posibilidad hasta entonces ‘imposible’. Tampoco es su éxito o su fracaso, la extensión de sus consecuencias o la brevedad de su curso, pues los ejemplos son disímiles desde estos puntos de vista.

¹⁴⁸ *Ereignis* [Heidegger], *la brisa de la historia* [Cooke], revolución [Lukács], *Événement* [Badiou, Deleuze].

¹⁴⁹ Usamos los términos ‘acontecer’ y ‘acontecimiento’ con un mismo significado. Preferimos el verbo porque acentúa el devenir y la acción, pero el vocabulario filosófico parece tener preferencia por el segundo.

¹⁵⁰ Badiou llama a esto: ‘fidelidad al acontecimiento’, Cooke lo llama ‘lealtad’, J. P. Feinmann lo llama ‘persistencia’, los antiguos cristianos lo llamaban ‘fe’, Lukács lo llama ‘conciencia del proletariado’, Heidegger lo llama ‘escucha’.

economía inmaterial, el Estado interventor, el detenimiento de la hiperactividad o del productivismo o un nuevo ordenamiento del espacio-tiempo. Otras veces, las señales positivas no son más que el *reverso* de ciertos rasgos imperantes considerados negativos, como el darse tiempo para afrontar lo nuevo y estar abiertos al Otro, el buscar el autocontrol que permita escapar del control heterónimo, o el encierro como condición propicia para el pensamiento de caminos alternativos. Algunos desean, imaginan o creen percibir en la crisis condiciones para desarrollar nuevas estrategias de emancipación cognitiva o nuevas condiciones de posibilidad de la libertad o nuevos sujetos en nuevos antagonismos. Algunos advierten que aunque la crisis es global, las transformaciones y las mutaciones se van dando en circunstancias más modestas, locales, singulares, sin que sea posible una perspectiva de conjunto de ‘la revolución’ (que algunos consideran indeseable, después de las experiencias comunistas del siglo XX).

A pesar de estas ambigüedades y dificultades para nosotros resulta claro que, como se ha señalado antes, la epidemia de COVID-19 tiene todos los rasgos constitutivos del concepto de acontecimiento. No obstante, no nos interesa que los hechos confirmen nuestros conceptos, sino que lo que está en juego aquí es la comprensión y el sentido de la realidad que nos toca vivir. La comprensión de una ruptura del curso natural o normal de las cosas, la comprensión de algo inexplicable desde el saber anterior, de un “efecto que parece exceder sus causas”, de “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”¹⁵¹. La noción tradicional del ‘concepto’ hace referencia a la definición, al cierre de la comprensión, pero el acontecimiento señala por el contrario la apertura, lo no clausurable. Pero entonces, la novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprehensión y comprensión? Así es para un autor como Hegel,¹⁵² aun cuando el acontecimiento histórico-universal no escape completamente al concepto. Pero el concepto de filosofía se ha transformado desde entonces y un siglo después nos encontramos en mejores condiciones para pensar de otro modo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2020). La invención de una epidemia, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 17-19). Aspo.
- Alemán, J. (15 de abril de 2020). Capitalismo e interrogantes. Página/12. <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>
- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 67-78). Aspo.
- Badiou, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. ManantialL.
- Blengino, L., Revista Bordes, UNPAZ, 16 nov, 2021, sitio web: ¿Crisis de la Biopolítica? Revista Bordes (unpaz.edu.ar)
- Bryant, L. (1988). The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*. En: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh University Press.

¹⁵¹ Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

¹⁵² “...el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 275).

- Butler, J. et alia, (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F.C.E.
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 59-65). Aspo.
- Byung-Chul Han (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 97-111). Aspo.
- Cadahia L. y Cano, G. (28 de mayo de 2020). IECCS. <https://www.ieccs.es/2020/04/06/el-blackout-de-la-critica/>**
- Camus, A. (1947). *La Peste*. Bonald: Unidad Editorial.
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Allen & Unwin.
- De Beistegui, M. (2010) *Immanence. Deleuze and philosophy*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Deleuze, G., Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Pre-Textos.
- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Editorial Labor.
- Galindo, M. (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 119-127). Aspo.
- Heidegger, M. Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, 'Wege-nichtWerke', editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición.
- GA 11. Traducción española: *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.
- GA 14. Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.
- GA 65. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.
- GA 70. Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. F. C. E.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Tecnos.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. F. C. E.
- Hegel, G. (1980). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Tecnos.
- Laclau, E. (2000). Estructura, historia y lo político. En Butler, J. et alia. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F. C. E. Pp. 185-214.
- López Petit, S. (2020). El coronavirus como declaración de guerra. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 55-58). Aspo.

- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 145-161). Aspo.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. F.C. E.
- Marechal, L. (1970). *Megafón, o la guerra*. Sudamericana.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Altaya.
- Marx, K., Engels, E. (1985). *Manifiesto del partido comunista*. Editorial Anteo.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Pardo, J. (1996). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Cincel.
- Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 163-185). Aspo.
- Ramonet, I. (6 de mayo de 2020). Coronavirus: la pandemia y el sistema-mundo. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva.
- Smith, D. (1988). Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics. En Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh University Press.
- Sztajnszrajber, D. (8 de junio de 2020). La pandemia va a terminar pero el confinamiento va a continuar. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses y los hombres*. Anagrama.
- Yáñez González, G. (2020). Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 139-143). Aspo.
- Žižek, S. (2000). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En Butler, J. et alia. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F. C. E. Pp. 95-140.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Editorial Sexto Piso.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos.
- Žižek, S. (2020) *Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo*, Edición digital, So on in Spanish.

Dr. Mateo Belgrano (UCA, UNLaM, CONICET).

1. INTRODUCCIÓN

La pandemia no ha sido solamente viral, ha sido también visual: desde principios del 2020 hemos sido invadidos por miles de imágenes de médicos, barbijos, tumbas, hospitales, entre otras cosas. Hemos dicho que debemos comprender el acontecimiento desde el plano ontológico. Siguiendo a Heidegger, lo ontológico es aquello que funciona como condición de posibilidad de lo óntico, es decir, hace posible aquello que se da en el plano de los entes, fáctico y concreto. Ahora bien, si la pandemia es un acontecimiento en el sentido que transforma las condiciones de posibilidad de lo que nos rodea, ¿dónde está? ¿Cómo se manifiesta? ¿En dónde concretamente acontece el acontecimiento? ¿Cómo transforma la realidad óptica?¹⁵⁴ El término alemán para acontecimiento es *Ereignis*, como veíamos en Heidegger. El término proviene de *eräugen*, que significa manifestar, literalmente “poner ante los ojos” (recordemos que *Augen* es la palabra para ojos).¹⁵⁵ Un *Ereignis* es un acontecimiento que se pone ante los ojos del hombre. ¿Cómo vemos el acontecimiento de la pandemia? Esto es particularmente difícil en el caso de un virus que es, esencialmente, invisible.

Si pensamos en grandes acontecimientos del siglo XX, éstos son inseparables de la imagen que tenemos del acontecimiento. La llegada del hombre a la luna en 1969 estará por siempre ligado a las imágenes en blanco y negro de Buzz Aldrin pisando el satélite natural. El logro de la expedición fue un acontecimiento gracias a su manifestación, gracias a que pudo ser puesto ante los ojos del mundo. Lo mismo podemos decir del ataque terrorista a las torres gemelas del 11 de septiembre del 2001. Sean o no estos acontecimientos en el sentido que venimos desarrollando, esta irrupción en el curso normal de la historia solo pudo tener su alcance y relevancia global gracias su presencia mediática. Aquí retomo las reflexiones de Uwe Fleckner en *Imágenes que hacen historia* (2023). La imagen no es meramente un objeto pasivo que refleja un suceso histórico ajeno a ella, “debe ser entendida no sólo como reportaje, testimonio o documento, sino más bien como protagonista de la historia”.¹⁵⁶ La imagen instituye el sentido de la historia,

¹⁵³ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en Belgrano, M., “Una epidemia visual. La pandemia COVID-19 desde un abordaje iconopolítico”, *Revista Artefacto Visual*, vol.6, no. 12, 2021, pp. 197-211.

¹⁵⁴ En definitiva, es el problema de la diferencia ontológica en Martín Heidegger. Si acentuamos demasiado la diferencia entre el plano ontológico y el óntico, luego se presenta la dificultad la relación entre ambos. He trabajado esta cuestión en Belgrano, M., “The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger’s Philosophy”, *Studia Heideggeriana* 11 (2022), pp. 111-27, <https://doi.org/10.46605/sh.vol11.2022.170..>

¹⁵⁵ Grimm, J. y Grimm, J., “Deutsches Wörterbuch”, 2020, http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GB07111#XGB07111.

¹⁵⁶ Fleckner, U., “La ideología del momento. Imágenes del acontecimiento como testimonios y protagonistas de la historia”, en *Imágenes que hacen historia. Acontecimientos históricos en la memoria del arte*, Buenos Aires, Ubu

interviene su curso, hace historia. En este sentido no se trata de la imagen de un acontecimiento (*Ereignisbild*) que muestra algo ajeno al artefacto visual, un mero registro de un suceso, sino de un acontecimiento icónico (*Bildereignis*), en el que el *Ereignis* es mediado por lo visual, que “interviene en el propio tiempo; actúa en el acontecimiento, repercute en la historia”.¹⁵⁷ Las imágenes se tornan protagonistas de la historia.

La pandemia se vuelve real y concreta gracias a las imágenes. Solo así puede transformar nuestras vidas. ¿Quién creería en algo invisible? Para que el virus se torne real es preciso que se manifieste. Esto fue un gran problema para los Estados. El 16 de marzo del 2020 el presidente de Francia, Emmanuel Macron, afirmó: “Estamos en guerra, en una guerra sanitaria. Es cierto que no luchamos ni contra un Ejército ni contra una nación, pero el enemigo está ahí, invisible y evasivo, y avanza”.¹⁵⁸ ¿Cómo enfrentar un enemigo invisible? ¿Cómo convencer a los ciudadanos del mundo que el adversario se encuentra allí, entre ellos, imperceptible? ¿Cómo puede un Estado persuadir a sus habitantes de que tomen medidas drásticas que atentan contra sus propias libertades? ¿Cómo puedo protegerme de algo que no veo? ¿Cómo puede acontecer un acontecimiento, valga la redundancia, que no es visible para nadie?

2. LA PANDEMIA VISUAL

Como señala Julia Sonnevend, la pandemia nos presenta una paradoja: hay millones de fotografías sobre lo que sucede alrededor de la crisis en los medios de comunicación (enfermos, hospitales, ciudad desiertas, entierros, médicos), pero no podemos ver el virus.¹⁵⁹ Es decir, producimos imágenes indirectas del virus.¹⁶⁰ Para poder pensar estas imágenes desde la perspectiva señalada, propongo analizar un grupo de imágenes indirectas catalogadas en las siguientes categorías: 1. Una estética científica; 2. Una tanatoestética; y 3. Una estética de la desaparición. Sin duda, estas categorías no son las únicas posibles (podríamos hablar también de una estética heroica, por ejemplo) y sus límites son difusos, dado que una imagen puede encasillarse al mismo tiempo en diferentes clasificaciones (por ejemplo, la imagen de Dr. Li Wenliang que describiré a continuación como ilustración de lo que llamo la tanatoestética podría considerarse también desde la estética heroica). Para no extenderme demasiado he elegido estas tres categorías que, a mi modo de ver, ilustran de mejor manera la dimensión visual del acontecimiento de la pandemia.

1. Con la primera categoría me refiero a la ilustración científica que se hace de, en este caso, el virus SARS-CoV-2. Uno tendería a pensar que este tipo de representaciones tiene únicamente la intención de producir una imagen lo más fiel posible del referente y que difícilmente encontremos una dimensión “política”. Analicemos el siguiente caso: el 31 de enero de 2020 el Center for Disease Control and Prevention (CDC) de Estados Unidos creó la representación visual del virus con el fin de “llamar la atención del público” y hacer el concepto de COVID-19

Ediciones, 2023, p. 23.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁸ Sardiña, M., “Estamos en guerra sanitaria”: Macron anuncia medidas para enfrentar el Covid-19”, *France 24*, 16 de marzo de 2020, <https://www.france24.com/es/20200316-macron-francia-coronavirus-medidas-guerra-sanitaria>.

¹⁵⁹ Sonnevend, J., “A Virus as an Icon: The 2020 Pandemic in Images”, *American Journal of Cultural Sociology* 8, n.º 3 (1 de diciembre de 2020), p. 451, <https://doi.org/10.1057/s41290-020-00118-7>.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 452.

más “accesible”.¹⁶¹ Se trata de la ilustración en 3D realizada por Alissa Eckert y Dan Higgins y que terminó siendo una de las más conocidas alrededor del globo ([Imagen 1](#)).¹⁶² Luego aparecieron otras ilustraciones como la de Radoslav Zilinsky para Getty Images ([Imagen 2](#))¹⁶³ o las propuestas por el NIAD ([Imagen 3](#)).¹⁶⁴ Según lo que declara Eckert, la ilustración ha causado tal impacto que alguien le dijo que la imagen lo persigue cuando va a comprar algo al supermercado. “Si extienden la mano para tocar algo, se imaginan esa mancha gris puntiaguda y se detienen”.¹⁶⁵ Encontramos aquí un claro efecto performativo de la imagen que busca moldear los comportamientos de los ciudadanos. Según lo que declara Eckert, esta anécdota la alegró profundamente y afirma sobre su imagen: “Está ahí fuera haciendo su trabajo”.¹⁶⁶ ¿Pero cuál es su trabajo? Analicemos sus elementos icónicos. En primer lugar, la elección de los colores no es azarosa, mientras que la superficie gris debía transmitir que era “algo que se podía tocar”, es decir, accesible a nuestro cuerpo, los cuernos se colorean de rojo para señalar el peligro, para generar una sensación de alarma. Además, no se utilizaron colores brillantes o llamativos para darle un aire solemne, algo que transmita seriedad.¹⁶⁷ El virus SARS-CoV-2, como cualquier virus, está cubierto por ciertas proteínas: las proteínas S, los picos que se ven en la representación, que es lo que le permite adherirse a células humanas, las proteínas E, representadas en amarillo y las M, representadas en naranja. Pero lo curioso es que los diseñadores, a pesar de que las proteínas M son las prevalentes en el virus, decidieron resaltar las proteínas S, las encargadas de propagar el virus, para transmitir el peligro.¹⁶⁸ Victoria Hattam incluso sugiere que, en tanto se presenta aislada y fuera de contexto, con ese gris sólido y metálico, la imagen recuerda a una bomba.¹⁶⁹ Como vemos, hay una clara construcción de la imagen que responde no tanto a la fidelidad a la estructura del virus, sino a una clara intención política. Si uno compara la ilustración de la CDC con las del NIAID, encontraremos imágenes más fidedignas en términos científicos y, por ello, más indefinidas ([Imagen 4](#)).¹⁷⁰ Esas esferas difusas se presentan mucho menos amenazantes que la bola sólida, muy semejante a una roca, de Eckert y Higgins. En la de la CDC hay un diseño de la representación consciente que busca inducir ciertos comportamientos en la población. Las declaraciones de Dan Higgins son explícitas: “En lugar de referirnos al virus como ‘invisible’, queríamos crear un virus realista que la gente pueda visualizar cuando entre en lugares públicos o entre en contacto con extraños. [...] Algo que diga que este virus es real y que hay que

¹⁶¹ Giaimo, C., “The Spiky Blob Seen Around the World”, *The New York Times*, 1 de abril de 2020, sec. Health, <https://www.nytimes.com/2020/04/01/health/coronavirus-illustration-cdc.html>.

¹⁶² <https://ee.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/207/2871-resized.jpg>

¹⁶³ <https://media.gettyimages.com/photos/coronavirus-around-blood-cells-picture-id1212370347>

¹⁶⁴ https://i.guim.co.uk/img/media/56d554a7c453dc1040f70453a01fefcb227f2055/0_0_3060_1836/master/3060.jpg?width=1200&quality=85&auto=format&fit=max&s=21a9bff6307edf681e875db187e148ab

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Hattam, V., “Visualizing the Virus”, *Design and Culture* 13, n.º 1 (2 de enero de 2021), p. 2, <https://doi.org/10.1080/17547075.2020.1869454>.

¹⁶⁸ Giaimo, C., “The Spiky Blob Seen Around the World”.

¹⁶⁹ Hattam, V., “Visualizing the Virus”, p. 2.

¹⁷⁰ https://i.guim.co.uk/img/media/56d554a7c453dc1040f70453a01fefcb227f2055/0_0_3060_1836/master/3060.jpg?width=1200&quality=85&auto=format&fit=max&s=21a9bff6307edf681e875db187e148ab

tomarlo en serio”.¹⁷¹ Eckert llega a comparar su ilustración con la foto de una ficha policial que nos permite identificar al enemigo.¹⁷² Los ilustradores sostienen que la causa del impacto que generó la imagen fue que la gente precisaba de algo material, asequible, accesible que les permita comprender lo que estaba sucediendo. Necesitaban visualizar aquello a lo que se le teme. Como sostiene Higgins: “Este virus, a menudo llamado invisible, de repente tiene un rostro y cobra vida”.¹⁷³

2. En segundo lugar, me concentraré en la tanatoestética que prolifera por los medios de comunicación. Me refiero aquí con tanatoestética no a su sentido corriente, a la práctica de mejorar el aspecto de un difunto para su velorio, sino a la representación de víctimas, moribundos y muertos del COVID-19. Este tipo de imágenes se han difundido masivamente a lo largo del 2020. El caso más paradigmático fue el de la fotografía temprana del Dr. Li Wenliang con un respirador, una de sus últimas imágenes antes de morir ([Imagen 5](#)).¹⁷⁴ Wenliang fue un médico chino del Hospital Central de Wuhan, uno de los primeros en advertir la enfermedad a sus colegas en diciembre del 2019. El gobierno chino no solo desestimó las declaraciones del médico, sino que se lo acusó de “esparcir falsos rumores”. En febrero del 2020 murió de COVID-19. Claramente esta imagen no fue favorable para el gobierno chino, sino que, por el contrario, causó la ira y la desconfianza de muchos frente al Estado oriental.¹⁷⁵ Pero esta imagen significó, a su vez, la confirmación de que el virus que Wenliang denunciaba era real, era un hecho innegable. Muchos gobiernos comenzaron a utilizar este tipo de imágenes para inducir temor en la población ante el virus. Véanse, ejemplo, las publicidades de Australia¹⁷⁶ y España,¹⁷⁷ o la cartelería de Italia ([Imagen 6](#))¹⁷⁸ o del Reino Unido ([Imagen 7](#)).¹⁷⁹ Esta última me interesa particularmente. El anuncio nos muestra ciertas víctimas de COVID hospitalizadas con respiradores e incita a los espectadores a “mirarlos a los ojos” y generar cierto sentimiento de culpa, de modo que los ciudadanos se hagan responsables de sus acciones y que entiendan que éstas afectan a otros. La mirada parece seguirnos a donde estemos, como el *Retrato de hombre* de Jan van Eyck ([Ima-](#)

¹⁷¹ Fairs, M., “Covid-19 Images Were Designed to Create “Feeling of Alarm” Says CDC Illustrator”, Dezeen, 14 de mayo de 2020, <https://www.dezeen.com/2020/05/14/covid-19-images-coronavirus-cdc-medical-illustrator-dan-higgins/>.

¹⁷² Rawsthorn, A., “Alissa Eckert on designing the ‘spiky blob’ Covid-19 medical illustration”, Wallpaper*, 26 de septiembre de 2020, <https://www.wallpaper.com/design/design-emergency-alissa-eckert-designs-covid-19-illustration>.

¹⁷³ Fairs, M., “Covid-19 Images Were Designed to Create “Feeling of Alarm” Says CDC Illustrator”.

¹⁷⁴ <https://www.repstatic.it/content/localirep/img/rep/2020/05/13/231953359-7517b7c6-f5b6-4f75-a62f-b2d63180c104.jpg>

¹⁷⁵ BBC News, “Li Wenliang: Coronavirus Death of Wuhan Doctor Sparks Anger”, *BBC News*, 7 de febrero de 2020, sec. China, <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-51409801>.

¹⁷⁶ Frias, L., “A Graphic Health Ad Made by the Australian Government Depicting a Woman with COVID-19 Gasping for Air Has Sparked Backlash”, *Business Insider*, 2021, <https://www.businessinsider.com/australia-graphic-health-ad-sparks-backlash-covid-2021-7>.

¹⁷⁷ Téllez de Meneses, B., “La impactante y polémica campaña de Ayuso en Madrid contra el coronavirus”, *Voz Populi*, 18 de noviembre de 2020, https://www.vozpopuli.com/memesis/impactante-campana-coronavirus-comunidad-madrid_0_1411359580.html.

¹⁷⁸ https://ep01.epimg.net/verne/imagenes/2020/03/13/articulo/1584110153_729994_1584110835_noticia_normal.jpg

¹⁷⁹ <https://alethonews.files.wordpress.com/2021/08/nhsposters-1024x683-1-e1630081408129.jpg?w=640>

[gen 8](#)).¹⁸⁰ Este anuncio del gobierno del Reino Unido se inserta en una tradición iconográfica de larga data. Nicolás de Cusa, por ejemplo, reflexiona sobre la mirada de las imágenes en *De visione Dei*. El cusano pone múltiples ejemplos: el arquero en la plaza de Núremberg, la tabla pintada por Roger en el Ayuntamiento de Bruselas, la Verónica de la capilla de Coblenza, entre otros. Todas tienen la particularidad que han sido pintadas de tal manera que su rostro “parece mirar todo lo que le circunda”.¹⁸¹ Pare donde se pare uno, la imagen parece mirarnos siempre. De ahí concluye que, así como el ícono siempre nos mira, Dios siempre está allí observando, tanto a la criatura más pequeña como a la más grande. Como señala Bredekamp, el ícono se presenta como una imagen agente que encarna “la multi-perspectividad de la *Visione Dei*”.¹⁸² De la misma manera, las miradas de las víctimas del COVID parecen seguirnos, parecen mirarnos a nosotros. Esos rostros, esas miradas, de alguna manera nos hacen sentirnos juzgados, buscan comprometernos, hacernos responsables y generarnos una cierta culpa.¹⁸³ Es una mirada que nos exige una respuesta. Esto no lo digo en sentido metafórico, sino en el más literal: “míralo a los ojos y dile que el riesgo no es real” (*Look him in the eyes, and tell him the risk isn't real*), dice uno de los carteles.

Hans Belting sostiene que si bien en el último tiempo el consumo de imágenes ha aumentado masivamente, nuestro contacto con las representaciones de los muertos ha disminuido notablemente en comparación a culturas arcaicas, donde su experiencia de lo visual era esencialmente ritual.¹⁸⁴ La pandemia parece invertir esta hipótesis: en el último tiempo han aparecido múltiples representaciones de entierros, ataúdes y cremaciones que advierten a los espectadores, intencionalmente o no, sobre las consecuencias que trae no acatar las medidas. Las imágenes de féretros siendo enterrados en fosas comunes en Nueva York recorrieron y estremecieron el mundo en abril del 2020 ([Imagen 9](#)).¹⁸⁵ Las fotografías fueron tomadas por un dron en Hart Island, un lugar que históricamente se ha utilizado para sepultar a aquellos que no pueden costear un cementerio. Este tipo de imágenes se pueden ver a lo largo de todo el planeta, como las cremaciones masivas en Nueva Delhi ([Imagen 10](#))¹⁸⁶ o entierros multitudinarios en Manaus ([Imagen 11](#)).¹⁸⁷ La representación de la muerte ha sido un tópico ampliamente estudiado. Según Belting, las imágenes

¹⁸⁰https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ca/Portrait_of_a_Man_in_a_Turban_%28Jan_van_Eyck%29_with_frame.jpg

¹⁸¹ De Cusa, N., *La visión de Dios*, trad. Ángel Luis González, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, p. 64.

¹⁸² Bredekamp, H., “The Picture Act: Tradition, Horizon, Philosophy”, en *Bildakt at the Warburg Institute*, ed. Sabine Marienberg y Jürgen Trabant, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 3.

¹⁸³ En esta línea comenta Richard Shotton: “La característica más llamativa del nuevo anuncio es el uso destacado de los ojos. Las imágenes de ojos provocan la sensación de ser observado, lo que anima a la gente a comportarse de acuerdo con las expectativas sociales. Esto no es una especulación. Melissa Bateson probó esta idea en una sala común del personal. Los académicos tenían una caja de honestidad junto a las instalaciones para hacer café. El personal debía depositar un puñado de monedas cada vez que se preparaba una bebida. Bateson colocó un cartel sobre la caja de honestidad y alternó los carteles de manera que unas veces eran un par de ojos y otras una imagen de flores. Descubrió que las contribuciones se triplicaban cuando el cartel mostraba un par de ojos” Magge, K., “Will the Government’s New Emotive Covid Ad Make People Obey the Rules?”, Campaign, 2021, https://www.campaignlive.co.uk/article/will-governments-new-emotive-covid-ad-people-obey-rules/1705634?utm_source=website&utm_medium=social.

¹⁸⁴ Belting, H., “Imagen, medium, cuerpo: Un nuevo acercamiento a la iconología”, *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación* 20 (10 de junio de 2015), p. 157, https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2015.v20.49382.

¹⁸⁵ https://ichef.bbci.co.uk/news/800/cpsprodpb/21C4/production/_111744680_hi061003613.jpg

¹⁸⁶ https://ichef.bbci.co.uk/news/800/cpsprodpb/17030/production/_118165249_mediaitem118165221.jpg

¹⁸⁷ https://ichef.bbci.co.uk/news/800/cpsprodpb/782A/production/_113426703_gettyimages-1210677694.jpg

de los muertos ocupan el lugar del cuerpo faltante y posibilitan la presencia visible de aquel que se ausenta. “Los muertos, como resultado, se mantenían presentes y visibles entre los vivos a través de sus imágenes”.¹⁸⁸ Gracias a la imagen el difunto puede reintegrarse a una comunidad determinada y por ende tener una cierta vigencia social, como señala Roberto Rubio, dentro de un entorno.¹⁸⁹ Es lo que Belting llama su “visibilidad vicaria”.¹⁹⁰ Un vicario es aquel que sustituye a otro en alguna función, la imagen se presenta como un sustituto. Pero en las imágenes mencionadas no se trae a la presencia a un individuo particular, sino más bien se hacen visibles las consecuencias del enemigo invisible. La imagen advierte y muestra la vigencia del virus, es el vicario del COVID-19. Representando lo ausente se hace patente el peligro inaparente que nos rodea.

3. En un tercer lugar, podemos reconocer una cierta estética del vacío: ciudades vacías, como París o Nueva York, hasta recientemente plagadas de personas, nos señalan que no solo nosotros estamos aislados, sino que es una medida global que debe cumplirse. Aeropuertos, museos, centros comerciales, plazas, cafés, se presentan como escenarios humanos, paradójicamente, sin humanos para recordarles a sus espectadores que una nueva realidad supone medidas extremas. Miles de este tipo de imágenes aparecieron en los medios. El *New York Times* convocó a decenas de fotógrafos en marzo del 2020 para que registren el “vacío” que produjo la proliferación del virus en los espacios públicos ([Imagen 12](#),¹⁹¹ [imagen 13](#),¹⁹² [imagen 14](#),¹⁹³ [imagen 15](#)¹⁹⁴). El título de la publicación fue “El gran vacío” (*The Great Empty*). Michael Kimmelman, que hace una introducción a las imágenes, afirma que el vacío de las ciudades, que se debe a “una necesidad de salud pública, puede conjurar la distopía, no el progreso, pero, de forma prometedora, también sugiere que, haciendo caso a los expertos y permaneciendo separados, aún no hemos perdido la capacidad de unirnos por el bien común”.¹⁹⁵ Aquí aparece nuevamente el valor performativo y político de la imagen: las ciudades vacías implican un acato global por el bien común, una norma que se ha normalizado a nivel mundial y que se presenta como única solución ante el peligro que corremos.

3. CONCLUSIONES

En conclusión, la pandemia del COVID-19 ha sido un evento tanto viral como visual, que ha invadido nuestras vidas con miles de imágenes de médicos, barbijos, hospitales y tumbas. Aquí no he intentado discutir la legitimidad o ilegitimidad de las medidas sanitarias llevadas a cabo por los Estados soberanos. No pretendo sostener, como Agamben, que detrás de nuestro consumo de

¹⁸⁸ Belting, H., “Imagen, medium, cuerpo: Un nuevo acercamiento a la iconología”, p. 158.

¹⁸⁹ Rubio, R., “Acerca del carácter medial de las imágenes. Análisis crítico de los planteos de Hans Belting”, en *Rituais da percepção*, ed. Adalberto Müller y Alex Martoni, Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019, p. 76.

¹⁹⁰ Belting, H., “Imagen, medium, cuerpo: Un nuevo acercamiento a la iconología”, p. 63.

¹⁹¹ <https://static01.nyt.com/newsgraphics/2020/03/18/empty-spaces/assets/images/emptyspaces-05-1440.jpg>

¹⁹² <https://static01.nyt.com/newsgraphics/2020/03/18/empty-spaces/assets/images/emptyspaces-07-1440.jpg>

¹⁹³ <https://static01.nyt.com/newsgraphics/2020/03/18/empty-spaces/assets/images/emptyspaces-15-1440.jpg>

¹⁹⁴ <https://static01.nyt.com/newsgraphics/2020/03/18/empty-spaces/assets/images/emptyspaces-17-1440.jpg>

¹⁹⁵ Kimmelman, M., “The Great Empty”, *The New York Times*, 23 de marzo de 2020, sec. World, <https://www.nytimes.com/interactive/2020/03/23/world/coronavirus-great-empty.html>.

los medios hay “una gigantesca operación de falsificación de la verdad”.¹⁹⁶ Independientemente de si las políticas llevadas a cabo fueron buenas o malas, correctas o incorrectas, he buscado mostrar cómo lo visual, lejos de ser meramente representaciones fidedignas de lo que sucede, configura cómo se pone ante nuestros ojos el acontecimiento y así determina el comportamiento de los individuos. El acontecimiento precisa hacerse sensible en lo óptico para poder acontecer como tal. La imagen no es meramente un reflejo de un acontecimiento externo, sino que el *Ereignis* precisa de imágenes para poder transformar a los individuos. De otra manera, ¿cómo puede un acontecimiento invisible irrumpir y transformar el modo en el que comprendemos el mundo? ¿Cómo obtener la adhesión de miles de personas a que transformen radicalmente su vida para enfrentar una amenaza que no se ve? Como el discípulo Tomás, los hombres necesitan ver para creer.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Traducido por Teresa D’Meza y Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2020.
- BBC News. «Li Wenliang: Coronavirus Death of Wuhan Doctor Sparks Anger». *BBC News*, 7 de febrero de 2020, sec. China. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-51409801>.
- Belgrano, Mateo. «The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger’s Philosophy». *Studia Heideggeriana* 11 (2022): 111-27. <https://doi.org/10.46605/sh.vol11.2022.170>.
- Belting, Hans. «Imagen, medium, cuerpo: Un nuevo acercamiento a la iconología». *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación* 20 (10 de junio de 2015): 153-70. https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2015.v20.49382.
- Bredenkamp, Horst. «The Picture Act: Tradition, Horizon, Philosophy». En *Bildakt at the Warburg Institute*, editado por Sabine Marienberg y Jürgen Trabant, 3-32. De Gruyter, 2014. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110364804.3/html>.
- Fairs, Marcus. «Covid-19 Images Were Designed to Create “Feeling of Alarm” Says CDC Illustrator». *Dezeen*, 14 de mayo de 2020. <https://www.dezeen.com/2020/05/14/covid-19-images-coronavirus-cdc-medical-illustrator-dan-higgins/>.
- Fleckner, Uwe. «La ideología del momento. Imágenes del acontecimiento como testimonios y protagonistas de la historia». En *Imágenes que hacen historia. Acontecimientos históricos en la memoria del arte*, 15-31. Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2023.
- Frias, Lauren. «A Graphic Health Ad Made by the Australian Government Depicting a Woman with COVID-19 Gasping for Air Has Sparked Backlash». *Business Insider*, 2021. <https://www.businessinsider.com/australia-graphic-health-ad-sparks-backlash-covid-2021-7>.
- Gaiimo, Cara. «The Spiky Blob Seen Around the World». *The New York Times*, 1 de abril de 2020, sec. Health. <https://www.nytimes.com/2020/04/01/health/coronavirus-illustration-cdc.html>.
- Grimm, Jacob, y Wilhelm Grimm. «Deutsches Wörterbuch», 2020. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GB07111#XGB07111.

¹⁹⁶ Agamben, G., *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, trad. Teresa D’Meza y Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2020, p. 61.

- Hattam, Victoria. «Visualizing the Virus». *Design and Culture* 13, n.º 1 (2 de enero de 2021): 9-17. <https://doi.org/10.1080/17547075.2020.1869454>.
- Kimmelman, Michael. «The Great Empty». *The New York Times*, 23 de marzo de 2020, sec. World. <https://www.nytimes.com/interactive/2020/03/23/world/coronavirus-great-empty.html>.
- Magge, Kate. «Will the Government’s New Emotive Covid Ad Make People Obey the Rules?» Campaign, 2021. https://www.campaignlive.co.uk/article/will-governments-new-emotive-covid-ad-people-obey-rules/1705634?utm_source=website&utm_medium=social.
- Meneses, Bea Téllez de. «La impactante y polémica campaña de Ayuso en Madrid contra el coronavirus». *Voz Populi*, 18 de noviembre de 2020. https://www.vozpopuli.com/memesis/impactante-campa-na-coronavirus-comunidad-madrid_0_1411359580.html.
- Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*. Traducido por Ángel Luis González. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.
- Rawsthorn, Alice. «Alissa Eckert on designing the ‘spiky blob’ Covid-19 medical illustration». *Wallpaper**, 26 de septiembre de 2020. <https://www.wallpaper.com/design/design-emergency-alissa-eckert-designs-covid-19-illustration>.
- Rubio, Roberto. «Acerca del carácter medial de las imágenes. Análisis crítico de los planteos de Hans Belting.» En *Rituais da percepção*, editado por Adalberto Müller y Alex Martoni, 71-87. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.
- Sardiña, Marina. «“Estamos en guerra sanitaria”: Macron anuncia medidas para enfrentar el Covid-19». *France 24*, 16 de marzo de 2020. <https://www.france24.com/es/20200316-macron-francia-coronavirus-medidas-guerra-sanitaria>.
- Sonnevend, Julia. «A Virus as an Icon: The 2020 Pandemic in Images». *American Journal of Cultural Sociology* 8, n.º 3 (1 de diciembre de 2020): 451-61. <https://doi.org/10.1057/s41290-020-00118-7>.

MATAR EL CUERPO: ACONTECIMIENTO, IMAGEN, FANTASMA Y PANDEMIA

Lic. Alejandro Peña Arroyave (UNLaM, UNGS, USAL)

Prof. Ezequiel Curotto (UNLaM, UBA)

1. INTRODUCCIÓN

«Noli me tangere» dice Jesús a María Magdalena en Juan 20:17. El cuerpo resucitado no debe ser puesto en contacto, al menos hasta la subida al Padre.

Esta misma frase es la que abre el conjunto de ensayos presentados por Žižek en su prólogo a su texto *Pandemia*, y es la frase que inspira el conjunto de este trabajo. «No me toques» significa: este cuerpo ha sido retirado de la vida profana, ya que en él gravita lo sagrado.

Bajo esta rúbrica, nos proponemos ensayar lo que constituye para nosotras el punto central del acontecimiento pandemia, es decir el acontecimiento mismo como modalidad de tratamiento de los cuerpos. Empero aquí, bajo la mirada de la filosofía contemporánea, no nos proponemos meramente hacer un registro del avance de la biopolítica como mero control de la vida biológica, sino que esgrimimos el esfuerzo trascendental de toda la raza humana por expandir el sentido mismo de lo corpóreo hacia el anhelo, al parecer último de lo humano, de resistir, evitar, de matar la muerte. Claro que este rechazo de la finitud, quizás la esencia misma del hombre, topa con obstáculos insuperables que abren así el terreno para la manifestación de modalidades de supervivencia *post mortem* incluso en el transcurso de la vida misma.

Para vencer la muerte, hay propiamente que traspasarla. Hacerse de un cuerpo glorioso, es fruto del intrincado proceso del morir. Pero para ello, es necesario asumir la propia finitud, rechazar la idea de un cuerpo desprovisto del germen de lo mortal, aceptar, en fin, la pobreza ontológica. En este sentido, la pandemia constituyó el escenario perfecto para el advenimiento global de una muerte no vivida, de un morir sin morir, que mató el cuerpo a fuerza de sustituirlo por otro, más puro, más libre, un cuerpo sin contacto, un cuerpo imagen, imago-fantasma.

En este sentido, ofrecemos una serie de textos que vinculan el suceso-pandemia con la noción de acontecimiento en Heidegger y Deleuze, pero bajo la óptica del primado de la imagen. La *imago* como fantasma arrebataría así al cuerpo su lugar, deviniendo asilo “*post-mortem*” de la subjetividad misma, la cual para escapar de la mortandad del cuerpo -Covid- se hace, por medios técnicos, de un cuerpo glorioso, uno que se descubre inmune a la muerte. Ante tal programa, nuestro trabajo ofrece dos partes: la primera analiza nuestra hipótesis desde el marco conceptual heideggeriano que posibilita pensar la pandemia como asunción de la técnica y la misma, a su vez, como el evento en que la imagen deviene mundo. Bajo dicho horizonte sumamos el importante aporte que tanto Günther Anders como los pensadores del cosmismo ruso ofrecen a la dilucidación de esta nueva modalidad de lo humano bajo el primado técnico-industrial. La

segunda parte del texto explicitará nuestra hipótesis desde el pensamiento deleuziano, en el que arribaremos a la “ontología” misma de la imago-fantasma como acontecimiento de sentido, en que se pervierte el dualismo identitario para dar lugar a pasos de frontera, desterritorializaciones donde es posible hablar de un devenir imagen como trasfondo de un matar, sin matar, el cuerpo.

2. 1. Martin Heidegger: en efecto, podríamos llegar a devenir objetos

Si bien las reflexiones acerca de la técnica fueron tomando fuerza ya desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, uno de los primeros desarrollos sistemáticos lo encontramos en la filosofía de Heidegger, en los filósofos de la Escuela de Frankfurt y en la antropología filosófica de Günther Anders. Más allá de las notorias diferencias entre estas corrientes filosóficas, en el diagnóstico acerca de la técnica, principalmente en sus advertencias, encontramos algunas interesantes coincidencias. La preocupación principal en los tres casos tiene que ver con una creciente cosificación e instrumentalización de lo humano como consumación del proyecto cientificista de la modernidad. Es decir, con la consumación de un proceso mediante el cual el ser humano es instrumentalizado por sus propios objetos. La libertad que alienta a la creación de objetos técnicos con fines emancipatorios de la naturaleza es puesta en duda y, más bien, lo que se advierte es un proceso mediante el cual el ser humano pasa de ser un sujeto a convertirse en objeto. En otras palabras, un proceso de alienación en el cual, para decirlo en clave hegeliana, el amo se convierte en esclavo pero manteniendo la ilusión de libertad.

En *La época de la imagen del mundo*, Martin Heidegger, siguiendo su proyecto de pensamiento que va en la dirección de una crítica a la metafísica occidental como olvido del ser, enfatiza en el hecho de que el proyecto científico moderno edificado en la noción de sujeto avanza hacia una cosificación del mundo y de lo humano. La imagen del mundo que crea la ciencia es la del pensar calculador y no la del pensar meditativo. El pensar calculador trabaja con datos y un método que le permite investigar. La esencia de la ciencia moderna es, según Heidegger, la investigación, y la esencia de la investigación “consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia”¹⁹⁷. Este poder anticipador es todo lo contrario a la idea de un pensar meditativo que se abre al ser y pregunta en el sentido del ser, ya que, según Heidegger, “para la meditación, el ser es siempre lo más digno de ser cuestionado”¹⁹⁸. La ciencia moderna que en su esencia es investigación se basa en la experimentación que a su vez tiene como base una ley preestablecida¹⁹⁹. Esta ley preestablecida busca objetualizar lo ente o una región de lo ente con alguna finalidad específica. Por ello para el pensar calculador “naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explica-

¹⁹⁷ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 65.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 67. En este sentido, ya en el prólogo a *La genealogía de la moral* Nietzsche describe a la ciencia moderna como aquello que experimenta con la vida antes que tener una experiencia de la vida. *Cfr.* Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981. Una crítica similar la encontramos en *Así habló Zaratustra*, de modo muy concreto en los párrafos “La sanguijuela” y “De la ciencia”. *Cfr.* Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 341-345 y 408-412 respectivamente. En la crítica de Nietzsche es crucial ver la estrecha relación entre cristianismo y ciencia moderna como enemigos del cuerpo, como enemigos de la vida. Giorgio Agamben ha profundizado en la distinción entre experiencia y experimento en la ciencia y en la filosofía moderna. *Cfr.* Agamben, G., *Infancia e Historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2018.

tiva. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia”²⁰⁰. En este contar con la naturaleza se encierra toda la lógica de dominación y explotación de la naturaleza considerada ahora como mero recurso. El pensar calculador tiene un plan fijado previamente que se lleva a cabo en la objetivación:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él.²⁰¹

La valorada certeza moderna lo es porque da una imagen del mundo funcional al proyecto de dominación. En este sentido, el sujeto moderno es un sujeto calculador y no pensante. La certeza y la representación no son otra cosa que la exteriorización y objetivación del sujeto en tanto *subjectum*, es decir, en tanto fundamento. Sobre este sujeto recae el peso del mundo. A partir de esta concepción del sujeto “el hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad”²⁰². En otras palabras, lo ente se reduce a lo calculable con un fin preestablecido. En la ciencia moderna más que nunca el hombre es la medida de todas las cosas. Este mundo es hecho a imagen y semejanza de la razón calculadora:

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.²⁰³

En la imagen está la totalidad de la cosa representada. En ese sentido el mundo moderno no es *cosmos* así como la naturaleza en la concepción moderna no es *physis*. Esta contraposición es lo que permite la apertura a una cierta salida salvadora de ese proceso de cosificación. Por ello Heidegger habla de olvido del ser. Si hay olvido hay posibilidad de recuerdo, de retomar el rumbo. Acorde con el temple romántico de su filosofía, y siguiendo la estela de pensadores como Schiller y principalmente Hölderlin, Heidegger propone un salto atrás, hacia el mundo griego donde se habría dado esa Edad de Oro de la humanidad en la cual el pensar calculador no había hecho presencia y, más bien, el pensar era un pensar meditativo. Hay otro pensar, otra posibilidad. Todo concepto y por tanto toda pregunta lleva para Heidegger un grado de olvido y superficialidad y otro de profundidad y autenticidad. La tarea de la filosofía, en su proyecto de superación de la metafísica, consiste en preguntar de nuevo por la esencia saliendo de la lógica del cálculo moderno.

En esta dirección aparece precisamente *La pregunta por la técnica*. En dicha conferencia Heidegger plantea que todavía no hemos meditado sobre la esencia de la técnica. La técnica no es nada técnico. No es una extensión de la lógica de la ciencia moderna. Para Heidegger la

²⁰⁰ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, p. 72.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, p. 73.

²⁰³ *Ibid.*, p. 77. Como bien lo ha señalado Herbert Marcuse, esta dominación pasa por la positividad e instrumentalización del lenguaje al que quiere quitársele ambigüedad. La ciencia busca claridad, transparencia, busca eliminar lo complejo. Cfr. Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Madrid, Planeta de Agostini, 1995, pp. 208-209.

técnica pertenece al destino del ser. Esta afirmación es crucial porque de ello depende lo que hemos denominado la esperanza heideggeriana. A diferencia de la ciencia que crea una imagen del mundo en el que éste es medible y calculable y por ello depende en su totalidad del ser humano, la técnica es acontecimiento y en ese sentido es cierto que sólo aparece por y en el ser humano, pero no depende en su esencia del ser humano. El ser humano pasa a asumir el papel de agente que propicia la aparición del acontecimiento llamado técnica. Pero bajo la lógica del pensar calculador, la técnica —al igual que ocurre con el lenguaje— se toma desde un punto de vista meramente utilitario e instrumental, es decir, como medio para fines y, más aún, como algo creado por el ser humano. Entendida como creación del ser humano, la técnica oculta su esencia. Pero desde el punto de vista de la historia y el sentido del ser la técnica es un salir de lo oculto, es ἀλήθεια, acontecimiento²⁰⁴.

El peligro de cosificación de lo humano que conlleva la instrumentalización de la técnica, lo expresa Heidegger bajo el concepto de estructura de emplazamiento (*Gestell*). La estructura de emplazamiento es el cálculo sobre la extracción de recursos de la naturaleza con el menor gasto posible. La estructura de emplazamiento es, por ejemplo, una central hidroeléctrica sobre el Rin²⁰⁵. Es lo que se emplaza en la naturaleza asumiéndola como una gigantesca estación de gasolina, por usar la expresión del propio Heidegger en su conferencia *Serenidad*²⁰⁶. La estructura de emplazamiento conlleva en su esencia lo que Heidegger denomina existencias. Es decir, lo que es solicitado sin independencia. La existencia es el objeto disponible sin voluntad ni libertad. Es lo que está predeterminado como útil e instrumento. Los artefactos, los objetos que usamos sin preguntarnos por su esencia —porque damos por hecho que son nuestra creación— caen en el marco de las existencias. Pero la existencia es lo solicitado, lo cual quiere decir que también muestra, desoculta la esencia de la técnica. El peligro que ronda al ser humano es que un día el pensar calculador que todo lo ve y valora en términos de estructura de emplazamiento y existencias, sea el único pensar válido y el ser humano mismo termine convertido en una existencia.

Sin embargo, según Heidegger, en tanto el ser humano es solicitado en un sentido más originario, jamás podría convertirse en objeto, en existencia. Más bien, el ser humano es el interpelado por el ser para que sea medio de desocultamiento, por medio de la palabra, del arte, del pensar y de la técnica, ya que, según Heidegger, “siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto”²⁰⁷. En ese sentido, la técnica está al mismo nivel de mostración del ser de lo que lo está la obra de arte. Por ello la esencia de la técnica no es nada técnico. El peligro crece junto a la idea de sujeto en tanto fundamento. Esta idea moderna hace del ser humano un dios creador y de la razón instrumental una divinidad. El ser humano se ve a sí mismo por todas partes y en todo. No hay un afuera ni diferencia ya que el mundo —que nunca es *cosmos*— lo ha creado él. En ese sentido, la técnica se piensa como útil y en ello se oculta su esencia. Esta posición sujetocéntrica implica que, aunque el hombre esté en todas partes, “*la verdad es que*

²⁰⁴ Cfr. Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, 1994, p. 15.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁶ Cfr. Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 23.

²⁰⁷ Heidegger, M., Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, 1994, p. 15.

hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia²⁰⁸. Este extravío muestra cómo la instrumentalización es parte del olvido humano del ser y por tanto de sí mismo.

Pero como hemos dicho, en Heidegger hay una esperanza en el pensar meditativo y poetizante que le lleva a convertir en tesis propia los versos de Hölderlin que dicen que allí donde crece el peligro crece también lo que salva²⁰⁹. La salvación ante el peligro que crece con la técnica la da la apertura al misterio y el reconocer que la técnica no es nada técnico. Que pertenece al misterio del ser. Una vez desarrollada esa relación con la técnica, en la que dejamos que los objetos técnicos entren en nuestra vida pero sabiendo que no son nuestros, tendremos una relación libre con ellos. A esta posición la denomina Heidegger como *Gelassenheit*, es decir, serenidad o desasimiento siguiendo la tradición de la mística renana como aparece por ejemplo en Meister Eckhart. El dejar ser a las cosas propio de la actitud fenomenológica —y mística— significa al mismo tiempo que el ser humano conserva su libertad. La técnica concebida como creación humana sin duda implica que se la considere como un producto de la libertad. La cosificación a que tal pensamiento conlleva se devuelve, según podemos interpretar de lo dicho por Heidegger, hacia la autocosificación del ser humano. Esta cosificación es la alienación del que cree ser libre cuando ha devenido objeto. La apertura al misterio, la *Gelassenheit*, es la brecha que se abre para la libertad²¹⁰.

2. 2. Günther Anders: el deseo de ser cosa

Acaso sea un tópico ya común aludir a la novela *Frankenstein o el moderno Prometeo* de la escritora romántica Mary Shelley como una lograda metáfora de la ciencia moderna. En efecto, en un aspecto Frankenstein es el poder desatado por la ambición humana de reemplazar y mejorar a la naturaleza. Es la reactualización del mito en el que por medio del árbol del conocimiento el ser humano busca ahora hacerse con los poderes del árbol de la vida. Sin embargo, aunque en lo esencial el moderno Prometeo que expone con maestría Shelley en las páginas de la novela coincide con lo que hoy experimentamos en relación con la técnica. Ese moderno Prometeo es terrible para los mortales ya que su aspecto les ocasiona temor. Esto no ocurre con los artefactos de la técnica en la actualidad. Hay una fascinación con los objetos al punto en que sentimos vergüenza de nuestra finitud y de nuestro cuerpo mortal ante los aparatos. Este sentimiento es abordado por Günther Anders bajo el concepto de vergüenza prometeica. Según el pensador alemán, en la época contemporánea hay un giro antropológico en el cual el ser humano ya no se mira en su diferencia con otros seres de la naturaleza sino con los aparatos. Pero a diferencia de lo que ocurría en la anterior antropología en la que el ser humano está siempre por encima de otros seres, por ejemplo en tanto libre, racional, etc., frente a los aparatos eso ya no es tan

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁹ *Cfr.* Hölderlin, F., *Poesía completa*, Tomo II, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1979, p. 141. *Cfr.* Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, 1994, p. 36.

²¹⁰ La libertad se manifiesta como pregunta y meditación, ya que, como dice Heidegger, la pregunta es la piedad del pensar, *Cfr.* Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, p. 37. La pregunta es lo que abre al ser humano hacia algo otro, al ser. En ese sentido, la serenidad y la apertura al misterio “surgen tan sólo de un pensamiento asiduo y vigoroso”. Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 28.

evidente. Más aún, lo que se hace patente es su fragilidad y debilidad. La vergüenza prometeica es entonces la conciencia de debilidad que el creador toma frente a sus creaturas. Hay una superioridad del ser hecho frente al ser creado. En ese giro, el ser humano aspira ya no a ser creado sino a ser hecho como sus aparatos. La extrañeza del ser humano radica ahora en que no es como los aparatos: “«¿Quién soy yo?»», pregunta el Prometeo actual, el bufón cortesano de su propio parque de máquinas, «quién soy yo?»»²¹¹. La respuesta es desoladora: un humano. Lo extraño ya no es el aparato sino el ser humano. Ante las máquinas que evolucionan siempre, el humano parece rezagado, excluido de la evolución²¹².

En esa evolución no es extraño entonces que el ideal de crecimiento y desarrollo humano sean las máquinas. Pensar como una computadora, tener la fuerza de un motor, son metáforas aparentemente inocentes que habitan el lenguaje cotidiano y que en realidad marcan, según Anders, ese giro y la vergüenza humana ante su imperfección. En ese sentido, la lógica de rendimiento de los aparatos plantea que el que falla es el humano y no la máquina, es decir, si la máquina falla es porque hay un humano que la usa mal. El ser humano es el saboteador de sus propios logros²¹³. La falta de evolución es lo que la racionalidad técnica le echa en cara al humano y la vergüenza que esto implica para el ser humano tiene que ver principalmente con el cuerpo. Paradójicamente ahora lo no fijado y libre es el aparato, y lo anclado a un mecanismo de necesidad es el ser humano:

Nuestro mundo de productos no se define por la suma de piezas singulares y definitivas, sino por un proceso: por la producción cada día nueva de piezas diariamente nuevas. Así pues, *no se define*, sino que más bien es indefinido, abierto, plástico, cada día ávido de reconstrucción, dispuesto cada día a adaptarse a nuevas situaciones y a diario pronto para nuevas tareas; cada día se presenta como otro, transformado con métodos de *error and trial*. ¿Y nosotros? ¿Y nuestro cuerpo? Nada de cambio diario. Nuestro cuerpo de hoy es el de ayer; hoy, todavía el de nuestros padres y antepasados; el del constructor de cohetes y el del troglodita no se diferencian casi en nada. Es morfológicamente constante; dicho en términos morales: no libre, recalcitrante y rígido; visto desde la perspectiva de los aparatos: conservador, no progresista, anticuado, no revisable, un peso muerto en la evolución de los aparatos²¹⁴.

En tanto no libre el giro antropológico nos muestra que el ser humano es ontológicamente inferior a sus aparatos ya que no tiene la libertad que éstos sí tienen. En ese sentido, la trascendencia para el ser humano tiene que ver con la ingeniería, es decir, con la antropotécnica. En efecto, si lo que se busca como finalidad para el ser humano es llegar a ser hecho, entonces el ser que nos trasciende ya no es Dios sino el ingeniero. Según Anders en ese desprecio al cuerpo hay un resto de puritanismo. Pero se trata de un puritanismo después de la muerte de Dios. Es decir, un puritanismo que también desprecia al alma²¹⁵. En la era del dominio técnico el ser

²¹¹ Günther, A., *La obsolescencia del hombre*, Vol. I. Valencia, Pre-textos, 2011, p. 41.

²¹² Es aquí donde surge la antropotécnica como queda sugerido en Anders y es ampliamente desarrollado por Sloterdijk, como lo veremos brevemente en este trabajo.

²¹³ Günther, A., *La obsolescencia del hombre*, Vol. I. p. 50.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

²¹⁵ En relación con la humillación que recibe el ser humano por parte de sus propias máquinas, Sloterdijk plantea que la principal fuente de humillación y vergüenza es precisamente el alma. Cfr. Sloterdijk, P., *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 230.

humano queda en la compleja situación de ser un cuerpo que desprecia el alma y también al mismo cuerpo. La ciencia buscada, la ciencia de todos los fines es ahora la ingeniería humana. Así como la antigua teología esta ciencia también desprecia al cuerpo. Pero en tanto hay una inversión y el ser humano es inferior a sus aparatos, el cuerpo humano que ha de ser modificado debe hacerse funcional a las máquinas²¹⁶.

El ser humano ahora ruega por ser utilizado, es decir, por negar su libertad y hacerse objeto²¹⁷. Pero en este hacerse objeto el ser humano descubre que, evidentemente, “ya no está a la altura de sus productos”²¹⁸. Por ello se produce el siguiente paso natural en ese proceso de alienación: “altera su cuerpo [con lo cual] inicia un capítulo radicalmente nuevo y en verdad inaudito”²¹⁹. Esta alteración que implica el giro antropotécnico parece un movimiento más de la libertad humana pero en realidad es acomodarse, disponerse para servir mejor a la máquina deviniendo máquina o una extensión de ésta²²⁰. En efecto, como lo dice Anders, en ese disponerse en favor de nuestros aparatos “renunciamos a nosotros mismos como medida y, con esto, limitamos o damos por perdida nuestra libertad”²²¹. La visión técnica del mundo se impone convirtiéndose en la única válida y todo cuanto no sea ese servicio a los aparatos resulta caduco y fuera de lugar. El cuerpo humano queda orillado en el cuarto de las antigüedades que ocasionan vergüenza.

En tanto la medida la dan los aparatos, el hecho de que el ser humano no tenga recambio, es un nuevo motivo de vergüenza. La renuncia a la libertad se convierte, naturalmente, en la renuncia a la individualidad y a la particularidad. El sujeto que ha fundamentado la visión técnica del mundo ya no quiere más ser un sujeto. Ahora quiere ser objeto y alcanzar con ello la inmortalidad. Esta inmortalidad es la de la producción en serie. Esta ventaja del aparato hace que aunque el objeto individual desaparezca perviva en el objeto que lo reemplaza: “la nueva bombilla, que sustituye a la que se ha fundido, ¿no prolonga la vida de ésta? ¿No se convierte en la antigua bombilla? ¿No sigue existiendo cada objeto perdido o roto en la imagen de su ideamodelo?”²²² La renuncia a la libertad nos hará inmortales. La posibilidad del recambio que ofrece la producción serial nos da lo que Anders denomina la *reencarnación industrial*²²³. La ingeniería da al aparato lo que la naturaleza no ha podido dar al ser humano. En efecto, el aparato “¿no se ha convertido en «eterno» en la medida en que es reemplazable, o sea, mediante la técnica de la reproducción? Muerte, ¿dónde está tu aguijón?”²²⁴ La reencarnación industrial permite negar la muerte en tanto niega lo irremplazable. Pero, tradicionalmente lo que ha sostenido la idea

²¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²²⁰ Este giro consiste en que los aparatos ya no son prótesis del ser humano como lo plantea Freud en *El malestar en la cultura*, sino que el ser humano se convierte en prótesis de los aparatos. El mundo, como lo ha dicho Sloterdijk, se convierte en un gran parque de prótesis global en el que, como queda dicho, el ser humano es también prótesis. Cfr. Freud, S., “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, p. 90; Cfr. Sloterdijk, P., *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, p. 236.

²²¹ *Ibid.*, p. 61.

²²² *Ibid.*, pp. 64-65.

²²³ *Ibid.*, p. 64.

²²⁴ *Ibid.*, p. 65.

misma de humanidad es el cuidado de lo irremplazable. Derrotar la muerte implica entonces la renuncia a la humanidad²²⁵.

Sin embargo, queda un resquicio para la particularidad. Esta ilusión de permanencia de uno mismo lo da la imagen. Reproducción seriada y eterna de uno mismo sin la corrupción a la que está expuesta la carne: “entre las razones de esta producción hipertrófica de imágenes, una de las más importantes es que el hombre podía conquistar, a través de imágenes, la posibilidad de crearse *spare-pieces* de sí mismo; o sea, de desmentir su insoportable «existencia única»”²²⁶. La *iconomanía*²²⁷ actual, como denomina Anders a este proceso, encuentra su paradigma en las así llamadas estrellas de cine que se immortalizan “independiente del camino de toda carne: en la medida en que la mayoría de sus *pictures* representa la versión immortalizada de su juventud auténtica (es decir: válida sólo comercialmente)”²²⁸. En el desdoblamiento en imágenes subyace, sin embargo, el deseo de permanecer uno mismo. Pero este sí mismo se queda a medio camino entre el sí mismo y el recambio de sí mismo, objeto que ofrece la inmortalidad. El sí mismo de las imágenes es entonces un fantasma que, detenido en el tiempo, tiene la ilusión de haber superado la finitud. Devenir fantasma es hacerse masa y objeto de consumo. Según Anders, es una negación del yo en la medida en que en el deseo de ser imagen, objeto, hay vergüenza de ser un yo y se prefiere precisamente ser un no-yo²²⁹. La vergüenza prometeica es entonces la vergüenza de ser un individuo²³⁰. Es el amor a la alienación y el anhelo de encontrar la realización en esa alienación. Un objeto en el mundo de los objetos sin mancha de nuestro pasado. Ser de una vez por todas los hermanos legítimos de nuestros artefactos.

2. 3. Cosmismo ruso: El anhelo de inmortalidad y la problemática de la libertad

En *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*, cuenta Heine una leyenda inglesa según la cual un mecánico creó un autómatas que simulaba perfectamente a un ser humano en sus movimientos y acciones. El autómatas carecía de alma y por ello atormentaba a su creador hasta que éste tuvo que huir. Pero el autómatas le siguió por todo el mundo gritándole: *¡give me a soul!*²³¹. La leyenda afirma por tanto que aquello que nos distingue y singulariza como humanos es, más allá de las dificultades por definirla —y tal vez precisamente por esas dificultades—, la existencia de un alma. En el contexto secularizado y racionalista moderno el lugar del alma queda cubierto con la difusa e igualmente difícil de definir palabra yo. El yo se convierte en el núcleo de la singularidad y de la particularidad. Paródicamente lo más difundido y común es lo que más nos individualiza. El autómatas por tanto pedía un yo, un núcleo que, como a todos los mortales, lo hiciera igual, pero singular al mismo tiempo. Sin embargo, tener un yo es problemático, y en el deseo de devenir cosa que hemos expuesto anteriormente, lo que se da precisamente es

²²⁵ *Ibid.*, p. 69.

²²⁶ *Ibid.*, p. 70.

²²⁷ *Ibid.* p. 70.

²²⁸ *Ibid.*, p. 71.

²²⁹ *Ibid.*, p. 86.

²³⁰ *Ibid.*, p. 88.

²³¹ Heine, H., “Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania”, en *Ensayos*, Madrid, Akal, 2016, pp. 93-94.

la urgencia y necesidad de renunciar a un yo. La modernidad ha prometido que el yo, en tanto libre, en tanto sujeto, resultaba instrumento de emancipación. Pero al mismo tiempo esa misma racionalidad impulsa al yo a la autocosificación, pues “si bien la posición de sujeto implica un cierto grado de control, en realidad está sujeta a relaciones de poder”²³². Por lo tanto, en el deseo de ser cosa propio del triunfo de la racionalidad instrumental, el yo libre, que busca la emancipación, es una suerte de estorbo para el deseo de devenir cosa. Pero el devenir cosa es también parte de la promesa de la modernidad. La renuncia al alma y a una particularidad problemática, a la libertad, trae consigo la recompensa de una inmortalidad más plausible que las que prometían las religiones ya superadas. Esta nueva promesa de inmortalidad se puede ver desarrollada hace ya más de un siglo por el proyecto tecnológico y político denominado cosmismo ruso.

El ideal de inmortalidad por medio de la técnica propio del cosmismo ruso lo podemos encontrar sintetizado en un relato de Alexander Bogdánov escrito en 1914. El relato se titula *Día de la Inmortalidad*. El héroe del relato es el genial químico Fride. Éste inventó un medio de inmunidad fisiológica que renovaba todos los tejidos del organismo²³³. En el relato se celebran los primeros mil años de inmortalidad de la humanidad. Se celebra el triunfo sobre la naturaleza²³⁴. Ya que la finitud no es un problema aparecen otros que es urgente resolver. Uno de ellos es el de la sobrepoblación, por ello se hace necesaria la conquista del universo²³⁵. En el relato se describe una organización social estricta con reglas muy específicas. Por ejemplo, como medida contra la sobrepoblación y mientras se habilitan otros lugares del universo para el ser humano —ya varios han sido conquistados—, las mujeres no pueden tener más de 30 hijos (los varones no tienen restricción). El Estado provee de todo y es el que puede disponer también de dichas medidas. Fride celebra el triunfo de la ciencia sobre la naturaleza amenazante y celebra el hecho de que el ser humano haya alcanzado la igualdad con Dios: “físicamente, el ser humano se volvió como Dios... puede gobernar sobre los mundos y el espacio”²³⁶. El hecho de que el ser humano haya devenido como Dios físicamente es llamativo. En el relato de Bogdánov el cuerpo es destacado por la juventud y la belleza. Sin embargo, los seres humanos son desapasionados y racionales. De la inmortalidad se destierra a las pasiones. El ser humano hecho Dios es frío y su cuerpo un mero mecanismo. En otras palabras, el Dios que se busca llegar a ser desde el punto de vista de la técnica, es un Dios-máquina, la gran máquina que estaría al final de la evolución.

²³² Steyerl, H., *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020, p. 53.

²³³ El propio Bogdánov habría experimentado con transfusiones de sangre ya que consideraba que de ese modo se podría llegar a prolongar la vida. Murió a causa de una de esas transfusiones de sangre en 1928. Cfr. Groys, B., *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 161.

²³⁴ Esto muestra cómo la superación de la muerte sería consecuente con la promesa moderna de romper con cualquier restricción al sujeto y, al mismo tiempo, la búsqueda de dominación de la naturaleza como proyecto político. Cfr. Hartmut, R., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016, pp. 138-139. Hay una celebración en la violencia que se ejerce contra la naturaleza “y el hombre se otorga el título de creador, o al menos de contraamaestre de la creación”. Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 145.

²³⁵ Cfr. Bogdánov, A., *Día de la Inmortalidad*, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 296.

²³⁶ *Ibid.*, p. 299. Como bien lo señala Sloterdijk, la técnica moderna derriba la frontera entre el ser y la fantasmagoría de lo posible haciendo real lo que era posible. Cfr. Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 508.

En relación con esta idea de la inmortalidad alcanzada por medios técnicos como evolución, encontramos una sugerente afirmación de Stanislaw Lem: “la pregunta sobre dónde se encuentra ahora el mundo sobrenatural es igual a la pregunta sobre dónde se encontraba la máquina de coser antes de la aparición del hombre. En ninguna parte, pero su construcción era posible”²³⁷. La inmortalidad que nos tiene que dar la técnica es corporal, no espiritual. Por ello el cosmismo ruso habla de una encarnación y de la resurrección de todos los individuos que alguna vez hayan existido²³⁸. Eso sería verdadera igualdad y ésta sólo puede darla la técnica. En ese sentido, la verdadera inmortalidad la da el museo, pues el museo “es la instancia superior que puede y debe devolver la vida y no quitarla”²³⁹. El museo es “una máquina que hace que las cosas duren”²⁴⁰, se preserven, se vuelvan inmortales. Los seres humanos harían parte de una galería dominada por el Estado que garantiza la inmortalidad. En este sentido, la humanidad y la inmortalidad, consideradas desde el punto de vista del museo, aparece la cuestión de la reproducción y de la libertad. La ciencia debe liberarnos de la muerte y de la tiranía de la naturaleza. Sin embargo, el precio, como ya lo hemos señalado, parece que es la libertad.

Según Fiódorov, la ciencia sólo se entiende desde “la obligación de servir a una causa común”²⁴¹. Esta causa común es, en términos de Muraviov, “la tarea de la vida contra la muerte”²⁴². La inmortalidad alcanzada por medios técnicos sería una copia en serie de sí mismo cuyas condiciones las tiene que garantizar el Estado y cuyo paradigma es la museificación²⁴³. El Estado debe procurar la reproducción y la conservación de los cuerpos de manera artificial. Es de ese modo que, como señala Groys, en este proyecto se da una auténtico biopoder, pues se trata de un Estado que domina la vida en términos absolutos²⁴⁴. El Estado sería la máquina perfecta que al mismo tiempo permite el funcionamiento de los cuerpos-máquina conservados y reproducidos eternamente. Desde la perspectiva de Muraviov, la dependencia del Estado libraría, al ser humano del futuro, de su deuda con otros seres humanos, es decir, del ser generado por otro, por otro cuerpo. Los seres del futuro serían no creados sino hechos, recordando la expresión de Anders. Pero como sucede en el relato de Bogdánov, esta garantía de inmortalidad que da el Estado tiene un precio: la libertad.

La museificación tiene que ver con la serialización. Es decir, con la repetición de patrones de individuos. Lo que se anula con la inmortalidad es precisamente la libertad y la particularidad del

²³⁷ Lem, S., *Summa technologiae*, Buenos Aires, Godot, 2017, p. 203.

²³⁸ Como prueba de la fe en que, en algún momento, la resurrección por vía de la técnica sería posible, está el hecho de la conservación del cuerpo de Lenin embalsamado, pues “debía ser preservado incólume para su eventual resurrección”. Baña, M., y Galliano, A., *La muerte es un lujo innecesario. Del cosmismo ruso al transhumanismo universal*, Prólogo a *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 33.

²³⁹ Fiódorov, N., “El museo, su significado y su diseño”, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 56.

²⁴⁰ Groys, B., *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, p. 154.

²⁴¹ Fiódorov, N., *El museo, su significado y su diseño*, p. 59.

²⁴² Muraviov, V., “Una matemática universal”, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 202.

²⁴³ Cfr. Groys, B., *Cosmismo ruso: “Una biopolítica de la inmortalidad”*, introducción a *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 17.

²⁴⁴ Cfr. Groys, B., *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, p. 152.

individuo. El proyecto de inmortalidad es absoluto, es político y tiene que ver con el control del destino de la humanidad. La museificación de los seres humanos, es decir, la creación serial, es la reproductibilidad técnica, ya no de obras de arte como lo planteaba Benjamin²⁴⁵, sino de seres humanos destinados a cumplir determinadas funciones dentro de un Estado soberano. La idea de una comunidad inmortal como se ve en el relato de Bogdánov que funciona sólo motivada por la conquista del espacio exterior, implica la negación del individuo. Esta negación de la libertad consiste en condicionar a los individuos de modo que vean como enemigo ya no a otra clase social sino al universo como algo que hay que dominar y conquistar²⁴⁶. El yo queda anulado en nombre de los logros de la humanidad.

2. 4. La imagen: el cuerpo de la pandemia

La hipótesis de que las imágenes tienen alma parece necesitar, como fundamento, que los emisores la pierdan al ser captados por los aparatos
Adolfo Bioy Casares. *La invención de Morel*.

En la época del dominio técnico, el proyecto de la modernidad se revela como la anulación del individuo, y la libertad se muestra como el señuelo que lo condujo a su propia cosificación. En este sentido, lo que se revela con la racionalidad moderna es la voluntad de artificio y dominación que encuentra su consumación en el deseo de ser objeto. Este devenir objeto es una humillación por parte de las máquinas pero es una humillación voluntaria porque es producto de la ilusión de dominio y emancipación propia de la voluntad moderna. Antes de la humillación por parte de las máquinas, el ser humano experimenta la satisfacción de la creación del artificio con el cual cree que puede llegar a dominar a los dos tiranos que tiene: Dios y la naturaleza²⁴⁷. De la voluntad de artificio propia de la modernidad surge la protética, es decir, no el cambio de un órgano por otro igual, sino el cambio de un órgano por un aparato que presente un mayor rendimiento²⁴⁸. El aparato busca una expansión, no ser reemplazo, por ello alcanza su propia ontología. Los aparatos son entonces los hermanastros ontológicos del ser humano²⁴⁹. Por lo tanto, el nuevo humanismo, consecuente con la racionalidad moderna, es el de la cibernética²⁵⁰. La noción de cuerpo que hay en la modernidad no es la del organismo, la de algo vivo²⁵¹, sino la de la máquina, por ello en la modernidad “el cadáver se convirtió en el auténtico docente de la antropología”²⁵². En tanto cadáver sin alma —sin yo— que preservar, el individuo, considerado

²⁴⁵ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Buenos Aires, Godot, 2019.

²⁴⁶ Cfr. Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida*, p. 509.

²⁴⁷ Cfr. Sloterdijk, P., *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, p. 234.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 235.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 236.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 239.

²⁵¹ De ahí la violenta crítica de Nietzsche al yo moderno que tiraniza el cuerpo que es, según Nietzsche, el verdadero: el cuerpo es la gran razón que “no dice yo, pero hace yo”. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 64.

²⁵² *Ibid.*, p. 229.

máquina, es estandarizado bajo el dogma de la eficiencia²⁵³. Por ello lo que hay en era técnica ya no es formación ni pensamiento crítico sino mero entrenamiento²⁵⁴. El entrenamiento propio de los cuerpos-máquina que cumplen una determinada función en una estructura que logran comprender²⁵⁵. El humano maquínico ya no reflexiona sino que ejecuta órdenes ajustadas y programadas según su entrenamiento. Esta es precisamente la lógica de la así llamada inteligencia artificial.

Según Benjamin, en la época de la reproductibilidad técnica la obra de arte pierde su aura y se “pone en lugar de su presencia única su presencia masiva”²⁵⁶. Es decir, se pone como objeto consumible y reproducible al infinito. Desde el punto de vista de Benjamin, la pérdida de aura se da con la invención de la fotografía. Es la pérdida del valor cultural de la imagen para hacerla mera exposición²⁵⁷. La pérdida de aura es la búsqueda de la transparencia, es decir, una imagen sin sombra, sin un remitir a un más allá de la imagen misma. El yo convertido ahora en imagen-cosa, en objeto reproducible y consumible, se puede explicar, como plantea Groys, desde el mito de Narciso. Según Groys, el narcisismo es una pura exterioridad que “transforma el cuerpo en una forma no-muerta que sólo existe para la mirada pública”²⁵⁸. Es por ello que Narciso intenta proteger a esa imagen más que a su propia vida²⁵⁹. Mejor dicho, esa imagen pública, ese ser para otro —para decirlo en términos de Hegel— es su vida. Este ser imagen y sólo imagen es la negación de la muerte, del devenir, de la enfermedad. Es en la imagen donde confluye el deseo de ser una cosa²⁶⁰. En el camino de la evolución humana vinculada a la técnica, sólo en tanto podemos decir que pertenecemos al mundo de las cosas podemos decir: vivimos²⁶¹. Nosotros podemos perder la vida pero la cosa no pierde su cosidad²⁶². La ilusión de eternidad la recobramos en el hecho de ser cosas. Esta imagen que somos no remite a un afuera, no tiene aura, pues “en la caverna moderna sólo hay sombras portadoras de antorchas que se iluminan a sí mismas, parcial y recíprocamente, se crean y se explican, pero no existe un fuego central ni un modelo”²⁶³. Esta imagen-objeto absoluta por su falta de aura es el escenario propicio para un abandono del cuerpo y la amenaza que nos trae de la muerte y de la temporalidad.

Para Benjamin la percepción está condicionada históricamente²⁶⁴, es decir, está condicionada por la técnica y los dispositivos. El cambio de la percepción prepara una nueva sensibilidad y por tanto una nueva subjetividad. Durante la pandemia del Covid-19 hemos experimentado de nuevo la fragilidad del cuerpo y la amenaza que implica. En efecto, en el contexto de la pandemia

²⁵³ Marcuse, H., *Tecnología, guerra y fascismo*, Buenos Aires, Godot, 2019, p. 73.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁵ Como bien lo ha señalado Jameson, en nuestra época la verdadera portadora de la epistemología es la tecnología. Cfr. Jameson, F., *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 149.

²⁵⁶ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 89.

²⁵⁷ Aumont, J., *La imagen*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 319-320.

²⁵⁸ Boris, G., *Devenir obra de arte*, Buenos Aires, Caja Negra, 2023, p. 11.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁶⁰ Steyerl, H., *Los condenados de la pantalla*, p. 54.

²⁶¹ Böhme, H., *Fetichismo y cultura. Otra teoría de la modernidad*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2020, p. 78.

²⁶² *Ibid.*, p. 77.

²⁶³ Hocquenghem, G., y Schérer, R., *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 85.

²⁶⁴ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 90. En ese sentido, los dispositivos generan un tipo de espectador como puede verse por ejemplo en el cine. Cfr. Aumont, J., *La imagen*, pp. 199-200.

y nuestra relación con las pantallas se ve al cuerpo no sólo como lo amenazado, frágil, finito, ínfimo, caduco, sino también como lo que al mismo tiempo amenaza y trae consigo la enfermedad y la muerte. La reclusión en las pantallas y la exposición y disposición como imagen fue la comprobación de habitar y, fundamentalmente, producir sin un cuerpo y sobre todo sin contacto con otros. Hemos experimentado un cambio en la sensibilidad y tal vez, como se ve por ejemplo en la relación asumida con las pantallas, el momento para una nueva subjetividad sin cuerpo preparada ya largo tiempo por la técnica. Una nueva sensibilidad que continúa, sin embargo, la condena occidental hacia el cuerpo y que, por tanto, lo ve como el enemigo a vencer y superar. La presencia instantánea y absoluta de la imagen en tanto cosa pública y la exigencia de disponibilidad también absoluta, hace que sólo podamos estar presentes si escapamos de nuestro cuerpo dándole nuestro espíritu a la imagen, es decir, haciéndola fetiche²⁶⁵. Es la comunidad de objetos, la fantasmagoría que ha creado la modernidad técnico-industrial²⁶⁶. Este escapar del cuerpo sólo lo posibilita la imagen. Por ello, como dice Hans Belting, “el *aquí y ahora* se convierte en una *allá y ahora* dónde sólo podemos estar presentes si escapamos espiritualmente de nuestro cuerpo”²⁶⁷. La imagen-objeto que es el sujeto modificado por los dispositivos es la ilusión de omnipresencia que nos dan las pantallas y la conexión permanente. Anulación de la sensibilidad, del cuerpo, del otro como cuerpo, del espacio y del tiempo. El yo devenido imagen-objeto, cosa calculable, predecible y consumible, parece cumplir los mejores sueños de la racionalidad técnica moderna. La imagen del mundo, como bien lo dice Heidegger, y lo exponíamos al inicio de este capítulo, significa hacerse una imagen de la cosa para dominarla y calcularla, pues hacerse una imagen es estar al tanto, enterado de lo que ocurre con la cosa²⁶⁸. En la imagen se encierra por tanto la esencia de la cosa. La imagen que proyectamos en las pantallas es entonces la expresión de todo cuanto es y puede el yo de la era técnica.

3. GILLES DELEUZE Y EL ACONTECIMIENTO

Con Gilles Deleuze tenemos, empero, otra noción de acontecimiento que la ofrecida por Heidegger, la cual se diferencia sobremanera de la forjada por el filósofo alemán. Mientras que Heidegger postula el acontecimiento en términos de ἀλήθεια, es decir, des-velamiento del Ser, ligado sobre todo luego de la *Kehre* al decir poético como re-velación de la cuaternidad, Deleuze tomará el camino de la diferencia como acontecimiento de sentido. En *Lógica de Sentido*, texto publicado en 1969, Deleuze desarrollará a lo largo del escrito distintas maneras de expresar el acontecimiento como un eterno retorno de la diferencia. Como tal el acontecimiento deviene producción de sentido. Lenguaje y cuerpo es aquello en lo cual ocurre el sentido, como dos líneas de fuga que si bien coinciden al mismo tiempo difieren por habitar la grieta o el límite. El modo en que Deleuze devela el acontecer nos permitirá comprender de mejor manera el Acontecimiento-Pandemia como un devenir imágenes, razón por la cual ofrecemos en primera

²⁶⁵ Böhme, H., *Fetichismo y cultura. Otra teoría de la modernidad*, p. 77.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 307.

²⁶⁷ Belting, H., *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 40.

²⁶⁸ Cfr. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, p. 73-74.

instancia un análisis del concepto de acontecimiento en Gilles Deleuze, a la luz, sobre todo, de lo expresado en *Lógica de Sentido*.

3. 1. El Acontecimiento como acontecimiento de sentido

Deleuze comienza a esbozar su noción de acontecimiento ateniéndose a las paradojas. Alicia -en clara referencia al texto de Lewis Carroll- dice Deleuze, crece; pero “cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene.”²⁶⁹ Alicia deviene mayor de lo que era pero al mismo tiempo deviene menor de lo que se vuelve. No es ella mayor y menor al mismo tiempo, sino que es su devenir el que rebasa el principio de no contradicción. “En la medida en que esquivo el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro.”²⁷⁰ En tanto tal, el acontecimiento como devenir no habita el presente, la presencia, sino que en movimiento en los márgenes mismos del tiempo direcciona su infinita indeterminación hacia lo que no es, futuro y pasado. Es por ello que el devenir no es sino trastocamiento, pérdida de identidad, pérdida del nombre: ya no más lo propio, el propio ser como identidad individual, sino más bien un devenir otro, pero siempre devenir, nunca otro. En este sentido es que la paradoja “destruye al buen sentido como sentido único, [...] destruye el sentido común como asignación de identidades puras.”²⁷¹ Empero, así como Alicia crece y decrece al mismo tiempo y pierde su nombre propio, el acontecimiento manifestará toda su producción de sentido en los nombres y en los cuerpos. Esta doble valencia del devenir es la que vuelve al acontecimiento una acción de superficie, un agrietar el límite que liga las palabras y las cosas.

El acontecimiento subsiste en el lenguaje, pero sobreviene a las cosas. Las cosas y las proposiciones están menos en una dualidad radical que a uno y otro lado de una frontera representada por el sentido. Esta frontera no los mezcla, no los reúne (no hay monismo ni dualismo), es más bien como la articulación de su diferencia: cuerpo/lenguaje. [...] Del lado de la cosa, están por una parte las cualidades físicas y relaciones reales, constitutivas del estado de cosas; por otra parte, los atributos lógicos ideales que señalan los acontecimientos o atributos lógicos. Y del lado de la proposición, están por una parte los nombres y adjetivos que designan el estado de cosas; por la otra, los verbos que expresan los acontecimientos o atributos lógicos.²⁷²

Esta dualidad es fruto, sin embargo, de una primera bifurcación que opera entre causas y efectos corporales y acontecimientos incorporeales. Deleuze retomando la ontología estoica, va a hablarnos de la existencia de un estado de cosas corporal cuyo presente reviste la posibilidad de hablar de causa y efecto en términos de sucesión y delimitación mutua. Dichos cuerpos en-

²⁶⁹ Deleuze, G., *Lógica de Sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 25.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, p. 47.

lazados a la causalidad devienen productores de efectos, los cuales revisten ya no la categoría de cuerpos, sino de efectos incorporeales.

No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino que subsisten o insisten, [...]. No son sustantivos ni adjetivos sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos impasibles.²⁷³

Esta caracterización del acontecimiento como efecto incorporal da cuenta de una comprensión del verbo alejada de los clásicos parámetros de lo activo y lo pasivo para permanecer indeterminado por fuera de la necesidad causal. En tanto casi-cause el acontecimiento devendría unidad reversible, lo cual estaría impedido desde el punto de vista de los cuerpos. Mientras que estos constituyen un mundo ordenado en el que la relación causal se estructura como necesidad lógico-cronológica entre actuante y paciente, la casi-cause del acontecimiento esquivada esta estructuración al separarse de la serie causal de los cuerpos manifestándose en su superficie. Es así que el acontecimiento como efecto incorporal deviene en los cuerpos, pues es producto de sus mezclas, pero se eleva desde la profundidad de la necesidad causal como reversión de todo orden estable, permitiendo efectos de superficie en el que causa y efecto coinciden como resultado. Así, “El árbol verdea”²⁷⁴, es uno de los ejemplos que Deleuze trae para representar la impasibilidad del acontecimiento. Lo que acontece aquí no es la acción o la afectación de un sujeto, que aquí sería el árbol, sino que lo que se muestra en la proposición es el «verdear» mismo como efecto incorporal que adviene al cuerpo arbóreo. ¿Qué sería acaso este «verdear» si quisiéramos reducirlo a alguna de las categorías lógico-gramaticales conocidas? No sería claramente un sustantivo ni atributo, dado que no hace las veces de base, sustrato referencial, como así tampoco adjetivo, ya que aquí no hablamos de cualidad alguna. Lo que conviene al acontecimiento es el *verbum*, pero acaso ¿qué es este? ¿Será un ente, accidente, esencia? ¿Corresponde el verbo al orden del ser, de las cosas? Más bien dirá Deleuze, el verbo, como p.e el acto de cortar-ser cortado, es un efecto de superficie, el advenimiento de lo ideal. “¿El árbol verdea, ¿no es acaso, finalmente, éste el sentido del color del árbol [...]”²⁷⁵. El verde del árbol es por tanto el acto de verdear, así como el árbol no es sino el advenir del arborificar. Como acontecimiento que subsiste en el lenguaje, el sentido no es sino la expresión del acontecer. Así como el sentido de verde es «verdear» y de árbol «arborificar», el acontecimiento expresa todo sentido como *verbum*.

Verde designa una cualidad, una mezcla de cosas, una mezcla de árbol y de aire donde la clorofila coexiste con todas las partes de la hoja. Verdear, por el contrario, no es una cualidad en la cosa, sino un atributo [-predicado-] que se dice de la cosa, y que no existe por fuera de la proposición que la expresa al designar la cosa.²⁷⁶

²⁷³ *Ibid.*, p. 28.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁶ *Ibid.*

Empero, el acontecimiento no se confunde ni con el estado de cosas corporal en el que adviene ni con el verbo que le expresa, sino que en tanto ligazón de ambas esferas, habita el límite que les bordea.

Si el acontecimiento, tal como afirma Deleuze consiste en la frontera que separa el lenguaje de los cuerpos, advendrá como la paradoja de sentido que unifica, pero que al mismo tiempo, trascendentalmente, permite la diferencia entre ambas esferas. Dirige su cara tanto a los cuerpos en los cuales subsiste, como a las proposiciones que expresan el sentido. Pero el sentido, estrictamente, no debe confundirse con las tres dimensiones básicas que estructuran analíticamente al lenguaje significativo, sino que como acontecimiento mismo funda estas dimensiones impidiendo una identificación reductora hacia alguna de ellas. Es por ello, que el sentido no podrá comprenderse ni como designación, ni significación, ni, por último, como manifestación. Mientras que la designación da cuenta de “la relación de la proposición con un estado de cosas exterior”²⁷⁷, la manifestación, por el contrario, constituye “la relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa. Así pues, la manifestación se presenta como el enunciado de los deseos y las creencias que corresponden a la proposición.”²⁷⁸. Por último, la significación revelaría “la relación de la palabra con los conceptos universales y generales y de las relaciones sintácticas con implicaciones de conceptos. [...] La significación se define por este orden de implicación conceptual en el que la proposición considerada no interviene sino como elemento de una “demostración”, en el sentido más general del término, sea como premisa, sea como conclusión.”²⁷⁹ Si bien estas dimensiones parecerían agotar el orden de comprensión de toda proposición, Deleuze afirma que las mismas no son suficientes para agotar la problemática que la relación entre estas esferas constituyen entre sí. Ya sea que se presente a la designación, o a la manifestación o también a la significación como la dimensión fundamental para plantear la relación entre ellas, lo cierto, empero, es que ninguna puede dar cuenta de la problemática por el origen del sentido. Mientras que la designación por su relación estructural con las cosas fundamenta la esfera de verdad de toda proposición, requiere empero, de la constitución más originaria de la correspondencia entre el orden del ser y del pensar para que pueda establecer sus criterios veritativos. Además, el sentido no se corresponde con el orden de la verdad, sino que le trasciende y le posibilita. Si creemos, por el contrario, que la manifestación podría ser la esfera propia del sentido, también caeríamos en error. Primero, porque el orden de las creencias del sujeto hablante depende de entrada de la dimensión significante, ya que ella ofrece al lenguaje la ligazón con los conceptos y sus implicaciones, lo cual funda toda delimitación significativa de cualquier identidad en tanto tal, ya sea tanto del yo hablante como del contenido ideológico al cual afirma pertenecer. “Si estas significaciones se derrumban, o no están establecidas entre sí, la identidad personal se pierde, [...]”²⁸⁰. Y así, viniendo de la manifestación nos topáramos con la significación como modelo más pertinente para comprender el sentido mismo. Sin embargo, ¿acaso no es cierto que toda significación cobra referencia a causa de una designación que le

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 36.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 36-37

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 40.

sostiene inevitablemente? Es por ello, que el sentido como cuarta dimensión se independiza de las otras tres esferas y cobra relevancia en tanto fundamento de las demás dimensiones.

El sentido es la cuarta dimensión de la proposición. Los estoicos la descubrieron con el acontecimiento: el sentido es lo expresado de la proposición, este incorporal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste en la proposición. [...] La cuestión es la siguiente: ¿hay algo, aliquid, que no se confunde ni con la proposición o los términos de la proposición, ni con el objeto o estado de cosas que esta designa, ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de quien se expresa en la proposición, ni con los conceptos, o incluso las esencias significadas? El sentido, [...]: ni palabra, ni cuerpo, ni representación sensible, ni representación racional.²⁸¹

Sin embargo, ¿qué es el sentido, en tanto dimensión que escapa a cualesquiera de los objetos mencionados antes? Es ante todo, como ya mencionamos, el filo, la frontera, el límite que articula y diferencia toda dualidad, en especial aquella que liga las palabras y las cosas; así por un lado, “el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas”, mientras que por otro, es “la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”²⁸²: efectos-incorporales y atributos -verbum-.

Si es así, el acontecimiento de sentido no sería sino la producción de diferencias en cierto orden dado, la multiplicación de la separación, la digresión, de la división en dichas esferas, el reflejo de la dualidad en toda inmanencia.

3. 2. Deleuze y el Baphomet

Es, empero, en el último de los capítulos de *Lógica de Sentido* – “Fantasma y Literatura Moderna”-, en dónde encontraremos una vía más concreta para relacionar la concepción deleuziana de acontecimiento con nuestra tesis acerca del acontecimiento-imagen aparecido durante la pandemia. Para ello analizaremos la vía que toma Deleuze al analizar la obra *El Baphomet* de Pierre Klossowski.

Para Deleuze y tal y como lo explicita en el comienzo del texto, “la obra de Klossowski está construida sobre un asombroso paralelismo entre el cuerpo y el lenguaje, o más bien sobre una reflexión del uno en el otro.”²⁸³ Según Deleuze, la entera obra de este pensador, se juega sobre el fondo mudo de la perversidad innata de la relación entre cuerpo y alma o cuerpo y lenguaje. Como trasfondo una teología sacrílega acompaña esta reflexión que cuerpo y lenguaje se esmeran en constituir como si fuese imposible una convivencia que impidiera la influencia corruptora de esta asociación. “Lo obsceno, dice Klossowski, no es la intrusión del cuerpo en el lenguaje, sino su reflexión común, y el acto del lenguaje que fabrica un cuerpo para el espíritu, el acto por el cual el lenguaje va más allá de sí mismo reflejando un cuerpo.”²⁸⁴ Obsceno es así, el cuerpo que al volver sobre sí habla y el lenguaje que al decirse se crea un cuerpo. Lo que funda ambos

²⁸¹ *Ibid.*, p. 42.

²⁸² *Ibid.*, p. 44.

²⁸³ *Ibid.*, p. 281.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 282.

ordenes heréticos, la perversión del cuerpo y la equivocidad de la teología, como ciencia suprema de la gramática –“ciencia de las entidades no existentes [...], las maneras como estas entidades [...] animan el lenguaje y forman el cuerpo glorioso.”²⁸⁵– es el silogismo disyuntivo, tanto del cuerpo como del pensamiento. Esta ambivalencia primera, esta duda en cascada que se ramifica por dilemas es lo que, sin embargo, permite encontrar en ambas reflexiones el mismo acontecer de sentido. Entre estos dos órdenes se elevará así una mímica, un espejarse teo-pornográfico: el cuerpo piensa como pantomima, el pensamiento se corporaliza equívocamente.

Pero,

¿cuál es el dilema? ¿En qué consiste el silogismo disyuntivo que lo expresa? El cuerpo es lenguaje. Pero puede disimular la palabra que él es, puede cubrirla. El cuerpo puede desear, y desea ordinariamente el silencio acerca de sus obras. Entonces, rechazada por el cuerpo, pero también proyectada, delegada, alienada, la palabra se convierte en discurso de un alma bella que habla de leyes y de virtudes y que calla sobre el cuerpo.²⁸⁶

En retirada de su límite común, cuerpo y palabra se desvanecen en la des-potenciación de sus propias posibilidades. ¿Qué es acaso el lenguaje si no se hace de un cuerpo sino el reiterado sucumbir ante la nada? ¿Qué es un cuerpo silencioso sino la inerte expresión de lo imposibilitado? Separada del cuerpo la palabra deviene pura, pero su pureza se asienta, como dice Deleuze, sobre el impuro silencio del cuerpo que en tanto mudo, calla inconfesado de sus deseos. Empero si este habla, la que deviene impura es la palabra pero sobre un asiento carnal inocente: “al igual que el lenguaje puro que provoca un silencio impuro es una provocación del espíritu por el cuerpo, el lenguaje impuro que provoca el silencio puro es una revocación del cuerpo por el espíritu.”²⁸⁷ En dicho desencuentro disyuntivo cuerpo y espíritu se revocan mutuamente a la inexpressividad, es decir, a la nulificación de la reflexión que permite el aparecer del acontecimiento. En términos teológicos es la oposición entre el reino del orden divino, donde el *principium individuationis* marca la primacía del cuerpo como posibilidad de la identidad y de la inmortalidad misma de los espíritus -(resurrección)-, siempre bajo aquel otro *principium* fundamental que es el de la incomunicabilidad misma de la individualidad como atributo común a muchos; y por otro lado, el orden del anticristo, del Baphomet, donde los espíritus descarnados encuentran su potencia equívoca y múltiple. Este último reino se opone punto por punto al orden divino: “Esta caracterizado por: la muerte de Dios, la destrucción del mundo, la disolución de la persona, la desintegración de los cuerpos, el cambio de función del lenguaje que ya no expresa sino intensidades.”²⁸⁸

El Baphomet expresa la reflexión de Klossowski sobre el carácter propiamente “perverso” de la anulación del acontecimiento de sentido en la dualidad cuerpo-espíritu. Cuando los espíritus desencarnados -soplos-, devienen almas bellas, entran en el reino del anticristo, pues desligados de la corporalidad,

(...) cada uno de estos soplos se perdía en los efluvios de otro, según la asimilación inme-

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 282.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 290.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 291.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 295.

diata con la que cada uno estaba dotado, tanto el más voluptuoso como el más casto, el más criminal como el más inocente; pero entonces, ya no había nada que fuera criminal o inocente en esos desencadenamientos en los que el soplo de un niño se transformaba en el de un mercenario o en el de una cortesana. Leyes inadvertidas de repulsión y de atracción los llevaban a combinaciones provisorias, mientras un haz de combinaciones diversas, así constituido, se enriquecía hasta experimentar estremecimientos de voluptuosidad y de asco;²⁸⁹

Estos soplos han perdido así la propia identidad, pero no por eso no dejan de ser singularidades. Para Deleuze, la singularidad es aquello que adviene como acontecer de sentido que funda tanto a la persona como al individuo, pero que sin embargo no se confunde con ellos. Estas singularidades “anónimas y nómades, impersonales, preindividuales”²⁹⁰, constituyen un campo empírico trascendental y por tanto neutro, indiferente a las oposiciones entre universalidad y particularidad, afirmación y negación, sino que anterior a estas oposiciones se define como un campo amorfo de creación de diferencia, el cual no puede ser enlazado sintéticamente por conciencia alguna.

Las singularidades acontecimientos corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema ni estable ni inestable sino «metaestable», provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series. [...] En segundo lugar, las singularidades poseen un proceso de auto-unificación, siempre móvil y desplazado en la medida en que un elemento paradójico recorre y hace resonar las series, envolviendo los puntos singulares correspondientes en un mismo punto aleatorio y todas las emisiones, todas las tiradas, en un mismo tirar. En tercer lugar, las singularidades o potencialidades aparecen en la superficie.²⁹¹

Es el Gran Maestro en *El Baphomet*, quien, en un intento por perforar el aire, pastorea a los soplos en el intento de dotar a estas singularidades múltiples de una identidad pasada. Empero, su camino de fidelidad divina es infructuoso, no sólo porque Dios ha cerrado el cielo al completar el número de elegidos y por tanto desentendiéndose de culpas y méritos²⁹², sino porque el orden mismo que regula el Gran Maestro es por antonomasia el orden de los simulacros, de los acontecimientos mismos. Así, estos soplos en tanto singularidades, han perdido el yo, el Je y el Moi, y por tanto han devenido puras intensidades; es el reino fantasmal del Se. Como simulacros expresan la potencia de aquel mismo reino, intensidades que se imponen en tanto se atraviesan conquistando el devenir mismo, pero en el juego múltiple de una hospitalidad colectiva que efectiviza el cuerpo andrógino, El Príncipe de las Modificaciones, aquel cuerpo inerte del bello paje que ha dado alojamiento a innumerable cantidad de soplos que buscan desligarse de sus identidades y conformar una sacra monstruosidad.

Pero, ¿qué es acaso un simulacro? Y ¿qué quiere expresar Deleuze con este término?

²⁸⁹ Klossowski, P., *El Baphomet*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 71.

²⁹⁰ Deleuze, G., *Lógica de Sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 118

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 118-1919.

²⁹² *Cf: ibid.*, p. 293: “¡Dios ya no puede garantizar ninguna identidad! Es la suprema pornografía.”

3. 3. De los Simulacros-Fantasmas

Es remitiéndonos a Platón que el concepto de simulacro puede ser esclarecido y resignificado tal como Deleuze lo realiza en “Simulacro y Filosofía Antigua”²⁹³. *El Sofista*, aquel diálogo en el cual Platón perfora su propia doctrina de madurez, será el lugar dónde Platón ensaye lo que para Deleuze será un evento extraordinario por lo irreverente del gesto platónico para consigo mismo -cualidad que impedirá que Platón avance por esta línea de pensamiento-: el intento de caza del sofista y por tanto el dar cuenta de la naturaleza del φάντασμα. En tanto opuesto al εἰκόν, el *phantasma* representa una mala imagen de la Idea, de lo imparticipable, como lo llama Deleuze. Es por ello que todo *El Sofista* constituye un ensayo por discriminar, distinguir metódicamente aquello que por semejanza es por causa de la Idea y aquello que no, y que por tanto usurpa los nombres como estrategia de engaño. Dicha semejanza no debe ser entendida como una “relación exterior”²⁹⁴, sino que muy al contrario, es signo de una pretensión interior y espiritual. Ligado a lo Mismo, el *eikón* atraviesa las prerrogativas surgidas de la falta de equivocidad entre la Idea y esta su copia fiel; mientras que el *phantasma* ligado a lo Otro, expresa una desemejanza original que sin embargo pasa por derecho propio en tanto insinuación subvertida contra “el Padre” y la Idea.

No basta, sin embargo, para dar cuenta de la imagen-phantasma, con decir que es una copia degradada de la Idea, pues con ello se pierde lo esencial del caso; pues si así fuera, aun en la dimensión más baja de realidad, la Idea como modelo originario continuaría determinando lo real al preservarse algo de su eterno resplandor. No es esto lo que expresa, como señala Deleuze, la naturaleza del simulacro, sino su referencia a la desemejanza, no por degradación, sino por constitución propia. Dicha desemejanza no opera como desigualdad exterior, sino interior, noética, espiritual, quedando abierta la posibilidad de cierta semejanza exterior, estética, lo cual explicaría la dimensión de engaño del simulacro. No obstante, es la dimensión propia de la *mimesis*, del simulacro, allí donde se expresa el acontecimiento, alzándose como posibilidad misma de toda identidad y diferencia, subvirtiendo el orden preestablecido por Platón, realizando el famoso *dictum* nietzscheano de subvertir el platonismo.

Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos frente a los íconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-Copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo, «crepúsculo de los ídolos». El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción.²⁹⁵

¿Pero cómo es que esto sucede? ¿Cómo es que la representación, ligada a la identidad como criterio para la diferencia, adviene desplazada constituyéndose en todo caso como fundada por el orden ‘acontecimental’ del simulacro? Frente al platonismo que priorizaba la identidad frente a la diferencia, el mundo fantasmal de Deleuze ofrece la diferencia como constitutiva de toda

²⁹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 255.

²⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 258.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 263.

posible resonancia entre dos series heterogéneas. En tanto es erigida la diferencia como ‘fundamento’ abisal, es posible hablar de identidad o en todo caso de semejanza. Si esto acontece,

[...] ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. No hay jerarquía posible: ni segundo, ni tercero. La semejanza subsiste, pero es producida como el efecto exterior del simulacro en cuanto que se construye sobre las series divergentes y las hace resonar. [...] En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser simulados, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro.²⁹⁶

Subversión del platonismo constituye por tanto la eliminación de toda jerarquía y así la asunción de la mimesis como modalidad misma de toda identidad o semejanza. Esta modalidad toma para Deleuze los rasgos de la maquinaria, de la máquina dionisiaca o deseante.

Según afirma Deleuze en el *Antiedipo*, una máquina deseante es un sistema de producción entendido como un proceso en flujo constituido en general por dos series en conexión, la primera aparece como productora del flujo, mientras que la segunda, acoplada a la primera, adviene como corte y fragmentación de ese circuito propio de la primera²⁹⁷. Esta asociación produce en definitiva una serie lineal que podemos llamar ‘máquina de producción de producción’. Este régimen asociativo también aparece como el binomio producto-producir, en donde “el producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina.”²⁹⁸ En la máquina deseante no es posible ya distinguir el productor del producto, ya que “el objeto producido se lleva su aquí en un nuevo producir.”²⁹⁹ Tanto el llamado productor como el producto son parte de un flujo que impide, a ciencia cierta, una jerarquía ligada a la representación como la que intenta fundar Platón, quien no sólo juzga a la semejanza cualitativa respecto de la Idea, sino también respecto a la utilidad³⁰⁰. Es por ello que el simulacro como máquina deseante adviene como el acontecimiento que liga el sentido -acontecimiento mismo-, al deseo como producción maquínico, donde el cuerpo constituye su propio orden orgánico, pero bajo el peligro de sucumbir a lo improductivo, es decir, a su fundamento de puro fluir sin detención como tercer elemento de la serie lineal, el denominado cuerpo-sin-órganos.

El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. [...] Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la working machine.³⁰¹

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 264

²⁹⁷ Cfr. Deleuze, G., Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 14-15.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.15

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Cfr. *Rep.* X 601a-602b.

³⁰¹ Deleuze, G., Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 17

El cuerpo sin órganos constituye así el peligro que toda máquina deseante corre en tanto línea de fuga de aquellas dos series asociadas, y que por tanto deviene acontecimiento mismo -síntesis del producir-producto- que expresa el deseo como sentido del cuerpo. Empero, tal como afirma Deleuze, entre la máquina deseante y el cuerpo sin órganos se eleva una oposición aparente, ya que,

(...) el cuerpo sin órganos se vuelca sobre la producción deseante, y la atrae, y se la apropia. [...] El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona.³⁰²

Soberano de la disyunción, como acontecimiento, el CsO ofrece la superficie en la cual el organismo constituye el proceso de creación de sí, interviniendo en la serie lineal sin constituir nunca un tercer término, o una línea sintética que operara como dialéctica totalizadora. Por el contrario, se inmiscuye en medio de la secuencia entre las dos series asociadas trastornando el orden productivo-representativo, transformando el acople en disyunción y por tanto expresando la identidad de la diferencia, «o bien» «o bien».

Es por ello que en tanto simulacro, el fantasma deviene producción de disyunciones en las que el camino electivo deshace los privilegios del εἰκόν en referencia a la Idea igualando los órdenes antes mantenidos en su diferencia bajo el criterio de semejanza. Copia y fantasma, ya ambos no son sino simulaciones: no hay sino simulacros-fantasmas.

[...] La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, máquina dionisiaca. [...] Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia.³⁰³

3.4. Capitalismo: La mercancía como imagen en Guy Debord

Como epígrafe al primer capítulo —“La separación consumada”— del ya clásico texto de Guy de Debord, *La Sociedad del Espectáculo*, Debord cita a Feuerbach en un claro gesto identificatorio³⁰⁴. Así como Feuerbach ha realizado la crítica a toda forma de religión, denunciando el más allá de lo humano como mistificación abstracta, él, denunciará esta nueva forma de trascendencia que opera en la más crasa inmanencia capitalista: la mercancía. Esto no es, empero, como sabemos, nada original, ya Marx³⁰⁵ había denunciado el carácter de fetiche de la mercancía, revelando aquellas sombras de lo divino con las que Zarathustra se había topado una vez muerto Dios. Sin embargo, la figura de Feuerbach es cara a Debord ya que en las postrimerías del siglo XX el capital no ha hecho sino erigir impunemente e iconoclastamente una verdadera *religio* que es necesario al menos explicitar.

³⁰² *Ibid.*, p. 20.

³⁰³ Deleuze, G., *Lógica de Sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 264.

³⁰⁴ Cfr. Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2018, p. 31

³⁰⁵ Cfr. Marx, K., “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en “La Mercancía” en *El Capital*, Vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 36- 47

En aquella cita³⁰⁶, relevada por Debord, Feuerbach afirmaba que,

(...) nuestro tiempo, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser, toma esta transformación que lo defrauda por una destrucción absoluta, [...]; porque lo que es sagrado para él, es sólo ilusión, pero lo que es profano es la verdad.³⁰⁷

No es casual que Debord recurriera a esta cita como epígrafe de su texto, siendo bastante evidente en el desarrollo del mismo la comparación que todo el tiempo se suscita entre el espectáculo y el ámbito religioso. Incluso el título que da nombre al primero de sus capítulos “La separación consumada” es un claro reflejo irónico de aquellas lecciones de Hegel dedicadas a la filosofía de la religión que llevan el nombre de “Religión consumada”. La ironía es, sin embargo, sutil. La religión cristiana como consumación de las figuras religiosas en que la conciencia ha devenido desde sus gérmenes más arcaicos, finaliza en la elevación de la comunidad como *Da-sein* mismo del espíritu consumado. Pero donde Hegel ve el nacimiento del *nosotros* desde un punto de vista especulativo, Debord ve el alzamiento del broquel que el capital erige frente a la posibilidad de una vida humana libre.³⁰⁸ Por otro lado, a diferencia del filósofo alemán, Debord no vislumbra unidad alguna en el fenómeno sacro, sino el establecimiento de una separación ontológica³⁰⁹, que deviene en el capitalismo el alzamiento del espectáculo como “*Weltanschauung* efectivizada, expresada en el ámbito material.”³¹⁰ De este modo, en tanto ámbito separado, el espectáculo adviene el foco mismo de la mirada que ve en él la apoteótica realización de la potencia humana y por tanto como discurso monológico de autoafirmación del sistema. En él se da la síntesis de los elementos heterogéneos de la sociedad, pero como más allá de esta, expresándose por tanto bajo la lengua de la separación. Esta lengua es el brillar de la imagen total, la cual se constituye irguiendo un cauce que yuxtapone el automatismo de la vida social como movimiento vivo. El espectáculo, como unidad del todo, es así entendido como “relación social, mediatizada a través de imágenes”³¹¹.

El poder de manifestación del espectáculo es sin embargo escueto -a pesar de la extensa red de contenidos representados y re-apropiados por su industria-; pues, en tanto evidencia lo que es –“el poder separado desarrollándose a sí mismo”³¹²-, hace patente la miserabilidad de su mostración, pues si bien capta la vista, lo hace para elevarla a la ceguera, imprimiendo a la conciencia la visión de un mundo falso en tanto unificación de lo separado -falsa conciencia-. Es por ello que la conciencia no se ve reflejada en él en tanto conciencia de sí, sino que absorbida, hace entrada en la contemplación que erige el ver espectacular como consumación de la filosofía misma

³⁰⁶ Cfr. Feuerbach, L., “Prólogo a la segunda edición”, en *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995, p. 44.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Es quizás aquí que se revela la tan a veces difuminada distinción que Hegel afirma entre filosofía y religión -en razón de la distinción respecto a la forma-, en tanto el ámbito de la representación impide que el contenido sustancial que se revela en la esfera cristiana tome la vía libre hacia el movimiento absoluto del concepto.

³⁰⁹ Cfr. Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2018, p. 38. Según explicita Debord, la separación que habría surgido como orden mítico halla su cumplimiento último en la proyección de la totalidad del sistema capitalista como simple imagen.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

³¹¹ *Ibid.*, p. 32.

³¹² *Ibid.*, p. 38.

como *theorein*, y por tanto como elevación de lo abstracto por sobre lo concreto, sustituyéndose el vivir por el ver –“cuanto más contempla, menos vive.”³¹³–.

Debord sigue, empero, atado a una lógica representacionista. Considera la existencia dialéctica de un real y un ilusorio, de un original y una copia/imagen. Para él el espectáculo es aquello que ha consumado el impulso mítico del hombre por construir transmundos, pero de tal manera que ahora tal más allá se haya al alcance de la potencia re-creadora del capital, el cual ha sabido sublimarse como imagen misma, constituyendo un más acá trascendente. Frente a Feuerbach que denostaba la idea de lo divino como mistificación proyectiva de la esencia humana, el capital empero ha extraído de los hombres todo ser y esencia y los ha difuminado en el reverbero de un mundo de lo posible, como admonición de toda actualidad condicionante. Quienes triunfan no son así los hombres, sino las imágenes, las cuales llevan en su seno el diezmo quejumbroso de la humanidad. Debord denuncia la infamia de este nuevo hábitat humano, que no produce sino la alienación como separación del hombre consigo y con el mundo.

Alienado, absorbido en la imagen como verdad ilusoria del mundo, el hombre, desde ya siempre mercancía, terminará por admitir por tanto ser también mediatizado y sustituido, en tanto el capital sucumbe a su propio devenir “sensible-suprasensible”, eliminando la necesidad de los cuerpos. Si Debord definía al espectáculo como relación social entre personas mediada por imágenes, la pandemia puso sobre el tapete la superación de la imagen como mero medio para devenir, finalmente, la relación misma. Pues ahora, son las mismas imágenes quienes se relacionan entre ellas, sin la necesidad de requerir la intervención de los cuerpos -entendidos como reales-, en tanto la “persona” ya no es sino la imagen misma.

Este devenir imagen de los cuerpos, no puede ser entendido meramente como un mero añadido de libertad circunstancial propio de un momento de sofocamiento y cercenamiento de derechos individuales, pues si así se hiciera, dicha interpretación ocultaría el profundo signo que señala la posibilidad de una nueva humanidad post-metafísica, la cual supo expresar su abrumadora potencialidad durante la pandemia. Pues así como el reino del anti-cristo señala el trastocamiento de la lógica metafísica de la representación por el reino de los simulacros, la pandemia, en este mismo sentido cumplimenta - ¿y supera?- la literatura perversa de Klossowski, al manifestar la ‘muerte’ de los cuerpos y el advenir de las imágenes-fantasmas. Es por ello que Debord, debe ser rebasado por Deleuze si queremos comprender el complejo acontecimiento-pandemia.

Para que los cuerpos puedan ser finalmente derrocados, estos deben ser portadores de una *maledicencia* primigenia que impela a ellos mismos a desterritorializarse, negándose entonces a sí mismos, adviniendo acontecimientos en sentido pleno. Si recordamos lo expuesto más arriba, Deleuze concebía el acontecimiento como sentido que se expresa en las proposiciones y en los cuerpos, alzándose como grieta que unifica y que al mismo tiempo diferencia ambas esferas de realidad. No habría por tanto acontecimiento por fuera de los cuerpos, así como tampoco bello sucumbir al silencio inexpressivo. Los cuerpos hablan y las palabras se dotan de una carne.

Sin embargo, durante la pandemia se hizo manifiesto al hombre el carácter absurdamente mortal de su existencia; el hombre supo que muere, y que muere por causa del cuerpo. Esta verdad propia de Perogrullo, tan conocida como ignota, tuvo empero en esta oportunidad la posibilidad

³¹³ *Ibid.*, p. 40.

de adquirir vías de escape novedosas no sólo por su simultaneidad y globalidad, sino sobre todo debido a su nítido pero transgresor cauce filosófico. Huir del cuerpo, debido a su fragilidad constitutiva, devino así aquello por hacer. Dicha huía no debe, sin embargo, confirmar aquello que debe evitarse, la muerte, por lo que la huida no será como en el caso socrático-platónico un ansiar la muerte como modo de liberación, sino más bien, un abandono del cuerpo, hacia un reino que ni le requiere, al menos no constitutivamente, sino que por el contrario le sustituye confiriéndole un cuerpo “glorioso”. El peligro de tal superación de la muerte es claramente la pérdida del cuerpo “vivo”, como modalidad dialéctica que relaciona ambas potencias. Pero ello no implica, empero, el abandono absoluto de toda vitalidad así como de toda mortandad, sino la elevación de aquella vida-muerta o de la muerte-viva, que constituye lo propio de la imagen como fantasma.

El fantasma en tanto tal, no es sino aquello que ha abandonado ya su cuerpo pero sin poder aun, no obstante, dejar de dirigirse a él; incluso su aparición no es sino una mímica de lo que el cuerpo fue. Pero, tras haber cruzado el umbral de la muerte, se ha deshecho de su mortal condición adquiriendo así los visos de lo muerto, de lo más allá, pues ha pasado ya por allí y arrastra consigo el mortal aliento. Pero no por ello yace inerte como el cuerpo, sino que ha adquirido nueva vida, tras haber despojado de sí la carnal vestidura. El fantasma es así meramente una imagen, una *visio* que refiere al cuerpo, pero cuya designación tiene como referato algo ya abandonado. Por ende, equidistante tanto de lo vivo como de lo muerto, la imagen-fantasma aparece sin necesidad de un cuerpo aunque sí requiera de un espacio para su aparición, la pantalla. Esta, sumerge fatídicamente la visión en una falsa profundidad que impele hipnóticamente a un ver sin horizonte, supeditando así las potencias motrices del cuerpo a mera contemplación extática. El cuerpo, inmóvil, es empero retratado e interiorizado como imagen sin cuerpo, capaz incluso de ser reproducido al hartazgo despojando al sujeto del contenido de su propio aquí y ahora, manifestándolo en la abstracción formal de cualquier instante.

Estas imágenes devienen así el sustituto mismo del cuerpo abandonado, su real manifestación, lo real-aparente, la sombra inane que suscita aquello que los cuerpos ya no pueden producir: la misma relación intersubjetiva. Es por ello que las imágenes son deseadas y reconocidas como si fuesen el mismo rostro o la misma persona -aunque en el fondo no lo sean-. El rechazo o la aceptación de la imagen es el rechazo o la aceptación del propio sujeto. La imagen, sin embargo, no se halla atada a la mera presentificación de los rasgos, como si en ella dominara el impulso representacional como límite irrebasable. Pues la misma puede, en un gesto propiamente acontecimental, suscitarse otro cuerpo, devenir otra imagen que ni siquiera designe una real constitución física, creándose como espacio del deseo: una imagen gloriosa que habiéndose percatado de su independencia del cuerpo, adviene meseta de intensidad.

Pero, ¿No es acaso esto un cuerpo sin órganos?

Si seguimos lo expuesto por Deleuze en “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, pareciera que no habría posibilidad alguna para relacionar ambos conceptos, pues

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que inter-

pretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas.³¹⁴

Sin embargo, cuando Deleuze refiere en esta cita al fantasma, a lo que en realidad refiere es al concepto psicoanalítico lacaniano del mismo, es decir a la escena primigenia que relacionaría al sujeto barrado con el objeto a, subjetivando al sujeto e interponiendo la significación como modo de hacer frente al deseo del otro. En este sentido, lo que Deleuze niega en el fondo no es sólo la relación del deseo con un polo subjetivo, sino más bien la concepción misma de deseo como carencia constitutiva.

Hay un gozo inmanente al deseo, como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer, puesto que es ese gozo el que distribuirá las intensidades de placer, e impedirá que se carguen de angustia, de vergüenza, de culpabilidad.³¹⁵

Deseo no es así ausencia, falta, sino producción positiva, máquina deseante, producción de un cuerpo a-subjetivo, donde los procesos de estratificación y territorialización son expuestos a la anarquía, donde el organismo es excedido por el uso intensivo de los órganos, donde la teología es superada por la porno-teología de Klossowski.

¿Este devenir imagen constituirá por ende un CSO? ¿No sería necesario para ello desorganizar, deshacer el organismo, las jerarquías? ¿morir en el fondo?

Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor.³¹⁶

Si bien es cierto que el CSO es el límite inaccesible al cual tiende toda producción deseante y por tanto el acontecimiento muerte como fin de todo organismo, también es cierto que dicho límite implicaría el fin de la producción y del mismo CSO. Hacerse por tanto un CSO tendrá que resultar un evitar la muerte pero de modo tal, que al mismo tiempo, el organismo resulte transgredido. No obstante, no sería posible identificar el cuerpo sin órganos con la mera imagen-fantasma propia de la tecno-ciencia digital, pues la misma en tanto producto aparecería como mera estratificación o construcción de una identidad, es decir organismo. Pues si bien es cierto que frente al cuerpo la imagen se libera y cobra independencia al volverse posibilidad de su sustitución a-mimética, la imagen logra esto a fuerza de operar bajo la lógica de producción de identidad. Esto ocurre como consecuencia del abandono del dualismo entre copia y original, ya que la imagen despojada de su función mimética se cerraría en sí misma, resultando pura identidad $A=A$. Empero, no es posible que la imagen deje de ser tal. Si como dijimos más arriba, debe entenderse toda identidad como producto de una mimesis, es quizás posible comprender la identidad de la imagen no como cerrazón clausurante que acabaría en la mera tautología, sino

³¹⁴ Deleuze, G., Guattari, F., “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 158

³¹⁵ *Ibid.*, p. 160.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 164-165

más bien como producción de sí a partir de la referencia a lo que no es. La imagen-fantasma devendría así acontecimiento, pues si bien se ha despojado del original y por tanto ha eliminado así toda jerarquía, al mismo tiempo no puede dejar de referir a él como refiriendo a sí misma. Tal impulso tiende así a la constitución de una identidad en la diferencia, o mejor dicho la producción misma de la diferencia. Cada imagen-simulacro resulta de este modo el eterno retorno de sí, pero como diferencia respecto a sí misma y a la exterioridad a la cual refiere. Por ello, la imagen es puro devenir -devenir diferencia-, pero sólo posible bajo la égida del abandono. Sólo tras el abandono, la imagen puede despojarse de la representación y devenir potencia productiva.

Ahora bien, ¿es aun así posible identificar la imagen-fantasma con el CSO? ¿Es la imagen acaso un cuerpo?

Si nos atenemos a la concepción de imagen como representación claramente el CSO no puede ser entendido como *imago*, tal como expresa Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*:

El cuerpo sin órganos es lo improductivo; [...]. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes.³¹⁷

Si entendiéramos la imagen como representación esta ataría al CSO a la identidad, a la formación de una subjetividad apropiante de las potencias del cuerpo. Por ello, el CSO no es apropiable como imagen de sí. En cambio, si comprendemos, como deberíamos, la imagen como simulacro, esta se desliga de la identidad confiriéndose un estatuto de alteridad, impidiendo la constitución de una subjetividad que unifique los procesos tanto corporales como mentales.

Empero, cuando hablamos de CSO hablamos en el fondo de un agenciamiento en el que distintas series confluyen para advenir espacio de intensidad, o mejor dicho materia en tránsito de intensidades, en el que el cuerpo se vacía o se llena revelándose contra el organismo. Es por ello que la mera imagen no basta para constituir un cuerpo sin órganos, sino que ella no es sino una de las series en juego. Aquí interactúan por tanto no sólo la *imago* fantasmática, que asegura el fin de la representación, sino también el cuerpo orgánico que es abandonado por estar lleno -amenazado- de muerte; la pantalla que liga la visión a la contemplación extática lanzando el cuerpo al catatonismo, y por último el sistema de conexiones digitales -internet- que traza una estructura novedosa por presentarse como el *summum* de este capitalismo espectacular del cual habló Debord.

El mundo ha devenido imagen, y así también los cuerpos. La muerte que les amenazaba constitutivamente, este CSO cuyo fin mismo es la mortandad, ha logrado una vida *post mortem* en el espacio bidimensional de este capitalismo-pantalla. Es la muerte misma la que nos ha lanzado a nuestra “fantasmaticidad” sin organismo, razón por la cual, como los soplos del *Baphomet*, despojados de redención, nos hemos abierto a la hibridación continua de nuestra identidad, asumiéndonos como diferencia misma.

³¹⁷ Deleuze, G., Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 17

4. CONCLUSIONES

La pandemia del Covid-19 nos ha mostrado en toda su crudeza la fragilidad de la vida humana. Esta fragilidad se materializa en el cuerpo como habitáculo de la muerte. Hemos querido escapar a la muerte evitando el riesgo del contagio, es decir, sustrayéndonos al cuerpo, al contacto con otros. La era técnica en sus avances nos ha creado el escenario perfecto para ese escape del cuerpo. Podemos ser en el mundo sin cuerpo, podemos ser en tanto imagen como nuevo paradigma del yo moderno. En el recorrido de este ensayo hemos visto cómo la técnica moderna ha ido creando las condiciones de posibilidad, el escenario, para un devenir imagen sin cuerpo, un devenir objeto que elude a la muerte refugiándose en la trinchera de las pantallas. El acontecimiento que es la pandemia del COVID-19 nos ha confirmado la mortalidad, la pobreza ontológica del ser humano, pero también ha demostrado que están las condiciones para una nueva subjetividad que puede evadirse del cuerpo y coquetear con una nueva idea de inmortalidad en un traspaso del espíritu a la imagen. Devenir imagen es devenir inmortal. La imagen borra las fronteras de tiempo y espacio. El acontecimiento de la pandemia nos ha dejado abierta la pregunta acerca del cuerpo, su mortalidad, y la inmortalidad que nos ofrecen los medios técnicos. En este recorrido hemos mostrado las bases que, desde el punto de vista de la racionalidad técnica, fundamentan el yo contemporáneo. Pero hemos querido mostrar también, ante ese panorama de cosificación que nos dejan autores como Heidegger, Anders y Sloterdijk, cómo la potencia de la imagen en cuanto acontecimiento de sentido puede interpretarse en el pensamiento de Deleuze. La imagen aparece así en su faz propiamente positiva, dada la exuberancia de potencia que implica un devenir acontecimiento.

De Deleuze a Heidegger, y en el medio un puente multicolor de pensadores, se yergue el vaivén ambiguo que va de la mera objetivación de la imagen a la elevación de la misma como ‘a-subjetividad’ que traspasa todo proceso identitario. Es por ello, que es posible pensar el acontecimiento pandémico tanto al interior (Heidegger) como al mismo tiempo fuera (Deleuze) de la metafísica, interpretado como el advenimiento de la *imago* en cuanto modalidad de lo humano. Esto suscita la reflexión de lo que parece ser un suceso de traspaso hacia una nueva era humana, una etapa en vías de transformar las categorías centrales de la metafísica hacia senderos aún no explorados y por tanto aún complejos para los conceptos filosóficos con los que hoy en día contamos. Nuevos tiempos requieren nuevas categorías. La pandemia parece así contener una densidad de pensamiento que busca aún ser comprendida para poder ser delimitada en su justa esencia. Estas interpretaciones sobre los efectos de la pandemia y sobre las nuevas formas de subjetividad desprendidas del devenir histórico, quedan como indicaciones a modo de pregunta siempre abierta.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., *Infancia e Historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2018.
- Anders, G., *La obsolescencia del hombre, Vol. I*. Valencia, Pre-textos, 2011.
- Aumont, J., *La imagen*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Baña, M., y Galliano, A., *La muerte es un lujo innecesario. Del cosmismo ruso al transhumanismo universal*, Prólogo a *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- Belting, H., *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Buenos Aires, Godot, 2019.
- Bogdánov, A., *Día de la Inmortalidad*, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- Böhme, H., *Fetichismo y cultura. Otra teoría de la modernidad*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2020.
- Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2018.
- Deleuze, G., Guattari, F., “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- , *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004
- Deleuze, G., *Lógica de Sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Feuerbach, L., “Prólogo a la segunda edición”, en *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995.
- Fiódorov, N., “El museo, su significado y su designio”, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- Freud, S., “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- Groys, B., *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- , *Cosmismo ruso: “Una biopolítica de la inmortalidad”*, introducción a *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groys, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- , *Devenir obra de arte*, Buenos Aires, Caja Negra, 2023.
- Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, 1994.
- , “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- , *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- Heine, H., “Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania”, en *Ensayos*, Madrid, Akal, 2016.
- Hocquenghem, G., y Schérer, R., *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Hölderlin, F., *Poesía completa*, Tomo II, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1979.

- Jameson, F., *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Klossowski, P., *El Baphomet*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- Lem, S., *Summa technologiae*, Buenos Aires, Godot, 2017.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Madrid, Planeta de Agostini, 1995.
- , *Tecnología, guerra y fascismo*, Buenos Aires, Godot, 2019.
- Marx, K., “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en “La Mercancía” en *El Capital*, Vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Muraviov, V., “Una matemática universal”, en *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*, Groy, B., (Comp.), Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- , *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Platón, *La República*, Madrid, Altaya, 1993.
- Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016.
- Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013.
- , *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011.
- Steyerl, H., *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.

CERCANÍA Y LEJANÍA DE LOS CUERPOS.
REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS EN TORNO A LA ESPACIALIDAD
DEL MUNDO DE LA VIDA DURANTE LA PANDEMIA

Lic. Mauro Nicolás Guerrero (UCA, CONICET)

1. INTRODUCCIÓN

“En este momento solo la distancia es expresión de cuidado” (A. Merkel) es una sentencia que marcó una de las etapas más críticas de la pandemia del COVID-19. La frase aboga por el sentido de una contradicción provisoria: actualmente para cuidar a alguien hay que mantenerse lejos, no hay que entrar en contacto con él. Esto va en contra de la gran mayoría de nuestras representaciones del cuidado. Ya sea en un sentido personal, de parte de los padres, los hermanos, o los amigos; o bien en un sentido institucional, ya sea el estado, una ONG, o una parroquia, el cuidado tiene que ver con la cercanía (espacio) y con el estar presente (tiempo). La idea misma del amor, que sustenta el cuidado, estuvo siempre relacionada -tanto en un nivel prefilosófico, como filosófico- con la cercanía íntima de los amantes, con la posesión del objeto amado; mientras que en un movimiento inverso los sentimientos del odio y el rechazo son los que nos llevan a poner distancia con el objeto de la intención. El amor es unidad y el mal es división, por tanto, alejamiento. El suceso de la pandemia nos fuerza a aplicar una nueva lógica de comportamiento donde la relación con aquellas personas que amamos no es una relación de cercanía, sino de distancia. Estamos lejos porque las amamos. Si la distancia es ahora expresión de cuidado, la cercanía es expresión de imprudencia y desatención. La cercanía pone en riesgo a nuestros seres queridos y ya no puede ser la expresión del amor.

Más allá de la mayor o menor fuerza de voluntad para atenerse a esta nueva lógica o de la capacidad para entenderla y proyectar un futuro que nos libere de esta provisoriedad, resulta particularmente interesante preguntarse cómo viven nuestros cuerpos la puesta en práctica de estas reglamentaciones. Con el apoyo en algunos textos puntuales de la tradición fenomenológica, en este trabajo buscaremos abrir marcos de comprensión para dos situaciones que se volvieron típicas en el contexto de la pandemia del COVID-19: En primer lugar, los encuentros interpersonales mediados por máscaras y “distanciamiento social”; y, en segundo lugar, la experiencia de los otros mediada predominantemente por artefactos tecnológicos. Los ejes vertebradores del análisis serán el tema del cuerpo y el contraste del par cercanía-lejanía.

Primeramente, vamos a presentar el enfoque de *Ser y tiempo* en torno a la espacialidad del Dasein y veremos hasta qué punto puede contribuir a la comprensión de las situaciones enunciadas. En segundo lugar, vamos a mostrar cómo algunos análisis de Husserl en torno al cuerpo propio nos abren el camino para compensar la deficiencia de la primera perspectiva. En tercer

lugar, consideraremos estas situaciones a la luz de algunos estudios fenomenológicos sobre el mundo familiar y extraño. Esto nos permitirá, en último término, hacer una consideración final sobre la pandemia como acontecimiento.

2. LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN

Nos situamos en primer lugar en los bien conocidos análisis de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger determina para el Dasein la estructura a priori del “estar en el mundo”. Esta expresión, si bien designa un fenómeno unitario, puede dividirse en tres momentos de los cuales nos interesa el tercero: la significación del “estar en”. Para explicar esto el autor elige una vía de contraste entre el modo de ser del *Dasein* y el modo de ser de las cosas que están ahí, privilegiando caracterizaciones negativas. De este modo, el *Dasein* no está en el mundo “como el agua está en el vaso o el traje en el armario”³¹⁸, es decir, como comúnmente se entiende “en el espacio”, ocupando un lugar particular. Tampoco puede decirse que “el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la «espacialidad» del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre «fundada» en la corporeidad física [*Körperlichkeit*]”.³¹⁹ El “estar en” se define como un estar familiarmente “en medio de” y por la facticidad del *Dasein* se concretiza de múltiples maneras que son enumeradas como acciones típicas de la vida cotidiana, por ejemplo: producir, cultivar, usar, abandonar, emprender, interrogar, etc.³²⁰ Lo que todas ellas tienen en común es el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*]. El estar vuelto hacia el mundo es esencialmente ocupación.

Más adelante, en los párrafos dedicados al espacio (22-24), Heidegger afirma que “*el Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía*”.³²¹ Lo a la mano en el trato de la ocupación tiene el carácter de la cercanía, lo mismo que la solicitud (*Fürsorge*) en el trato con los demás. Sin embargo, “cuando el *Dasein* pone algo cerca de sí en la ocupación, esto no significa que lo fije en un lugar del espacio a la menor distancia de algún punto de su cuerpo. ‘En la cercanía’ significa: en el ámbito de lo inmediatamente a la mano en la circunspección. El acercamiento no toma como punto de referencia la “cosa-yo”, dotada de un cuerpo (...)”.³²² Cercanía y lejanía alteran en este caso su sentido por el modo de ser del *Dasein* y los sentidos tradicionales del “estar lejos” y el “estar cerca” permanecen como una determinación categorial de las cosas que están ahí. Lo que realiza el *Dasein*, por su espacialidad arraigada en su estar en el mundo, es un movimiento de des-alejación (*Ent-fernung*), lo cual significa que su modo de ser suprime la lejanía y hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. Para ilustrar esto, Heidegger introduce el caso de la radio, con la cual el *Dasein* lleva a cabo una des-alejación del mundo y advierte que su sentido para aquel todavía no es posible de dimensionar (*noch nicht übersehbare*).³²³ Casi cien años más tarde, las personas pueden verse y escucharse por la mediación de diversos artefactos tec-

³¹⁸ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012, p. 75.

³¹⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 77.

³²⁰ Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 78.

³²¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 126.

³²² Heidegger, M., *op. cit.*, p. 128.

³²³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 105.

nológicos. No es necesario enumerar cada una de las formas en las que eliminamos la distancia, cada uno de los modos en que nos des-alejamos durante el período de aislamiento obligatorio y posteriormente en etapas más flexibilizadas. En resumen, porque su existencia es ek-stática, el *Dasein* no está “aquí”, sino que siempre está en dirección del “allí” de algo circunspectivamente a la mano.³²⁴ Por ello, “el hombre, como trascendencia que existe (...), es un *ser de la lejanía (Wesen der Ferne)*”.³²⁵

Esta argumentación nos permite entender cómo a pesar de las distancias podemos “estar cerca” de otros, por una videollamada, con un mensaje de texto, o tal vez incluso con el mero pensamiento. Sin embargo, el nuevo “aquí” que constituye la ocupación no hace que el yo deje de estar “aquí” donde está su cuerpo. Es cierto que, si uno está donde está dirigido su foco de atención, sea a través de un artefacto tecnológico o “*in situ*” es posible realizar una misma actividad, por ejemplo, ver y escuchar un concierto. La diferencia comienza a percibirse en el hartazgo que manifiesta nuestro cuerpo, luego de un tiempo de estar sentado frente a una pantalla, o de pie frente a un espectáculo al aire libre. Hay algo irreductible de la experiencia corporal que la mediación visual y auditiva no permite soslayar que estamos encerrados en nuestras casas, en la situación de aislamiento, o bien fuera, en alguna de las situaciones de la normalidad previa. La des-alejación encuentra su límite en lo corpóreo, porque yo no puedo alejarme del todo de mi cuerpo.

Fink observa que en el “mundo anterior” la vida estaba aún centrada en la cercanía y la información provenía del entorno cercano. Desde 1966-67 podía afirmar que ahora el hombre existe en la omnipresencia de la totalidad de noticias del globo terráqueo. Ya no hay zonas cercanas, ni lejanas en las cuales se divide el mundo, sino que la tecnología lo ha sobrecubierto todo y por ella podemos vivir esta omnipresencia de informaciones. Como consecuencia de ello, “el hombre moderno vive, hasta cierto punto, de manera esquizofrénica”.³²⁶ O bien, diremos nosotros, ha perdido el contacto con la realidad, en tanto su cuerpo está presente en un lugar, pero su subjetividad se evade del aquí por medio de artefactos tecnológicos que lo transportan a múltiples “allá”, como sucede con el uso de los *smartphones*.³²⁷ Este comportamiento sostenido conduce no solo al agotamiento mental, sino que da lugar a diversas patologías típicas de la época, como la ansiedad.

3. EL CUERPO EN HUSSERL

La posición de Husserl con respecto al cuerpo propio ofrece otras posibilidades para dar cuenta de estos fenómenos, en tanto no lo reduce como Heidegger a su dimensión material, sino que lo sitúa en una ambigüedad fundamental. El cuerpo no es para él solo en un régimen de exterioridad (*Körper*), una *res extensa*, o bien algo que simplemente está ahí (*Vorhandensein*); sino que también es portador de un carácter subjetivo (*Leib*). Vamos a detenernos en los momentos

³²⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 139-40. Cf. Osswald, A., “El hogar y lo extraño. Una aproximación a los estudios sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis” en Nufen: Universidade Federal do Pará (UFPA), vol. 10, n. 3, 2018, pp. 74-76.

³²⁵ Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 175.

³²⁶ Heidegger, M. y Fink, E., *Heráclito*, trad. Raúl Torres Martínez, México, FCE, 2017, p. 119.

³²⁷ Osswald, A., *op. cit.*, p. 77.

centrales de la argumentación de *Ideas II* (§§ 18, 35-42) con respecto de la corporalidad para explicar en qué sentido pueden ser un aporte para nuestro tema.

En principio, la ambivalencia que mencionamos se muestra claramente con el ejemplo de la mano derecha tocando la mano izquierda, “porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo (*Leib*)”.³²⁸ Claro que no solo respecto de sí mismo, sino que en toda experiencia de objetos cósmico-espaciales el cuerpo “concurre” (“*mit dabei ist*”) necesariamente como el “órgano” o el “medio” de toda percepción posible. En ello se destaca el papel de las sensaciones que, por un lado, forman la base de la aprehensión perceptiva de una cosa (que puede ser externa o bien, como se dijo, mi propio cuerpo [*Körper*] cuando lo toco), y por el otro, destacan aquellas de una especie diferente que participan como motivantes de las primeras y se denominan cinestésicas o de movimiento: “si el ojo se vuelve de tal modo, ENTONCES la ‘imagen’ se muda de tal modo”.³²⁹ Sin esta doble articulación la percepción no podría darse.

El reconocimiento de la peculiar naturaleza del cuerpo tiene consecuencias directas para nuestro enfoque. En primer lugar, en el encuentro con las cosas que aparecen el cuerpo es siempre centro de referencia, “el punto cero” de toda orientación en el aquí y ahora. Esto es así, aunque por su movimiento el sitio espacial que ocupe sea cambiante: “yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están ‘allí’ -con excepción de una única, precisamente mi cuerpo, que siempre está ‘aquí’”.³³⁰ Todos los objetos del mundo circundante llegan a ser perspectivísticamente a partir de su orientación relativa al cuerpo. A la derecha, a la izquierda, más lejos, más cerca, arriba o abajo siempre es respecto “de él”. El *Dasein* nunca está en este aquí.

En segundo lugar, destacamos las diferencias que se establecen entre el ámbito visual y el táctil, dejando como resultado la preminencia de este último. En contraste con las sensaciones táctiles, cuando el objeto se constituye solamente de modo visual, el ojo no aparece visualmente, ni recibe sensaciones localizadas. Husserl imagina el caso de un sujeto reducido a la capacidad ocular y determina que no podría tener un cuerpo en absoluto, ya que “el cuerpo solo puede constituirse como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares.”³³¹ Sobre esta base podríamos preguntarnos qué repercusiones tiene para niveles superiores de constitución -donde la cosa externa puede ser aprehendida como un otro- que el cuerpo se convierta en cuerpo a través del tacto. Naturalmente la pregunta motiva hacia un análisis sobre la intersubjetividad, hacia un enfoque ético e incluso político. No obstante, desde este nivel ya empieza a sugerirse que la experiencia de tocar al otro es imprescindible para llegar a ser yo, y también para llegar a ser nosotros.

La vista ha sido el sentido privilegiado por la filosofía a través de la historia, pero tanto ella como el oído son sentidos de la lejanía, uno respecto a un espacio luminoso y otro respecto de

³²⁸ Hua IV, 145. La sigla corresponde, con indicación de tomo y número de página, a Husserl, E., *Gesammelte Werke - Husserliana I-XLIII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2020; Trad: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri3n Quijano, México, UNAM, 2014, p. 185.

³²⁹ Hua IV, 58; Trad., p. 90

³³⁰ Hua IV, 159; Trad., pp. 198-99.

³³¹ Hua IV, 150-51; Trad., p. 190

un espacio sonoro.³³² Ambos suponen necesariamente una relación distante entre el que percibe y lo percibido, piénsese en el ejemplo de los lentes que utiliza Heidegger para argumentar que lo más cercano no es “en absoluto” lo que está a menor distancia.³³³ El tacto por el contrario no necesita de la mediación de la lejanía para realizar la transmisión, sino de una cercanía o vecindad inmediata. Esto significa que el tacto no necesita la estructura del entorno, más bien en su acto parece que el horizonte externo desaparece, o que el objeto se vuelve independiente del espacio. Todavía más decisivo es notar que en su esfera de posibilidades solo hay lugar para la ausencia total o la cercanía plena, que implica siempre un darse óptimo, o bien por su tridimensionalidad la plenitud de la experiencia.³³⁴ Aquí ya no puede hablarse de acercamientos o alejamientos como en el caso de lo visual, el tacto es un sentido de la cercanía, pero a su vez en su cercanía cerca y lejos parecen perder su sentido en tanto señalan matizaciones y la experiencia tactual se determina en una disyuntiva de “todo o nada”. De allí también que el tacto no pueda “mentir”, pero la vista sí.³³⁵ Aunque varíen las circunstancias objetivas las cosas al tacto se le dan inalteradas, no así a la vista. Pero ocurre que en los encuentros personales mediados por distancia durante la pandemia no solo los ojos quedaron a merced del engaño de las máscaras, que forzaron a suposiciones imaginativas la casi completamente vedada expresividad del rostro; sino que el tacto debió ser (casi)³³⁶absolutamente suprimido. Por todo lo dicho, la pérdida del tacto en el trato con los demás parecería ser más grave que la de cualquier otro sentido. En principio, se pierde el fundamento sensible más seguro para la orientación en el intercambio intersubjetivo. Los demás sentidos que trabajan de forma colaborativa deben compensar esa falta con un recuerdo o una expectación. La vista, que podría anticipar la textura de una cosa sin tocarla, no recibió el complemento correspondiente, y en el momento de acreditación de un ser querido se sustentó en el recuerdo de un abrazo o la promesa de un beso o una caricia, lo cual con el tiempo podría llevar a debilitar la identificación del ser querido, que precisamente se constituye como tal en esos actos.

Llegado a este punto podemos en tercer lugar recoger una última idea del planteo husserliano referido al significado del cuerpo para la constitución de objetividades superiores (§39), ya que también las sensaciones “como los sentimientos ‘sensibles’, las sensaciones de placer y dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar general del ‘*cuerpo destemplado*’ y similares (...) tienen localización dada en intuición inmediata y, fundada en ella, referencia al cuerpo”.³³⁷ Dichas sensaciones juegan un papel análogo al de las sensaciones primarias para la constitución de los objetos cósmico-espaciales: son la materia de los actos de valoración. A su vez, Husserl constata la presencia de otras sensaciones que en un mismo sentido forman el soporte material de la vida desiderativa y volitiva: “sensaciones de contracción y relajación de la energía, sensaciones de inhibición, parálisis y liberación interiores, etc.”³³⁸ Tenemos entonces

³³² Heidegger, M. y Fink, E., *Heráclito*, pp. 185-86.

³³³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, pp. 127-28.

³³⁴ Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015, p. 205.

³³⁵ Maurette, P., *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, 2º ed., CABA, Mardulce, 2022, p. 41.

³³⁶ Con la pequeña salvedad de los saludos de puño o con los codos, que han conservado cierto valor simbólico, aunque prácticamente sin base tactual.

³³⁷ Hua IV, 152; Trad., p. 192.

³³⁸ *Idem.*

a las sensaciones y su referencia al cuerpo como base para el análisis de la interrelación entre las esferas dóxica, afectiva y volitiva, lo cual también indica que en la experiencia se da una combinación concreta de todos los aspectos de la vida humana³³⁹ y que los ejemplos que damos pueden enfocarse desde distintas perspectivas. Siguiendo con el caso anterior, podríamos pensar que en los encuentros con distancia el cuerpo perdió significativamente en afección corpórea con la privación del tacto, pero no necesariamente es así. El reconocimiento visual del ser querido a través de la máscara como así también la de su voz pudo acelerar el corazón, causar “piel de gallina” o llevarnos hasta las lágrimas.³⁴⁰ Aquí es como si la vista nos hubiera tocado, siguiendo la metáfora de Husserl,³⁴¹ aunque el acceso tactual en realidad permaneció vedado. Evidentemente la decisión voluntaria de atenernos a la regla de la distancia supone como motivación el reconocimiento de un valor constituido y todo ello tiene basamento corpóreo de sensaciones, si consideramos también que mi cuerpo “es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas”.³⁴²

4. LA IRRUPCIÓN DE LO EXTRAÑO EN EL MUNDO FAMILIAR

Para esta tercera parte de nuestras reflexiones vamos a tomar como guía estudios fenomenológicos referidos a la estructura del mundo familiar u hogareño (*Heimwelt*) y su encuentro con el mundo extraño (*Fremdwelt*). Dentro de las gradaciones que admite el primero, el mundo más inmediato y próximo tiene al cuerpo propio como a su centro y a los primeros otros como las personas más cercanas. Esta primera esfera del mundo próximo es “la casa” que no se reduce a un edificio o lugar fijo, sino que apunta hacia una relación de familiaridad constituida en el tiempo con personas, cosas y lugares. De allí es posible trazar una distinción entre espacio habitado y espacio objetivo que nos es significativa. Mientras el primero reviste un carácter existencial-personal, el segundo es homogéneo, cuantificado y abstracto. En este último por su homogeneidad, los espacios son intercambiables, es decir, no hay un punto privilegiado (el cuerpo y su orientación) que ordene el espacio, y por su cuantificación, se permite proyectar el cálculo infinitamente sobre un espacio finito.³⁴³ Esta doble lectura del espacio responde a una disyunción clásica de actitudes que pueden ser asumidas, lo cual, como un tema recurrente en la obra de Husserl, puede expresarse como actitud personalista o naturalista -según la terminología de *Ideas II-*, o bien como actitud mundovital o científica -según la terminología de la *Crisis-*.³⁴⁴ Desde esta ambivalencia es posible entender la dificultad en la aplicación de reglamentaciones derivadas de una visión científica del mundo, que se percibieron como “antinaturales” y difícilmente se fueron habitualizando. Los fríos dos metros de distancia estipulados se calcularon “a ojo” en la vida cotidiana y se vivieron de manera concreta, pero se volvieron criterio para acce-

³³⁹ Cf. Walton, R., *op. cit.*, p. 218.

³⁴⁰ Para estos casos el autor rescata el concepto de sensación “háptica”. Cf. Maurette, P., *op. cit.*, p. 32.

³⁴¹ Hua IV, 147; Trad., p. 187.

³⁴² Hua IV, 151-52; Trad., p. 191.

³⁴³ Osswald, A., *op. cit.*, pp. 71-72.

³⁴⁴ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

der a los demás. Nos preguntamos hasta qué punto la ciencia durante la pandemia ha intentado arrojar un nuevo “manto de ideas” sobre el mundo de la vida.³⁴⁵

Afirmamos que mi cuerpo tiene su ubicación justamente allí *donde yo estoy en casa*, donde yo me muevo familiarmente. A partir de esto el entorno está formado en zonas de familiaridad inmediata (familia y amigos) y más allá en zonas de familiaridad mediata (conocidos), que se pierden hacia lo desconocido, tendencialmente hacia un mundo extraño. La cercanía es propia del entorno conocido, de lo familiar; y lo desconocido, que crece cuando la lejanía aumenta, se define negativamente porque no es lo cercano. Es “lo bueno por conocer”, si pensamos que toda lejanía busca convertirse en cercanía. Horizonte significa tanto límite como apertura, por eso debemos considerar que el propio del mundo familiar está al mismo tiempo abierto y cerrado.³⁴⁶ Aun así, aunque los límites se desdibujen, podríamos distinguir tres dimensiones: la casa, un entorno conocido y, más allá de ello, el entorno desconocido. En los momentos más restrictivos de la pandemia se produjo una incisión en el seno de la casa, un recorte que la redujo a quienes vivían bajo el mismo techo y desplazó a familiares y amigos hacia la otra dimensión lindante de menor familiaridad. Estos “otros”, anteriormente más cercanos, perdieron la posibilidad de “entrar a la casa” y se les igualó en el trato corporal a conocidos o incluso a como se trataría un nativo de un mundo extraño. En algún encuentro excepcional, no fue posible despedirlos con un abrazo u otro gesto corporal, sino solo con palabras desencarnadas que le sugerían que había sido desplazado de su “lugar”. Tampoco hubo ocasión para ganarse la confianza de un desconocido con un apretón de manos o una sonrisa. Si se tornó difícil “volver a la casa”, mucho más ingresar por primera vez.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿FUE LA PANDEMIA UN ACONTECIMIENTO?

Si pensamos que lo familiar se destaca como tal recién en el contraste con lo extraño,³⁴⁷ podemos entender que la irrupción de la pandemia no solo alteró el dinamismo de la normalidad, sino que llevó a poner sobre el tapete nuestro modo de vivir hasta el momento. La obviedad de lo familiar se suprimió en favor de su reconfiguración, pero también se volvió temático por su pérdida. Se dirá que el mundo familiar daba seguridad a nuestra vida,³⁴⁸ pero la pandemia nos sumió en la incertidumbre, que era el horizonte por el cual esperábamos las cosas desconocidas por el estilo de las conocidas.³⁴⁹ Ante semejante acontecimiento no supimos qué esperar. Sin embargo, el mundo familiar constituye siempre la base originaria a partir de la cual se asimila lo extraño y se llega a comprender lo diferente. Aunque en ciertas circunstancias un individuo o una comunidad se relacionen con él en la forma de un haberlo perdido, su carencia es un modo deficiente de tenerlo, lo que solo llega a comprender a partir de la estructura esencial de la posesión de un mundo familiar.³⁵⁰ A lo largo de este trabajo hemos visto cómo la pandemia

³⁴⁵ Hua VI, 52.

³⁴⁶ Held, K., *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012, p. 42.

³⁴⁷ Held, K., *op. cit.*, p. 40.

³⁴⁸ Held, K., *op. cit.*, p. 43.

³⁴⁹ Hua XV, 430 y ss.

³⁵⁰ Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 79.

nos forzó a vivir en una provisoriedad que nunca dejó de suponer el ritmo cotidiano. Las habitualidades grabadas en nuestros cuerpos no podían renunciar a su anhelo de recuperación, no solo por capricho, sino también porque no se había hecho la experiencia de la inutilidad total del sistema normal de apercepciones.³⁵¹ Visto ahora en retrospectiva, la pandemia quedó más cerca de ser catalogada como una anomalía³⁵² dentro de un sistema familiar que parece ya haberla reabsorbido. La ocasión generó incluso una profundización de posibilidades ya implícitas, como fue la consolidación del trabajo remoto, antes que romper con todo horizonte de comprensión anterior. Es verdad que, si el mundo extraño solo fuera explicitación del mundo familiar, nada podría sorprendernos,³⁵³ la novedad podría ser inesperada, pero nunca en cierto modo imprevisible. Pero el caos ha surgido desde dentro, no desde afuera, y a pesar de que la normalidad se ha reestabilizado, hemos quedado con esa sensación de haber “tocado” lo inhóspito (*Unheimlichkeit*). Después de la tormenta, da la impresión de que las cosas tuvieran menos sentido que antes, bien fuera por la fragilidad revelada de nuestro orden presuntuoso, o tal vez simplemente por saber (hasta que volvamos a olvidarlo) que “lo ominoso acecha al mundo familiar desde dentro, lo amenaza desde los límites mismos del hogar”.³⁵⁴ No nos es lícito sobredimensionar la pandemia por la indeterminabilidad última del futuro, aunque tampoco podemos reducirla a sus consecuencias visibles hasta ahora.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Gander, H.-H. (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012.
- Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. y Fink, E., *Heráclito*, trad. Raúl Torres Martínez, México, FCE, 2017.
- Held, K., *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana* IV, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Quijano, México, UNAM, 2014.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana* XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff,

³⁵¹ Si el cambio se produce por las respuestas que se den a la epidemia y no por la epidemia misma no podemos esperar mucho más que respuestas conservadoras. Cf. Ut Supra. Esperón, Echegaray, et alia, Acontecimiento y Pandemia. Elementos filosóficos para pensar la pandemia del Covid-19 y reflexionar sobre sus consecuencias.

³⁵² Held, K., *op. cit.*, p. 41-43.

³⁵³ Held, K., *op. cit.*, p. 45.

³⁵⁴ Osswald, A., *op. cit.*, p. 80.

1976; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

Maurette, P., *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, 2° ed., CABA, Mardulce, 2022.

Osswald, A., “El hogar y lo extraño. Una aproximación a los estudios sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis” en *Nufen: Universidade Federal do Pará (UFPA)*, vol. 10, n. 3, 2018, pp. 64-87.

Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.

1. INTRODUCCIÓN

La temática planteada se inscribe en un cruce entre filosofía y psicoanálisis. La pregunta por el Acontecimiento no puede prescindir de la pregunta por el sujeto en su devenir histórico ni de la situación en la que se halla.

Desde hace ya algunos años en ciertos ámbitos de la filosofía, del psicoanálisis y de las ciencias sociales se ha insistido en una noción recurrente: “la construcción de la subjetividad”, noción que supone que el sujeto humano no es algo cerrado ni acabado, sino que está en constante construcción y cambio. Hay tesis que ponen el acento en una estructura del sujeto con cierta independencia de una subjetivación histórica, y otras que hacen depender al sujeto del puro determinismo histórico. En ese punto, resulta relevante preguntar por el sentido del concepto de Acontecimiento. En efecto ¿Qué lugar ocupa el problema del Acontecimiento al momento de reflexionar sobre el sujeto y los procesos de subjetivación? Para ubicar esta temática se harán referencias breves a Martín Heidegger y a Slavoj Žižek. Por otro lado, en relación a pensar la pandemia del COVID19 como un suceso particularmente extraordinario, resulta propicio introducir otros dos conceptos que, en líneas generales, no fueron tomados por dichos autores y que resultarían de importancia en tanto mediadores para la problemática abierta entre sujeto y subjetivación. Tales conceptos provienen del Psicoanálisis y son: Sublimación y Extimidad. Este último con referencia exclusiva a Lacan.

2. ACONTECIMIENTO

2. 1. Desde Heidegger

No es el objetivo de esta instancia hacer un análisis exhaustivo del concepto de Acontecimiento (*der Ereignis*) en Heidegger, lo cual significaría resumir casi todo el segundo inicio de su filosofía; antes bien, el propósito es ubicar brevemente el núcleo y sentido de dicho concepto, a los efectos de poder confrontarlo con algunas instancias posteriores, por ejemplo, con Žižek y con el Psicoanálisis.

En el texto titulado “Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento”³⁵⁵ escrito entre 1936-38, Heidegger produce continuidades y rupturas respecto de *Ser y Tiempo*.

³⁵⁵ En la traducción de Dina Picotti la palabra *Ereignis* se traduce por Evento.

Heidegger razona de esta manera. Si hubo un primer comienzo de la filosofía, cuya mirada estuvo puesta en el asombro y en el tratamiento metafísico que se ocupó del ente, pero paradójicamente no penetró en su verdad íntima, es decir, en la esencia del ser, resulta necesario intentar otro comienzo que, asumiendo el abandono, proporcione un nuevo decir que no vuelva a cerrar el camino y que no explique ni enseñe, sino que sea un “por decir” o sea, un lenguaje que volviendo sobre la experiencia de haberse rehusado a lo abierto del ser y a la irreductibilidad de la identificación con un ente particular, despliegue el camino.³⁵⁶ Ese “por decir” adquiere un doble valor tanto en el hecho de que el pensar y el lenguaje, desde este nuevo o segundo inicio, siempre es un esenciarse del ser, como en la comprensión del requisito de sostener el enigma del ser que nunca puede terminar de ser dicho, siempre es un “por decir”, y más precisamente un “por-venir” un advenimiento en el tiempo, esa es su esencia abierta.

Ahora bien, allí ya nos encontramos con el Acontecimiento más profundo, el del esenciarse del ser y el de producirse en la temporalidad, razón por la cual se podrían abrir muchas otras preguntas en orden a lo que nos ocupa. ¿Cómo se produce ese esenciarse del ser? ¿Quién lo lleva a cabo? ¿Es un proceso natural o construido culturalmente? ¿Qué lugar tiene el pensar filosófico? ¿El Acontecimiento por el cual se realiza la verdad del ser tiene que ver con el ser humano o se esencializa más allá de lo humano? Interrogantes que tienen cierta continuidad con los planteos hegelianos, o sea, ¿Cómo progresa la Idea en función de lo que haga el ser humano? En consecuencia, ¿Cómo vincular ese esenciarse del ser con los sucesos que ocurren en el cruce entre la naturaleza y la cultura? ¿Cómo articular ese esenciarse con el tema convocante de la pandemia del COVID 19?

Obviamente no se podrían resolver todos estos interrogantes aquí, por lo tanto, sólo cabe hacer una síntesis mediante algunos indicadores que el autor va proponiendo. Por ejemplo, se habla de un “pensar transitivo” entre un primer pensar y un nuevo o segundo inicio del pensar³⁵⁷, y, por lo tanto, se introduce la historia, es decir, la verdad del ser como meditación histórica.³⁵⁸ Allí la historia no es un objeto inerte sino lo que despierta y efectúa el preguntar que en su núcleo se refiere, a la verdad del ser, se pregunta por el sentido del ser y su despliegue esencial. Entonces, ya se orienta parte de las respuestas a los interrogantes planteados más arriba, porque, si bien la verdad del ser se despliega desde sí misma y el pensar depende en última instancia del ser, quien experimenta la restitución de lo abierto vive un Acontecimiento de (a) apropiación.³⁵⁹ Sin embargo, no resulta sencillo congeniar el hecho de que el ser se despliega en su esencialidad desde sí, y al mismo tiempo alguien experimenta la vivencia del Acontecimiento de (a) apropiación. ¿Quién realiza esa experiencia? O mejor dicho ¿En dónde se realiza esa vivencia? Según Heidegger en el ser mismo o más precisamente en el “ahí del ser”, todavía como lugar vacío a

³⁵⁶ Heidegger, M (2006) Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento, trad. Picotti. Biblos: Buenos Aires, p.5.

³⁵⁷ Heidegger también denomina a ese segundo inicio como “el último dios”

³⁵⁸ *Ibidem* Heidegger, pág. 23

³⁵⁹ La traducción de Picotti opta por “acaecimiento – apropiador”, mientras que la traducción de Breno Onetto Muñoz utiliza “acontecimiento de apropiación”. En este trabajo se eligió una grafía intermedia “Acontecimiento de (a) apropiación”, con la “a” entre paréntesis debido a que toma de una traducción el sentido de propiedad o de lo propio del ser, y además, respecto de quién lleva a cabo la experiencia de la verdad del ser, como algo propio o perteneciente a él, aunque también podría pensarse, desde la otra traducción, como apropiación, no en el sentido de posesión, dado que en ese caso se trataría más bien de una in-apropiación, sino de una asunción de ese desarrollo esencial del ser.

“apropiar”. ¿Quién puede transitar hacia ese lugar? El *Dasein*, que no denomina estrictamente “lo humano”, sino aquello que ocurre en el devenir del hombre, el cual es llamado o convocado a concurrir al esenciarse del ser, respondiendo en tanto ser hablado. Pero al no quedar claro si se trata de una experiencia de un singular (un ser humano) o más de uno o una experiencia de todos, es lógico interpretar que, al desplegarse desde sí misma la esencia del ser, desde su autonomía irreductible, pide disposición al Acontecimiento, cuestión que no necesariamente indica identidad de experiencias colectivas espacio – temporales.

Por lo dicho, hay muchas distinciones importantes que deberían trasuntarse de alguna manera en las difíciles traducciones. Picotti no traduce “ser ahí”, pone directamente *Dasein*, en cambio Onetto Muñoz sí traduce por “ser ahí”. Sin embargo, creo que primero, hay que intentar dilucidar que hay un “ahí del ser”, sin apropiación alguna, o vacío en tanto autonomía, y por eso puede convenir la inversión de las palabras con acento primero en el “ahí” sin determinación. Luego, el esenciarse del ser asumirá el nuevo inicio y lenguaje, que sí será transitado por el *Dasein*³⁶⁰, como aquel que, al ser convocado, se dirige al “ahí del ser”, o sea, a su vacío o posibilidad incondicionada. Eso es lo que lo hace ser verdadero Acontecimiento, la no repetición de aquellas formas causales o explicativas del primer inicio de la Filosofía posesiva o reducida al ente, cualquiera sea este o el llenado producido.

En ese sentido, para Heidegger el Acontecimiento constituye el despliegue esencial del ser porque es el paso o salto a la pregunta fundamental que es la pregunta por el sentido del ser, y no puede hacerse si no hay un salto abismal que precisamente coincide con la fundación del *Dasein*. De esta manera, un hecho de la naturaleza o un fenómeno social, por más curioso o novedoso que sea, no necesariamente puede designar un Acontecimiento de (a) apropiación, para ello será necesario la otra irrupción que el *Dasein* atraviesa, es decir, la transposición hacia la interrogación principal que siempre provoca, no el temor de la circunstancia natural o social, sino la conmoción ante lo abierto que solicita recato y silenciamiento en tanto se está ante lo que no puede terminar de ser dicho o lo indecible. No es estrictamente la dificultad o la paradoja de lo incausado, es la apertura hacia otra vía de la historia³⁶¹. Saber si la pandemia del COVID 19 indica algo de una apertura hacia otra vía de la historia aún es un tanto prematuro, sin embargo, se han operado cambios significativos en la subjetividad.

Por último, cabe aclarar que para Heidegger el ser no es algo anterior, razón por la cual, en el Acontecimiento el ser y el ente se dan en una simultaneidad espacio – temporal.

El acontecimiento como una irrupción que no admite explicación causal en el marco de una racionalidad esperable, es en cierto sentido la dirección en la que se posiciona Zizek, aunque despojado del enigma del ser heideggeriano. Por eso, el esloveno propone abordar el problema del Acontecimiento, pero asumiendo una pluralidad de sentidos.

³⁶⁰ Heidegger no suele usar en estos desarrollos la palabra “humano”, justamente porque él se opone a toda la concepción humanista que ubicaba al ser humano como centro y confluencia de todo el sentido metafísico. A veces utiliza “hombre”, pero, referido al tema en cuestión, tampoco podría ser entendido el *Dasein* como identificado con el hombre sin más, antes bien es aquel que realiza el tránsito y la experiencia acontecimental del ser, el que puede hablar en tanto es hablado por el ser.

³⁶¹ *Ibidem* Heidegger, pág. 28

2. 2. Desde Zizek

Al comienzo del texto titulado “Acontecimiento” de 2014, Zizek nombra una variedad de hechos que podrían ser denominados como Acontecimientos, por ejemplo, una sinfonía, un tsunami, un golpe de estado, hechos íntimos, hechos públicos, etc. Pero inmediatamente aclara, que, sea cual fuere el hecho en cuestión, sólo al creer en un evento como extraordinario o milagroso se produce la experiencia del Acontecimiento. Es decir, sostiene que sólo al creer se tienen recién motivos para creer, situación que también aplica para el amor, o sea, no hay “motivos” previos para el amor, el amor es primero y a partir del amar surgen los motivos, lo acontecimental y las atracciones hacia lo amado. “...porque ya se ama es que atraen sus labios”³⁶². De este modo, no pone todo el acento en el hecho en sí, aunque se trate de algo extraordinario, sino que hay un elemento diferencial surgido de la relación que un sujeto establece primero con él.

Ahora bien, comenta el autor que el Acontecimiento en líneas generales es un efecto que parece exceder sus causas. “El espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas”³⁶³, con lo cual deja planteado, en cierto modo, el problema tradicional en Filosofía sobre la causalidad, es decir, cómo justificar un Acontecimiento cuando no se tienen muy en claro las causas del mismo, ¿ocurre porque sí? ¿Hay un corte causal y repentinamente ocurre? Situación que podría remitirse hasta el mismísimo origen del universo y el tiempo. Se trate o no de una creación, el mundo, el tiempo, la materia, los seres, etc. ¿Ocurrieron de repente? ¿Desde qué temporalidad previa? ¿Hubo un corte o ruptura desde esa anterioridad o todo forma parte de una eternidad?³⁶⁴ Es evidente que tanto para la ciencia como para la Filosofía el hueco persiste y se va actualizando a través de distintos sucesos. Sin embargo, como se dijo antes, el foco está en cómo nos vinculamos con esos fenómenos que se presentan como disruptivos respecto de una cadena lógico-causal.

Zizek propone hacer un recorrido a modo de viaje con paradas y estaciones para ir viendo, en base a ciertos hechos históricos, cómo la concepción de un Acontecimiento se pudo ir conformando de acuerdo a las representaciones que se produjeron, a las transformaciones de la realidad, y a las definiciones que se dieron en cada momento.

En tal sentido, antes de abocarse a tres acontecimientos ligados especialmente al psicoanálisis, a los cuales les daremos aquí atención, ubica tres paradas previas y una cuarta que consta a su vez de tres Acontecimientos de la Filosofía. Las primeras tres paradas se pueden titular de la siguiente manera: 1- La desintegración del marco a través del cual la realidad se nos presenta 2- La caída religiosa 3- La ruptura de la simetría.

Con respecto a la cuarta parada Zizek dice que hubo tres filósofos del Acontecimiento que marcaron rupturas históricas: Platón, Descartes y Hegel.

La primera parada refiere a la distancia que se produce cuando la realidad establecida es conmovida. Dicha distancia puede ser inclusive entendida como una instancia propicia para la

³⁶² Zizek, S. (2014) Acontecimiento. Sexto piso: México, p. 16.

³⁶³ *Ibidem* Zizek, p. 17

³⁶⁴ Por ejemplo, en “Las edades del mundo” de Schelling, en Dios se da una división entre un antes y un después de la creación. En la misma divinidad, hay un antagonismo entre una voluntad que es pura potencia y una voluntad que desea crear, y es en ese desdoblamiento cuando aparece lo otro de sí, la creación, y donde el tiempo se origina en la eternidad. Schelling, F. (2002) *Las edades del mundo*. Akal: Madrid, p. 23.

creación de una realidad paralela o alternativa. Aun la filosofía podría pensarse como el ejercicio de la producción de esa distancia que abre, mediatiza o construye nuevas perspectivas que de otro modo no se podrían ver. En ese sentido, cuando algo modifica o irrumpe en nuestra habitual interacción con la realidad, no es simplemente que se produjo en el mundo, sino que ocurrió “un cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él”³⁶⁵, y ese es el verdadero fenómeno del Acontecimiento, lo cual muchas veces nos deja sin protección, razón por la cual el recurso a la distancia o a una realidad alternativa, oficia de defensa, al igual que la ficción y las fantasías. De hecho, gran parte del sostén del sujeto, frente a las pérdidas o experiencia de fin de mundo, se produce a partir de un marco fantasmático, en tanto mediador entre la realidad y el deseo del sujeto.

La segunda parada Zizek la ubica en el Acontecimiento de la culpa y la caída, el cual tiene diferentes recorridos, pero el autor lo dirige hacia la gesta religiosa del cristianismo. En efecto, ¿qué es lo verdaderamente acontecimental? Lo divino devenido humano, el lenguaje divino experimentando la caída en lo humano. Para Kierkegaard el cristianismo es la primera religión del Acontecimiento, comenta el esloveno, precisamente porque gracias a la encarnación y la caída se puede acceder a lo absoluto. Es el evento por el cual la eternidad se adentra en el tiempo. Sin embargo, según el autor no hay que interpretar que la caída significa que Dios goza con esa situación y que goza para ser reconocido por su rescate. Eso sería quitarle todo el sentido profundo del encuentro del ser humano con el bien y el mal, que justamente es el núcleo de la problemática del pecado y la culpa. Es decir, el acontecimiento como la caída misma significa una experiencia de pérdida de la unidad y de una armonía que en realidad nunca existieron, pero que siempre se presentaron como ilusiones. Había que atravesar la ilusión de “ser como Dios” para luego, en la caída, experimentar que no se es.

La tercera parada el autor la refiere, justamente, a la salida de la realidad ilusoria y la entrada al vacío, que paradójicamente inaugura una época de nuevas ficciones que en nada tapan el vacío, antes bien lo ponen de manifiesto. Por ejemplo, todo el fenómeno de los cambios en los modos de reproducción de la vida humana, la clonación, el control cerebral, cerebros enchufados a máquinas, donde la persona humana está identificada a su cerebro, etc. no hacen más que acrecentar la vivencia de vacío, debido a que el centro de gravitación está en las conexiones neuronales, donde inclusive las sensaciones de felicidad pueden ser causadas sin necesidad de un otro o del intercambio sexual y donde las luchas ideológicas son también procesos neuronales sin un yo y sin siquiera con argumentos. Según el autor, dicho Acontecimiento sucede emparentado con el querer parar de sufrir, hecho que a su vez lo liga a la eliminación del deseo del budismo y a la pretensión de alcanzar un estado de nirvana sin dolor.

La cuarta parada es la de los tres Acontecimientos filosóficos, sintetizados en las figuras de Platón, Descartes y Hegel, cuyos pensamientos, señala Zizek, introdujeron rupturas a modo de traumas. En el caso de Platón, la realidad auténtica es el orden inmutable de las ideas y los Acontecimientos pertenecen al mundo inestable de lo material, que en realidad no afectan ni modifican a las ideas. Todo el mundo, en tanto sombra y copia participa y está sostenido por lo verdaderamente fundamental que son las ideas. Esta concepción marcó todo el pensar de

³⁶⁵ *Ibidem* Zizek, p. 23.

occidente, no sólo desde esa perspectiva ontológica, sino también respecto de hechos sociales y políticos. Cualquier lucha de reivindicaciones sociales tiene como apoyatura ideas eternas, por ejemplo, las ideas de libertad y justicia, que son inmutables y no se pueden matar. Sin embargo, sostiene el autor que Platón se equivocó al plantear un orden real separado, porque no aceptó el acontecimiento de las ideas apareciendo temporalmente en este mundo, en la superficie de las cosas.³⁶⁶

En el caso de Descartes, el Acontecimiento se centra, no en las ideas eternas, sino en el sujeto pensante. Las ideas fundamentalmente están en la razón y desde allí deberán explicar el mundo. El “yo pienso” (*Cogito*) no es la forma sustancial de un cuerpo, es el proceso puro de pensamiento donde todo el mundo desaparece. Ese sujeto se autoimpone como pensamiento independientemente del afuera, inclusive hasta del cuerpo (propio). Ese es el Acontecimiento fuerte, porque implica un retiro de la realidad, el yo pensante se autofunda sólo. Es como un pasaje de la animalidad al nacimiento de la subjetividad, lo cual genera un estado de cierta locura según Zizek, por ser un hecho de transformación traumática en relación consigo mismo y con un afuera que le resulta extraño.

El último filósofo del Acontecimiento es Hegel, para Zizek, (curiosamente no nombra a Heidegger ni a ningún otro). Si en Descartes el yo acontecimental era el que provocaba la conmoción, con Hegel la cosa se exagera porque lo verdaderamente extraño ahora es el conocimiento de lo absoluto, que dicho en otros términos es la tentativa de búsqueda de la totalidad del significado. Según Zizek, para Hegel, este reino de la razón en realidad es una autosuperación de la locura, aun asumiendo su desventura a lo largo del desarrollo histórico, porque tiene que atravesar las contradicciones a fin de producir superación (*aufhebung*). Por eso Zizek titula este apartado con una frase de Lacan del Seminario 1 “*La vérité surgit de la méprise*” que es una frase de Lacan del Seminario 1,³⁶⁷ o sea la verdad surge de la equivocación o del error. En el devenir dialéctico de la historia la Idea se va realizando, pero para ello tiene que ir pasando por momentos de negaciones en tanto tropiezos por las contradicciones en sí misma y por los malosentendidos. Si cada cosa es resultado de un proceso, de alguna manera todo el proceso se vuelve acontecimental³⁶⁸.

2. 3. Los tres acontecimientos del psicoanálisis

Finalmente, en el capítulo cinco del texto que se titula “Los tres acontecimientos del psicoanálisis”, el autor piensa el problema del Acontecimiento vinculado a los tres registros lacanianos: Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Para abordarlos se vale de tres figuras extraídas de la obra “Sueño de una noche de verano” de Shakespeare: el lunático, el amante y el poeta, con la particularidad de que en las tres se constata siempre la presencia de un hueco entre la realidad corriente y una dimensión etérea trascendente. El lunático confunde un objeto de la realidad con un objeto de la imaginación (lo imaginario), el amante conserva la realidad del objeto amado,

³⁶⁶ *Ibidem* Zizek, p. 82.

³⁶⁷ Lacan, J. (1995) El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud, Paidós: Buenos Aires, p. 379.

³⁶⁸ *Ibidem* Zizek, p. 103.

pero identifica la figura amada con la cosa absoluta (lo simbólico), y el poeta hace surgir todo fenómeno contra el fondo del vacío de lo real (lo Real).

Desde estas figuras, Žižek busca una clasificación de acontecimientos articulados con la tríada lacaniana. Lo imaginario como la experiencia vivida del yo, lo simbólico como el “gran Otro” del lenguaje, en tanto estructura, y lo Real como lo imposible de simbolizar y que sólo se discierne por sus huellas.

A partir de este desarrollo el autor formula la compleja pregunta: ¿Qué es un acontecimiento imaginario, un acontecimiento real y un acontecimiento simbólico?

En principio responde que estos tres registros son dimensiones en las que habita el ser humano, y agrega que la dimensión imaginaria es la experiencia directa vivida de la realidad, los sueños, las apariencias, la dimensión simbólica es el estar tomado por el gran “Otro” del lenguaje, con sus normas que determinan lo que vemos, y lo Real es lo imposible, lo no simbolizado. Este último es el más decisivo porque lo Real es el encuentro con lo traumático que desestabiliza nuestro universo de significados,³⁶⁹ también es “la cosa” (*das Ding*) freudiana, núcleo del trauma al que nunca se llega y sólo se lo puede bordear. Además, el autor lo asocia al Dios judío, al cual no se lo puede ver ni hacer imagen de él. Pero en este punto, Žižek dice algo interesante, porque lo Real no es que produce temor simplemente porque queda por fuera de lo simbolizado, y es desconocido, sino que el trauma se produce por el encuentro con él, y por eso lo equipara al Dios de Israel. Es decir, el problema era si Dios se acercaba, porque su presencia mata. De allí que en la tradición talmúdica se hablara de la distancia de Dios y hasta del abandono de Dios. En definitiva, que los acontecimientos de la vida ocurran no es comparable con el Acontecimiento de la presencia Real de lo divino, este último es mortífero y es preferible quedar librado al abandono o arreglárselas solo.

Respecto de la pandemia, se retomarán algunos de estos temas en las conclusiones, pero si tuviéramos que adelantar con cuáles de estos acontecimientos resulta más propicio pensar la pandemia, se diría que, si bien en principio no se pueden separar los tres registros, el encuentro con lo Real es el más adecuado. El acercamiento de la muerte como fenómeno masivo, la fragilidad de los cuerpos, la indefensión ante un poder invisible y la imposición del aislamiento con ausencias de los otros y faltas de contacto, todo conforma un evento similar a la presencia de ese poder divino mortífero ante el cual solo cabe el temor, la súplica o abandono.

3. SUBLIMACIÓN Y EXTIMIDAD

Hasta aquí se ha expuesto sucintamente algunas de las perspectivas aportadas por Heidegger y Žižek respecto del problema del Acontecimiento. Sin embargo, de lo anterior no resulta suficientemente esclarecedor lo referente a los procesos subjetivos y de subjetivación. ¿Cómo un sujeto o una comunidad soporta las experiencias traumáticas? ¿Qué consecuencias subjetivas se producen? ¿Ello es sólo una pregunta que atañe a la psicología o al psicoanálisis, o también es parte esencial de la pregunta por el sujeto de la Filosofía o del *Dasein*? La historia no determina totalmente al sujeto, siempre hay algo en el sujeto que se sustrae a ser simbolizado. Por

³⁶⁹ *Ibidem* Žižek, p. 109.

eso, considero que es pertinente introducir dos conceptos provenientes del psicoanálisis a los efectos de poder discernir aspectos singulares y dimensiones colectivas de subjetivación, ellos son: Sublimación y Extimidad. El psicoanálisis siempre remarcó la importancia de la singularidad de cada sujeto, a lo que tendríamos que agregar por supuesto la relevancia de experiencias colectivas. En ese sentido, lo que produce tal diferencia es la disposición a la sublimación y la experiencia de la extimidad.

3. 1. Sublimación

Habiendo trabajado el tránsito hacia el segundo comienzo del pensar filosófico en Heidegger, el esenciarse del ser y el encuentro con la dimensión de lo abierto, y habiendo analizado el Acontecimiento de lo Real que Žizek presenta a partir de Lacan, se puede pensar en una cierta similitud en cuanto a lo traumático frente a lo Real en uno y el temor a permanecer en lo abierto en otro. Si este tópico lo articulamos con el psicoanálisis desde los comienzos freudianos, no tardaremos en comprender que el sujeto ante esos episodios traumáticos de desintegración, de oscuridad, vacío o de fin de mundo, lo que hace desde la más temprana infancia pulsional es producir algún tipo de defensa, lo más primitivo es expulsar o proyectar lo que siente como displacer e identificarse con lo placentero, situación que va conformando su yo.

Por lo tanto, resulta pertinente hacer una pregunta, que no es sólo psicológica, sino que se articula con lo filosófico, acerca de qué hace el sujeto para soportar todo este derrotero frente al vacío, lo abierto y lo traumático. ¿Todos los sujetos hacen lo mismo? ¿Todas las culturas producen los mismos efectos? ¿Podemos permitirnos llegar a un punto tal de abstracción conceptual que elimine las singularidades subjetivas (de sujetos o grupos)?

Un sujeto puede reprimir todas esas representaciones penosas quitándoles el afecto que tienen adosado, desplazándolo a otras representaciones, al cuerpo o a otros objetos, situaciones que producen síntomas, malestares, fobias y enfermedades. También puede transformar sus impulsos o pulsiones en lo contrario, por ejemplo, que una pulsión agresiva frente a un objeto se convierta en algo tierno y en esa ternura descargar igualmente su agresión, o el sujeto puede dirigir contra sí mismo su agresión y su impotencia por no poder desplegarla en otro, pudiéndose generar de esa manera depresiones, melancolías, enfermedades psicosomáticas, etc. También puede delirar o angustiarse a los demás. Finalmente, puede encontrar como posibilidad el mecanismo de la sublimación. Concepto difícil en Freud y en Lacan, pero que nos pone en la pista del objetivo planteado aquí, es decir, pensar cómo influye en la subjetividad de cada uno y en ciertas conformaciones colectivas el encuentro con lo traumático en caso de que se dé la posibilidad sublimatoria o que no se dé. ¿Qué diferencia se puede establecer?

Freud a pesar de haber escrito un texto especialmente sobre la Sublimación en 1915 que se encuentra perdido, o, según otra versión, que él mismo destruyó, despliega el concepto de forma insistente, aunque fragmentada, en varios momentos de su obra. Por ejemplo, en “Psicología de las masas y análisis del yo”, “El yo y el ello” y “El malestar en la cultura”, entre otras. Otro antecedente sobre concepto de sublimación se encuentra en J. Lacan, quien, fundamentalmente lo trabaja en el seminario 7: “La ética del psicoanálisis”, y en el seminario 16: “De un Otro al otro”

La Sublimación es uno de los destinos de pulsión en Freud que se comprende a partir de un desvío de meta pulsional. No evita el encuentro con lo Real y traumático, o sea, no es represión, por el contrario, su particularidad consiste en que, al tiempo que asume y enfrenta lo traumático, debe tramitar satisfactoriamente sus pulsiones. ¿Cómo ocurre eso sin caer en represión, ni en destinos pulsionales destructivos para el sujeto?

Freud dirá en algunos pasajes que, hay en la sublimación una posibilidad de desexualización³⁷⁰, es decir, de retiro de libido y, en consecuencia, de una apertura a la posibilidad de liberar agresión, aunque con la condición de que haya metas socialmente valoradas, o sea, bajo esa condición, el propósito pulsional de alguna manera se cumple, pero debe transmutarse. Es un desafío muy particular.

En la sublimación se da una batalla sinigual, porque, por un lado, guarda una relación estrecha con la pulsión de muerte, precisamente porque es un mecanismo complejo donde se libera energía a condición de desviar la meta sexual, pero entonces lo que ocurre es una deslibidinización (por el desvío pulsional) y, como explicitó Freud en “Más allá del principio de placer” en 1920, a raíz de ello se manifiestan otras tendencias no libidinales que van más allá de la búsqueda de placer. ¿Qué buscan entonces esas otras fuerzas no “libidinosas” que Freud detecta en la clínica por ejemplo a raíz de las compulsiones de repetición? Pretenden quitar toda la tensión y dar un alivio completo que en definitiva coincidirá con la muerte. Tal fenómeno se asemeja de alguna manera lo que había introducido Zizek cuando se refirió al budismo y al estado de nirvana, o sea, lo que ocurre es una tendencia hacia una tensión cero. Sin embargo, en la sublimación, si bien se da eso, también está la posibilidad de hacer algo con eso. En otros términos, la pulsión de muerte, en tanto tendencia al alivio y a la descarga total o a cero, es constitutiva de todo sujeto independientemente de la posibilidad sublimatoria. Lo que hace la sublimación es asumir el encuentro con el vacío y la muerte y transmutarlo en algo vital, de manera que, en el desvío, se genere la disposición a la apertura de formas creadoras, como el juego, el arte, el pensamiento, el humor, etc. Es decir, la sublimación abre caminos creativos en la conformación de relaciones sociales sin negar el encuentro con lo traumático, antes bien le antepone creación reponiendo libido desde otras vías alternativas.

El problema es, según comenta Freud en el caso Schreber, que hay sujetos en los cuales ‘las sublimaciones se han arruinado’, el mismo Schreber es un ejemplo. Hoy se podría decir que, si no se establece una nueva relación con lo traumático y si no se produce una cierta distancia con lo mortífero, que, en términos de Zizek se trasuntaba en la presencia misma de Dios, no hay posibilidad de sublimar. Por lo tanto, todo se vuelve Real, literal y descarnado o cruel.

Además, no sólo podría haber casos con imposibilidad de sublimación, sino que, aun, pudiendo sublimar, no la llevan a cabo, no la ponen en juego, lo cual no sería tanto una imposibilidad total sino una inhibición de hecho para sublimar.

Respecto de esto último, cabe entonces distinguir distintos procesos subjetivos y de subjetivación colectiva, porque, al momento de enfrentar lo traumático y la falta, como ocurrió con la pandemia, no ocurre lo mismo en todos los sujetos, grupos o culturas. Hay procesos subjetivos singulares y hay subjetivaciones colectivas que, o bien pueden ayudar a superar las instancias

³⁷⁰ Freud, S. (1996a) El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras completas: Sigmund Freud, (Vol. 19, pp. 13-106). Buenos Aires: Amorrortu, p. 55.

de angustia, o bien pueden agravarlas. Por tal motivo, se propuso el concepto de sublimación que des-uniformiza los Acontecimientos y las experiencias.³⁷¹

3. 2. Extimidad

¿El Acontecimiento acontece en el yo / yoes o fuera del yo? Es claro que para abordar dicha pregunta será necesario primero interrogar brevemente algo sobre qué entendemos por la noción de “yo”. En efecto, ¿Cómo se constituye un “yo”? ¿Nos referimos al mismo “yo pensante” que en Descartes?

No es el objetivo aquí producir un gran desarrollo sobre el problema del yo, sólo se tomará el tema a los efectos del objetivo propuesto más arriba que consiste en introducir el concepto de extimidad lacaniano para contribuir a la comprensión del Acontecimiento.

En relación a las preguntas iniciales de este apartado, no nos referimos al “yo pensante” de Descartes, que como vimos se autoafirma en su soledad y verdad íntima sin un otro. Nos referimos a un “yo” que se constituye a partir de identificaciones con un otro.

Respecto de la génesis del “yo”, Freud dice que se trata de una instancia que se “agrega” a una instancia anterior. ¿Cuál era esa instancia anterior?, el de las vivencias parciales que ocurrían por separado sin unificación alguna, en términos de vivencias de satisfacción: se denominaría autoerotismo. Por lo tanto, el yo es una nueva acción psíquica que se agrega y tiende a unificar esas vivencias dispersas.³⁷² Al “yo” se lo deduce porque en el proceso de investir objetos (externos) con afectos, también se producen repliegues de investiduras de objeto, ese retiro de interés o afectos por objetos del mundo externo tiene como meta investir al mismo “yo” y eso es lo que Freud trabaja bajo la denominación “narcisismo”.

Ahora bien, en instancias originales de esta conformación, lo que hace el yo es identificarse con todo lo placentero, es decir, se conforma introyectando todas esas vivencias de satisfacciones, de manera que él pasa a ser eso: “un yo de puro placer”, o un yo con “lo bueno” equiparado a lo placentero. Mientras que, para que eso ocurra, tiene que ir purificando lo malo, o sea, expulsa o proyecta toda vivencia de displacer o de frustración hacia afuera, hacia lo otro de sí que, precisamente, será el depositario de todo lo malo. Se establece un adentro y un afuera que es un tanto confuso o “tramposo”, porque lo atribuido como malo hacia afuera que fue proyectado, en realidad no es más que las mismas vivencias de displacer en la intimidad que se han expulsado porque no pueden ser soportadas. En esas primeras conformaciones, todo ese vivenciar frustrante es experimentado entonces como extraño, y como tal no le pertenece. Pero ¿le pertenece o no? En este punto es cuando se puede vislumbrar el concepto de extimidad trabajado por Lacan, con

³⁷¹ Cabe mencionar que, cuando Hegel utiliza el término *aufhebung*, se lo ha traducido para indicar el momento de la superación o resolución del proceso dialéctico, sin embargo, algunos lo traducen también por sublimación. Ahora bien, Freud no utiliza el mismo término, sino que usa *die Sublimierung*, es decir, de acuerdo a lo trabajado, no refiere estrictamente a una resolución o superación dialéctica sino a un conflicto siempre vigente y a la necesidad de un salto que hay que operar para actualizar dicho conflicto y abordarlo cada vez mediante nuevas formas de creación. De hecho, Freud toma el concepto de Sublimación de la química, referido a la posibilidad de un pasaje o salto de un estado material a otro sin atravesar por una instancia intermedia. Por ejemplo, un pasaje del agua de estado sólido a gaseoso sin pasar por el estado líquido.

³⁷² Freud, S. (1995a) Introducción del Narcisismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 14, pp. 71-98). Buenos Aires: Amorrortu, p. 75.

raíces freudianas. En efecto, lo éxtimo no es simplemente lo que está afuera en un exterior, sino lo extraño que habita en lo íntimo y que, por no poder terminar de ser tramitado se proyecta hacia el exterior, aunque no por eso deja de pertenecer a lo constitutivo del yo. Freud lo ubica como lo extraño en lo familiar. Lacan de alguna manera también, pero con el agregado de la instancia especular, es decir, que el yo, en tanto ocasión de su conformación, lo hace mediante la imagen de un otro yo, con el cual se identifica y a la vez proyecta cosas. Razón por la cual no se puede establecer ni un afuera ni un adentro tan delimitados ³⁷³.

Si retomamos las preguntas propuestas, diríamos que el Acontecimiento ocurre en ese trance de extimidad de un sujeto que de alguna manera permite comprender que las vivencias frente a lo traumático no vienen exclusivamente de afuera, sino que el sujeto se las tuvo que ver ya en otras oportunidades con esas vivencias extrañas que sólo atinó a expulsarlas. Ahora, luego de haber trabajado el concepto de sublimación y el de extimidad, podemos pensar que se abrirían nuevas formas de abordaje no elusivas ni pasivas del sujeto, sea que lo pensemos en su singularidad o conformando colectivos.

Por lo tanto, si conformar una comunidad implica también diferenciarse de una exterioridad según costumbres, tiene algo de similitud con la constitución de un yo, aunque en este caso un “yo” colectivo. Si trasladamos el fenómeno singular hacia una identificación colectiva, del lado de la comunidad habrá una tendencia al “placer purificado”, y a retener para sí todo lo bueno, y del lado de “los otros” se ubicará lo extraño, las imperfecciones, males y barbaries. Pero, como se dijo, todo ese derrotero se producía a partir de hacer venir del exterior lo que en realidad era una vivencia de insatisfacción interior, no se debería hacer tampoco aquí una demarcación absoluta entre un lado y el otro. Entre un adentro y un afuera muy marcados.

Por último, el tratamiento hacia el “otro” sería más verdadero a condición de que se siga interrogando por lo extraño que habita en el sí mismo y fue proyectado. Para ello resulta ineludible el concepto de extimidad, porque en términos de subjetividad no hay un afuera y un adentro, sino que el campo siempre es en el “entre” de las relaciones y de los Acontecimientos. La pandemia COVID 19 es un Acontecimiento que también ocurre en el entre, ni en un puro exterior ni en una pura interioridad, al igual que lo Real.

BREVE REFLEXIÓN FINAL

Habiendo transitado por las distintas perspectivas respecto del problema del Acontecimiento resta hacer un breve repaso de lo trabajado y concluir con algunas reflexiones finales.

Desde Heidegger vimos que el Acontecimiento principal se inicia y se produce desde el mismo ser que convoca a la experiencia de su esenciarse en la historia. El *Dasein* es aquel que en la escucha de ese llamado puede vivenciar el Acontecimiento como propio (o de (a) apropiación), y puede asumir un segundo inicio del filosofar, distinto al del primer inicio, el cual se olvidó del ser y lo redujo a un ente particular. Este nuevo comenzar, asume lo rehusado antes y produce silencio y temor, de modo que todo hecho histórico significativo debe ser transitado a partir de la pregunta fundamental que es la pregunta por el sentido del ser, por su verdad íntima y por su

³⁷³ *Ibidem* Lacan, p. 119.

esenciarse. El ser no es anterior al ente, se dan simultáneamente en el espacio – tiempo, pero es el *Dasein* quien puede dar cuenta de ese “entre” de la experiencia histórica.

Zizek, propuso distintas formas que asume el Acontecimiento. Tres instancias generales, tres Acontecimientos filosóficos y tres del Psicoanálisis.

Los tres primeros aludían a momentos de experiencias traumáticas: el Acontecimiento del desequilibrio y el encuentro con otra realidad a la habitual que conmociona y solicita un cambio de perspectiva, el Acontecimiento de la caída, que, si bien significaba culpa, también era el camino para acceder al absoluto, es decir, es el Acontecimiento por el cual lo divino se hace humano y este puede acceder a lo absoluto. De allí la referencia a las palabras de San Agustín: “Feliz culpa” (“que nos valió tal redentor”), y el Acontecimiento de la experiencia del vacío, del dejar de desear y del estado de nirvana. La pandemia del COVID 19 bien podría ser pensada desde esas instancias: como conmoción, como caída y como culpa. Las tres se reflejan en ciertos discursos actuales, a saber, seres perturbados en sus costumbres que manifiestan quejas, consideraciones acerca de una degradación de lo humano o una caída, y pensamientos en torno a pensar lo ocurrido como un castigo frente a nuestras culpas.

Luego, los tres Acontecimientos filosóficos remitían a tres filósofos que produjeron rupturas, y según sus modos, alteraron el curso del pensamiento: Platón, inició un Acontecimiento decisivo para todo occidente al plantear que lo verdaderamente real son las ideas, que el mundo es copia y que lo que da fundamento al mundo que vemos se encuentra por fuera de él, en la inmutabilidad de las esencias, de modo que el poder de las ideas reside en su in-modificabilidad. Descartes, abandona la división ontológica platónica, pero inaugura una división subjetiva. Su Acontecimiento reside en un “yo pensante” que se autoproduce desde su sola y solitaria conciencia, sin intervención de un otro, dando lugar a una ajenidad del sujeto pensante, a modo de intruso al que todo le resulta extraño, inclusive él mismo. Hegel, lleva a cabo un Acontecimiento de ruptura mayor, por cuanto la verdad no sólo no es fija ni está fijada en las ideas, sino que se realiza en el tiempo, y además se realiza a través y gracias a las contradicciones. Situación impensada para cualquier lógica clásica.

Por último, Zizek trabaja sobre tres Acontecimientos del Psicoanálisis, tomados a partir de la tríada lacaniana: lo Imaginario – lo Simbólico y lo Real. Respecto de lo Imaginario, el autor sólo menciona el punto de las apariencias, de los sueños, pero omite lo más importante, que es el Acontecimiento de la constitución del yo, que fue trabajada aquí en relación a la extimidad. En efecto, el yo se construye a partir de identificaciones y de proyecciones con un otro, que implica toda la reflexión acerca del estadio del espejo lacaniano. Lo Simbólico fue trabajado a partir del gran Otro como el lenguaje, o sea, ser sujeto significa el Acontecimiento de estar habitado por el lenguaje, de modo que, lo realmente sorprendente es el tránsito humano más allá de la animalidad y la introducción al significante que lo distancia de todo naturalismo. Lo Real fue abordado en su relación con lo imposible, con lo que no puede ser dicho, que Zizek, lo asoció a su vez con lo tremendo de su encuentro y con el Dios de Israel. La presencia de lo Real es el acercamiento mortífero de Dios, respecto del cual es preferible su abandono y del que no se puede hacer representación alguna. En este punto, también faltó aclarar al esloveno, que lo Real en Lacan no es igual a lo simplemente extraño, misterioso o desconocido, sino que lo Real surge

a partir de la entrada al significante. Lo simbólico hace que siempre quede constitutivamente algo por fuera. En ese sentido, la experiencia de lo Real como lo disruptivo y traumático no se reduce a un episodio exterior del cual se pueda uno escapar. La pandemia COVID 19, si bien, provocó una huida o un encierro en la población, no se presentó como un puro hecho exterior, sino que introdujo modificaciones y experiencias traumáticas en las relaciones humanas, sobre todo lo vinculado con los afectos.

Por tal motivo, es que en este trabajo se vio la necesidad de introducir dos conceptos provenientes del psicoanálisis: sublimación y extimidad. En el caso de la sublimación resultaba necesario un concepto articulador que permita distinguir los procesos subjetivos singulares de los procesos de subjetivación colectivos. Se vio la importancia de dicho concepto y las consecuencias que se producen ante la falta de sublimación frente al vacío y a lo traumático. La sublimación proporciona un distanciamiento creativo y permite un resguardo frente a lo descarnado de lo Real. Por su parte, el concepto de extimidad también aportó otro recorrido para romper el binarismo: afuera – adentro. No hay en el sujeto una exterioridad absoluta ni una intimidad absoluta, lo extraño en él no se halla sólo afuera, sino también dentro de él, y esa es la clave del concepto de extimidad.

En tal sentido, concluyendo, los Acontecimientos no se producen ni afuera ni adentro sino en el “entre” de la relación entre sujeto y subjetivación. La pandemia, en tanto adquiera el lugar del acontecer, también se ubica en ese “entre” devenir en el que se diferencian modos subjetivos singulares y efectos de subjetivación colectivos.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Esperón, J. (2019) Acontecimiento y diferencia en la filosofía de Heidegger. En *Tiempo y espacio*. Comp. Molina E. Teseopress: Buenos Aires. Recuperar en:
file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Tiempo-y-espacio-1576792479_89483.pdf
- Freud, S. (1995a) Introducción del Narcisismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 14, pp. 71-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914)
- Freud, S. (1995b) Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 18, pp. 67-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1921)
- Freud, S. (1996a) El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 19, pp. 13-106). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923)
- Freud, S. (1996b) El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 21, pp. 5-55). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1927)
- Freud, S. (1996c). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud*, (Vol. 21, pp. 65-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1929/30)
- Heidegger, M (2006) *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, trad. Picotti, D. Biblos: Buenos Aires
- Heidegger, M. (2002) *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. En www.academia.edu Traducción Breno Onetto Muñoz https://www.academia.edu/6719450/Traducci%C3%B3n_del_texto_de_Martin_Heidegger_Contribuciones_a_la_Filosof%C3%ADa_Del_acontecimiento_Playa_Ancha_Valdivia_febrero_1999_sept_2002

Lacan, J. (1995) *El Seminario, Libro I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós: Buenos Aires.

Lacan, J. (2000) *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós: Buenos Aires.

Lacan, J (1999) *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires.

Lacan, J (2008) *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós: Buenos Aires.

Lacan, J (2001) *El Seminario, Libro 20, De un Otro al otro*, Paidós: Buenos Aires.

Schelling, F. (2002) *Las edades del mundo*. Akal: Madrid.

Zizek, S. (2014) *Acontecimiento*. Sexto piso: México

Zizek, S (2020) *Pandemia*. Anagrama: Barcelona

EL COVID-19 COMO “ACONTECIMIENTO PANDEMOCRÁTICO” SEGÚN DANIEL INNERARITY

Lic. Juan Solernó (CONICET – UNLaM – UCA – USAL)

1. INTRODUCCIÓN

El ensayista español Daniel Innerarity escribió su libro *Pandemocracia. Una filosofía del coronavirus*³⁷⁴ al calor del crecimiento de la curva de infecciones por COVID-19. Su finalidad: ofrecer un diagnóstico de la crisis sanitaria desde el punto de vista filosófico. El mismo autor atestigua que el texto nació a raíz de la insistencia de los medios de comunicación, que le solicitaron en esos días su opinión acerca lo que estaba sucediendo. “Cuando se recurre a un filósofo para tratar de hacer inteligible una situación es porque han fracasado antes todos los que eran más competentes para ello”,³⁷⁵ de modo que esa solicitud era un síntoma de la gravedad de la situación. Situación que, en términos heideggerianos, puso al pensamiento ante el desafío de abandonar, al menos por un instante, el primado del pensar calculador propio de las ciencias (que en lo inmediato no supo dar una respuesta satisfactoria o eficiente), para entregarnos a aquello que pudiera ofrecernos la meditación reflexiva característico de la filosofía.³⁷⁶ A tales efectos, Innerarity enfatiza que ante toda situación disruptiva es necesario que tomen la palabra y que sean escuchados aquellos que se dedican a interpretar lo que sucede. Comprender el problema es parte, por no decir el comienzo, de su solución.

Si conocemos y designamos adecuadamente la naturaleza de una crisis, tomaremos las mejores decisiones. Muchas elecciones equivocadas nacen de la ignorancia más que de la falta de resolución, de modo que, si los errores prácticos se deben a fallas teóricas, entonces el cultivo de la teoría es una tarea que no hay que descuidar. En efecto, las primeras decisiones que se tomaron para hacer frente a la crisis sanitaria tuvieron ciertos tintes de improvisación y experimento, sin mencionar los errores que acarrearón. Su razón fue que no se había logrado identificar bien la naturaleza del problema. Recordemos: algunos lo clasificaron como una guerra, manteniendo a la ciudadanía atenta y favoreciendo la disciplina; hubo quienes rastrearon su origen a un laboratorio, cuando lo cierto es que su origen se debió más bien a procesos naturales; y otros redujeron la cuestión únicamente al comportamiento personal, haciendo hincapié en la responsabilidad individual y descargando la responsabilidad de las instituciones. Esto puso en evidencia que la falta de conocimiento condujo a equivocaciones, ya sea por no haber hecho el esfuerzo correspondiente (generar el saber experto necesario, favorecer la deliberación colectiva, fortalecer la

³⁷⁴ Innerarity, D., *Pandemocracia. Una filosofía de la crisis del coronavirus*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁷⁶ Cf. Heidegger, M., “Serenidad”, traducción de Antonio de Zubiaurre, *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, n. 3, t. I/4, agosto, 1960, pp. 22-28.

previsión y la estrategia) o debido a que la propia naturaleza del fenómeno COVID-19 lo puso fuera del alcance de nuestro conocimiento.

Atendiendo a la necesidad de echar luz sobre la cuestión, Innerarity compartió una serie de reflexiones en torno a la crisis del coronavirus entrelazadas en su caracterización de la pandemia del COVID-19 como “acontecimiento *pandemocrático*”.³⁷⁷ Esta expresión encierra una serie de tareas y dificultades que aún hoy exigen una respuesta desde la esfera política y un aprendizaje desde la ciudadanía global. En lo que sigue se explicita la noción de acontecimiento *pandemocrático* para finalmente delinear qué es lo que hemos aprendido a partir de la pandemia del COVID-19 y cuáles son los desafíos en vistas al futuro como humanidad que habita en lo que el sociólogo canadiense Marshall McLuhan una vez denominó como “aldea global”.³⁷⁸

2. UN NUEVO MUNDO SE ASOMA

La pandemia del COVID-19 como acontecimiento *pandemocrático* es, ante todo, un *acontecimiento*. Como tal, tiene la particularidad de pertenecer a aquella clase de sucesos que traen aparejados “cambios discontinuos, repentinos, no anticipados, y que modifican las sociedades de un modo catastrófico”.³⁷⁹ Se trata de un hecho imprevisible (no podemos anticipar *cuándo* irrumpirá un fenómeno similar de tales características) y novedosamente desconocido: desconocemos su naturaleza, de forma que no sabemos exactamente *qué* va a suceder (o qué ha sucedido y qué va a cambiar después). Este desconocimiento asaltó por igual tanto al ciudadano común como a quienes tenían que gestionar la pandemia (expertos de las diversas áreas y políticos). En este punto apareció como una primera urgencia el desarrollo de un “pensamiento complejo” exigido por la realidad para que ella pudiera ser adecuadamente abordada.³⁸⁰

Nos encontramos en medio de un problema que es, de entrada, epistemológico antes que epidemiológico. Los seres humanos nos vemos obligados a pensar de otra manera el mundo cuando estábamos acostumbrados a concebirlo de un modo que ya no nos lo hace inteligible. Tenemos dificultades a la hora de enfrentarnos a este tipo de riesgos y ajustar nuestro comportamiento. Pensamos en términos de riesgo individual y se trata de riesgo colectivo; tendemos a pensar causalmente y no probabilísticamente; de un modo lineal cuando los acontecimientos de este estilo discurren de una manera no lineal.³⁸¹

El desconcierto inicial ante la crisis puso de manifiesto que no estamos suficientemente preparados para gestionar esta clase de problemas caracterizados por su complejidad. Al comienzo de la crisis, muchos especialistas la asemejaron a una gripe estacional propia de una región de un país asiático, intentando aplacar cualquier sobre-reacción de pánico. Los números de contagios y fallecimientos no parecían indicar algo a gran escala, pero en todo este análisis se pasó por alto

³⁷⁷ Innerarity, D. *Pandemocracia*, p. 25.

³⁷⁸ McLuhan, M., *La galaxia Gutenberg: génesis del homo typographicus*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1998.

³⁷⁹ Innerarity, D. *Pandemocracia*, p. 34.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 33. Innerarity ofreció en *Una teoría de la democracia compleja*, un libro publicado el mismo año que *Pandemocracia*, el marco conceptual que aportaba algunas categorías para entender la crisis sanitaria. Cf. Innerarity, D., *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.

³⁸¹ Innerarity, D. *Pandemocracia*, pp. 41-42.

la consideración del modo en que una epidemia actúa sobre las infraestructuras sanitarias, así como la reverberación de esos impactos. El error fue tomar los datos aisladamente, explicando el fenómeno por causas individuales en vez de por condiciones sistémicas, lo cual hizo que las tasas de contagio y de mortalidad no fuesen consideradas como alarmantes. Si se hubiera pensado primeramente desde una perspectiva sistémica, se hubiese podido descubrir en esas pequeñas cifras el anuncio del futuro desastre: si bien es cierto que la gripe mata anualmente un gran número de personas, el verdadero problema era lo que podía significar añadir una pandemia a esa gripe estacional, al punto de hacer colapsar el sistema sanitario. Las pérdidas de tiempo no se debieron a la indecisión, sino a deficiencias cognitivas. Como bien señala Innerarity, “quisimos hacer inteligible la crisis con categorías inadecuadas”.³⁸²

Una correcta comprensión de la pandemia del COVID-19, efectuada desde una perspectiva de complejidad sistémica, debía de incluir el reconocimiento de su interacción múltiple: se trataba de un fenómeno cuya dinámica no era lineal y en el que los sucesos no se correspondían a nuestras expectativas e infraestructuras. No se trató de una simple agregación de cosas o de una suma de cantidades que uno podía realizar para adivinar un efecto combinado, sino que consistió en la generación de efectos de cascada, de modo que pequeños cambios acabaron por convertirse en transformaciones masivas que chocaron con problemas tales como la capacidad limitada de los sistemas sanitarios (particularmente, de las unidades de cuidados intensivos), la coincidencia en los países del norte con la gripe estacional y la necesidad de recursos costosos para hacer frente al crecimiento de la curva de contagios. La vacilación de los primeros momentos de la crisis manifestó que nuestro pensamiento dominante es lineal y que la manera de diseñar nuestras instituciones (alerta, gestión, atención sanitaria, logística, comunicación, etcétera) todavía es deudora de un modo de pensar muy simple que tiene dificultades para hacerse cargo de fenómenos complejos. Justamente, un contraejemplo del pensamiento lineal es la expresión “aplanar la curva”: el confinamiento y la distancia no fueron decretados por el riesgo que uno corría individualmente, sino que sirvieron (o intentaron servir) para que no se produjera un contagio masivo que colapsara los hospitales.

La introducción del fenómeno de lo complejo, forzada enérgicamente por el coronavirus, marcó “el fin de *un* mundo”.³⁸³ Este final del mundo lejos está de cualquier maquinación apocalíptica, sino que lo que se acaba es un cierto modo de concebirlo y de habitar en él: se acabó el mundo de las certezas, de la invulnerabilidad y de la autosuficiencia; el mundo calculable, previsible y obediente a nuestras órdenes; el mundo de la ciencia como instancia que suministra saber objetivo, seguro y de validez universal. Y ante la muerte de este mundo, emerge uno nuevo: el mundo del desconocimiento, el cual obedece a “la ininteligibilidad de un mundo de interdependencias, al exceso de información y ruido, al carácter abierto y delimitado de la realidad, al aumento de extrañeza en nuestra vida cotidiana, al comportamiento imprevisible de nuestras tecnologías y sus posibles impactos, a la amenaza que somos para nosotros mismos cuando producimos agregaciones fatales, como el pánico o la euforia destructivas”.³⁸⁴ Las notas de este nuevo mundo

³⁸² Ibid., p. 40.

³⁸³ Ibid., p. 42.

³⁸⁴ Ibid., p. 43.

son la vulnerabilidad, la interdependencia, la primacía de lo común, la fragilidad, la opacidad o intransparencia, la incertidumbre, el riesgo, la imprevisibilidad y la desinformación.

Como acontecimiento, la pandemia del COVID-19 nos reclama cambiar nuestras categorías epistemológicas al momento de abordar los problemas globales actuales. Este giro epistemológico se corresponde con un cambio en nuestro modo de habitar el mundo, mundo que ya no es aquel poderoso y estable fundado sobre la metafísica “fuerte”, sino que se corresponde más bien con la “debilidad” de aquel pensamiento atento al desocultamiento de las cosas. Al respecto nos alerta Innerarity que bien “podría ocurrir que un mundo se hubiera acabado y que lo siguiéramos pensando con categorías de otro tiempo y gestionándolo como si nada hubiera pasado (...). En ese caso andaríamos como zombis en medio de serias advertencias que no terminamos de tomarnos suficientemente en serio, como si la situación natural del ser humano fuera el despiste y la sociedad el lugar en el que se realiza esa enorme distracción”.³⁸⁵ Lo que caracteriza a nuestra especie humana es la supervivencia gracias a la adaptación de la inteligencia, compatible con que en muchos aspectos sigamos instintivamente aferrados a lo que hasta ahora había funcionado. Ahora es momento de una nueva adaptación: nuestro mundo ha de ser pensado sistémicamente, aceptando que habremos de movernos en medio de una ignorancia irreductible, sabiendo que nuestras decisiones serán arriesgadas y basadas sobre información incompleta, abrazando la fragilidad que implica la apertura global, reconociendo que la ciencia es capaz de aumentar la incertidumbre, pero convencidos de que es necesario producir un conocimiento diferente que nos ayude a gestionar este desconocimiento en miras a la previsión, prevención, anticipación y precaución.

3. UN LLAMADO A LA GOBERNANZA GLOBAL

La pandemia del COVID-19 es un acontecimiento de tipo *pandemocrático*. El prefijo *pan-* es una clara referencia a la palabra “pandemia”, cuya etimología es rastreable a los términos griegos *pan* (“todos”) y *demos* (“pueblo”). De este modo, la pandemia es un fenómeno que afecta a todos los pueblos; pero no los afecta a todos por igual, ni tampoco a sus miembros de forma idéntica. Quienes creyeron que el coronavirus era “justo”, esto es, que iba a afectar a todos por igual, no lograron reparar en el hecho de que su injerencia estuvo condicionada por el acceso desigual a los medios de protección de la salud personal, a saber: los domicilios apropiados, la cobertura médica privada, los trabajos que podían realizarse virtualmente y la vulnerabilidad debida a la propia condición o a la edad. Más que una enfermedad que afectaría a todos por igual, el coronavirus se trató de un acontecimiento del cual nadie pudo escapar ni salir indemne. Nos afectó a todos de diferentes maneras, dejando en evidencia que nuestros destinos están compartidos y que no hay nadie plenamente aislado y a salvo ante un evento de tal magnitud.

Si una pandemia es una enfermedad infecciosa que afecta a todos, mientras que una epidemia tiene un área geográficamente limitada, entonces lo que la pandemia del COVID-19 también dejó entrever fue el hecho de que nuestros instrumentos de gobierno están diseñados para gestionar epidemias y no pandemias, puesto que son instituciones locales y no globales. Frente a esto, se

³⁸⁵ Ibid., p. 146.

vuelve necesaria “una mayor integración política de la humanidad, en la línea de fortalecer las instituciones transnacionales o la gobernanza global y, en general, una transición hacia formas de inteligencia cooperativa, porque los actuales modos de gobernar son claramente insuficientes en el mundo en el que vivimos”.³⁸⁶ No solo somos más vulnerables a los riesgos globales, sino que aún no hemos desarrollado suficientemente los correspondientes procedimientos de protección e, incluso, se han debilitado los procedimientos clásicos de defensa. En este contexto se torna necesario pensar en nuevas medidas de protección en las que se incentive la capacidad de reacción y la organización de respuestas internacionales coordinadas y cooperativas, en un tiempo donde la capacidad estratégica y de previsión es escasa. La cuestión es cómo protegemos a la gente cuando los viejos instrumentos han perdido buena parte de su eficacia. La posibilidad de enfrentarnos a riesgos en cadena o a la posibilidad de que múltiples cosas salgan mal nos exige una transformación de las instituciones para gobernar sistemas complejos y sus correspondientes dinámicas.

El coronavirus nos plantea el desafío de qué forma de organización es la más apropiada para reequilibrar un mundo que ya presentaba muchas descompensaciones, evidenciadas por la crisis. La propuesta de Innerarity es dotar a la globalización de las estructuras políticas adecuadas. Para ello hay que redimensionar el mundo, evaluando las relaciones que se han configurado a lo largo del proceso de la globalización y distinguiendo entre aquellas a limitar, las que hay que modificar y aquellas a las que no debemos renunciar. Por otra parte, los ámbitos de decisión han de ser calibrados en función de la naturaleza de los riesgos que nos amenazan, redefiniéndose las escalas o los niveles adecuados de gestión y producción (local, nacional, internacional, supranacional, transnacional y global). En definitiva, lo que necesita la globalización es más regulación, obtenible a través de instituciones globales.

La crisis del coronavirus fortaleció la tendencia hacia un mundo más integrado en términos de regulación e institucionalidad y generó mayor consciencia sobre el hecho de que los males o amenazas colectivas que compartimos sobrepasan la capacidad de los Estados. Las políticas de emigración requieren de la cooperación internacional, las aduanas no frenan los ataques informáticos, las comunicaciones y los flujos financieros no se detienen en ninguna frontera, y ante el cambio climático – la amenaza más global y simétrica de todas – el Estado representa una escala de gestión completamente inadecuada. “Cada vez estamos menos en un mundo de estados soberanos yuxtapuestos y más en uno de espacios superpuestos, conectados e interdependientes”.³⁸⁷ Vivimos en una realidad en la que las crisis mundiales o los riesgos globales afectan al conjunto de la humanidad por las consecuencias en cadena o sus efectos derivados, volviéndose un imperativo el fortalecimiento de la interdependencia global.

Los grandes asuntos políticos se han disociado casi por completo del marco definido por los estados en una triple dimensión: por la generación del problema (quién o qué tipo de conducta causa un determinado problema), el impacto del problema (quién sufre qué tipo de efectos negativos) y la solución del problema (a quién compete su resolución y de qué modo). El origen, el impacto y la solución de determinados problemas no coinciden con los límites

³⁸⁶ Ibid., p. 25.

³⁸⁷ Ibid., p. 154.

de la unidad tradicional que representaban las sociedades estatalmente organizadas. Todo ello define un cuadro de interdependencia o dependencia mutua que implica vulnerabilidad compartida. Los estados y el sistema de estados soberanos tienen unas grandes dificultades a la hora de promover la estabilidad, la seguridad, la salud, la prosperidad y otros bienes específicamente colectivos.³⁸⁸

Las decisiones fundamentales ya no se adoptan en el nivel nacional – abocada las más de las veces a lo accesorio –, sino internacional. Ellas atañen a asuntos comerciales, monetarios, fiscales, sanitarios, educativos, sociales y culturales: el imperativo de la salud pública, el funcionamiento de la economía, las necesidades de la escolarización, la importancia de la cultura, el derecho y la política, etcétera. Al momento de tomar resoluciones en situaciones críticas, esta diversidad de perspectivas configura el “drama de decidir”,³⁸⁹ emergiendo la cuestión de la prioridad de un ámbito sobre otro: ¿damos prioridad a la salud sobre la economía? ¿Es más importante el derecho a manifestación que el riesgo de contagio? ¿Es el confinamiento una buena decisión cuando sabemos que daña la escolarización? La política es, precisamente, el intento de articular esa diversidad de perspectivas, viéndonos en la obligación de acertar con la perspectiva que sea la más importante en cada caso y sin desatender el contexto de complejidad en el que se da la crisis. Esta toma de decisiones se efectúa en el marco de la interdependencia, inaugurando un modo de gobernanza que implica tanto el reforzamiento de las coordinaciones intergubernamentales, como la constitución de espacios de movilización y de representación de intereses, de discusión y de debate público, los cuales trascienden los territorios nacionales y las lógicas soberanas. Algunos de los aspectos positivos de la interdependencia son la cooperación científica, la agilidad de la información y la comunicación de experiencias exitosas, tres elementos necesarios para salir airosos ante las crisis globales. El camino hacia la gobernanza global se plantea, entonces, como el procedimiento más adecuado para conseguir los objetivos de igualdad, democracia, prosperidad y transición ecológica, los cuales ya no resultan alcanzables a través de los instrumentos suministrados por los estados nacionales.

4. LA DEMOCRACIA CUESTIONADA EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Como acontecimiento *pandemocrático*, el coronavirus guarda una estricta relación con la democracia en la medida en que ella apunta a que “todos los afectados por una decisión deben poder participar en ella, a que la comunidad de los afectados debe coincidir con la de quienes deciden”.³⁹⁰ De acuerdo con esto, la pandemia del COVID-19 es un evento tal que todos los involucrados (la humanidad toda, el *pan-* de “pandemocrático”) han de participar en la toma de decisiones que conduzca a su solución a través de la inteligencia colectiva. El coronavirus nos igualó a todos en la medida en que afectó a toda la humanidad y toda ella tuvo que decidir los modos de afrontarla, pero, al mismo tiempo, reveló lo desiguales que somos en cuanto a las posibilidades de hacer frente a este suceso, posibilidades que generaron otras desigualdades e, incluso, pusieron a prueba nuestras democracias.

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Cf. Ibid., pp. 57-62.

³⁹⁰ Ibid., p. 25.

Decimos que esta crisis sanitaria pondrá a prueba muchas cosas y que algunas de ellas no volverán a ser lo que eran, entre las cuales estaría la democracia. Ya se ha suscitado un intenso debate entre quienes piensan que esta crisis supondrá un revulsivo que derribará el capitalismo y quienes presagian un sistema de control que consolidará las tendencias autoritarias inscritas en eso que llamamos democracias iliberales. Las medidas de excepción aprobadas podrían establecer un precedente peligroso y un recorte de libertades que sería aceptado por las poblaciones atemorizadas. Ya han surgido «coronadictaduras» como Israel y Hungría que aprovechan esta emergencia para acentuar sus perfiles iliberales. Al mismo tiempo, la larga lista de fracasos colectivos que cosechan nuestras democracias convierte en especialmente tentadoras las promesas de una eficacia a costa de las formalidades democráticas. La democracia, que ha ido sobreviviendo a los cambios de formato y a los cambios de problemas, se encuentran ahora en una encrucijada para la que no tiene precedentes. La supervivencia de la democracia está acondicionada a que sea capaz de actuar en los actuales entornos de complejidad, compatibilizando las expectativas de eficacia y los requerimientos de legitimidad.³⁹¹

La pandemia del COVID-19 expuso a la democracia a tres problemas puntuales: la lógica del estado de excepción, la efectividad del sistema democrático y las posibilidades que ella abre al cambio social. Con respecto al primero de ellos, estudiado ampliamente por Giorgio Agamben (para quien el estado de excepción se ha convertido en la “nueva normalidad” de la democracia), no es cierto que las situaciones de excepción como el coronavirus hayan suspendido la democracia, ni tampoco su dimensión deliberativa y polémica, sino que mantuvo intacto el pluralismo y el desacuerdo. Las crisis abren un paréntesis, silencian por momentos la diversidad de voces e, incluso, propician una autoridad unificada y una obediencia insólita, pero estas no son más que interrupciones temporales de la discordia habitual entre las distintas perspectivas sobre la realidad. Si bien hubo limitaciones de las libertades, a decir verdad, ellas sólo fueron medidas temporales. “La cuestión decisiva es cuánto dura la justificación de las correspondientes medidas. Una democracia constitucional institucionaliza la desconfianza hacia cualquier extensión de las prerrogativas del poder, desde la memoria histórica de que el poder suele estar irresistiblemente tentado a quedarse con ellas”.³⁹² Toda delegación de poder se administra celosamente en las de-

³⁹¹ Ibid., pp. 73-74. Entre los intelectuales que han debatido acerca de la democracia tras el coronavirus, nos encontramos con figuras tales como Giorgio Agamben, Peter Sloterdijk y Naomi Klein, quienes anunciaron una nueva ola autoritaria (Agamben, G., “La invención de una epidemia”, en: A.A. V.V., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición Digital, ASPO, 2020, pp. 17-20; Carbajosa, A., “Peter Sloterdijk: «El regreso a la frivolidad no va a ser fácil»”, *El País*, 2 de mayo de 2020, <https://elpais.com/ideas/2020-05-02/peter-sloterdijk-la-supervivencia-es-indiferente-a-las-nacionalidades.html>; Télam, “Naomi Klein advierte que el coronavirus muestra que el capitalismo falla una vez más”, *Télam digital*, 18 de septiembre de 2020, <https://www.telam.com.ar/notas/202009/515766-naomi-klein-advierte-que-el-coronavirus-muestra-que-el-capitalismo-falla-una-vez-mas.html>). También el filósofo surcoreano Byung-Chul Han se ha expedido exaltando la eficacia de China (Han, B.-C., “La emergencia viral y el mundo de mañana”, en: A.A. V.V., *Sopa de Wuhan*, pp. 97-112). Por su parte, Yuval Noah Harari advirtió acerca de la vigilancia totalitaria de la monitorización biométrica (Infobae, “Yuval Harari y el coronavirus: el gurú futurista alertó sobre los riesgos de un mundo que será completamente distinto después de la pandemia”, *Infobae*, 20 de marzo de 2020, <https://www.infobae.com/economia/2020/03/20/yubal-harari-y-el-coronavirus-el-guru-futurista-alerto-sobre-los-riesgos-de-un-mundo-que-sera-completamente-distinto-despues-de-la-pandemia/>). Finalmente, Slavoj Žižek profetizó la ruina definitiva del capitalismo (Žižek, S., “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de «Kill Bill» y podría conducir a la reinención del comunismo”, en: A.A. V.V., *Sopa de Wuhan*, pp. 21-28).

³⁹² Innerarity, D. *Pandemocracia*, p. 78.

mocracias, así como también toda facultad excepcional es condicionada a un plan, unos objetivos y un plazo de tiempo determinados, evitando que el estado de excepción se vuelva normalidad.

El segundo problema de las democracias reflatado por el coronavirus es el de su eficacia al momento de resolver problemas urgentes, sobre todo cuando el tiempo y la autoridad son recursos escasos. La lentitud en la toma de decisiones, la debilidad del contrato social y las reservas a la hora de invadir la privacidad son constantes en las democracias. Curiosamente, estas tres características están ausentes en los sistemas totalitarios, generando la impresión de que estos parecerían estar mejor preparados para este tipo de cuestiones al ahorrarse los formalismos y derechos democráticos. Sin embargo, si bien los gobiernos democráticos tienen muchos problemas respecto a su eficacia, estos problemas no se deben a que están obligados a respetar la voluntad popular y los procedimientos legales, así como tampoco las dictaduras son un modelo de eficiencia.

Hay que tener en cuenta que el debate sobre este tema se superpone a una batalla de relatos por la reputación y en medio de una gigantesca manipulación informativa. La autoridad del gobierno chino no es un modelo de nada. Otros países y localidades han realizado confinamientos sin sacrificar valores democráticos. El aislamiento radical, por medio de la represión y la censura, fueron allí implacables. Tal vez tardemos mucho en saber la crueldad que tuvo lugar en aquel espacio cerrado de Wuhan y, en general, en conocer los datos reales de la pandemia en China.³⁹³

Para Innerarity, el verdadero núcleo de la cuestión no es “democracia vs. totalitarismo”, sino la relación entre poder e información. Hacia afuera, todos hemos pagado las consecuencias de la falta de información verdadera por parte de China al iniciarse y desarrollarse la pandemia. Hacia dentro, la lógica del autoritarismo chino, con la ausencia de libertad de expresión, los obstáculos a la circulación de información y la disciplina impuesta a los cuadros administrativos locales, entorpeció la gestión de la crisis, inhabilitando el tránsito eficiente de la información de calidad (esto es, la información que permite conocer la situación real de un país y tomar decisiones acertadas), transmitiendo sólo las buenas noticias y maquillando las malas e, incluso, arrestando y reprimiendo a los médicos que alertaban, advertían y prevenían contra el riesgo epidémico. A fin de cuentas, la eficiencia totalitaria, en caso de existir, nunca tiene como objetivo la protección de los ciudadanos, sino la supervivencia del régimen a cualquier costo. La tentación del totalitarismo dejaría de ser una constante en los sistemas democráticos si se diera más valor a los resultados sin comprometer el de los procedimientos, siendo las formalidades democráticas la razón de muchos de sus aciertos y de que los errores no sean aún mayores. No hay que dispensarnos de las garantías y limitaciones que la democracia se ha impuesto para prevenirse de los cambios que pueden conducir a situaciones peores. Hay que proteger el pluralismo, también en momentos excepcionales, tanto en lo que se refiere a las medidas para salir de cualquier crisis como a la transición a efectuar tras ella. El diálogo o debate democrático inclusivo – indispensable cuando algo no está del todo claro – es el único modo de decidir acerca de cuál sea la dirección adecuada del cambio enfático proclamado por todas partes. Si esto tiene algún remedio, será resuelto por el pueblo en su conjunto.

³⁹³ Ibid., p. 79.

El tercer problema de las democracias en relación al COVID-19 remite a la producción intencional de transformaciones sociales, reformas o transiciones. Algunos vaticinaron que la crisis epidemiológica era la ocasión para que se efectuasen verdaderos cambios dramáticos en las sociedades, como Slavoj Žižek, quien profetizó el hundimiento del capitalismo apelando a metáforas cinematográficas (“un golpe a lo Kill Bill al capitalismo”)³⁹⁴ para anunciar el advenimiento del nuevo comunismo – el paso del tiempo ha demostrado que no hubo ni grandes cambios ni revoluciones. Otros entendieron la pandemia como un vuelco, giro o accidente con tintes catastróficos que nos pondría en la dirección correcta – algo más propio de la historia natural de los estragos que de la historia protagonizada por los humanos.

Las catástrofes proporcionan evidencias del daño, pero no de la sanación. Esa idea de que del sacrificio procede la emancipación es tan increíble como asegurar que de esa conmoción vayan a beneficiarse los que más lo necesitan. En esta expectativa hay al menos dos supuestos difíciles de creer: que lo negativo produzca lo positivo y que esa nueva positividad se vaya a repartir con equidad. De las ruinas no surge necesariamente el nuevo orden y el cambio puede ser a peor. Los tiempos de crisis pueden llevar a ciertas formas de desestabilización que representen una oportunidad para los autoritarismos y populismos iliberales.³⁹⁵

Estas visiones están lejos del cambio propio de las democracias actuales, marcado por el conflicto y el acuerdo, lo gradual y lo brusco, pero siempre dentro de la intencionalidad de los actores. La realidad social y política de hoy en día lejos están de las revoluciones clásicas, las implosiones de regímenes, la desaparición de las civilizaciones y los pronunciamientos o golpes de Estado. En las democracias se conjugan expectativas de cambio con las resistencias a cambiar, canalizándose la voluntad de transformación por las vías establecidas, sin que haya acontecimientos “naturales” que ahorren el trabajo transformador.

5. CONCLUSIÓN

La frase “acontecimiento pandemocrático” fue empleada por Innerarity para señalar ese momento excepcional de nuestra historia en el que apareció el riesgo global de la pandemia del COVID-19. De acuerdo con su evaluación sobre este tema, se trató de una crisis que permitió a la humanidad revalorizar tres elementos: el saber experto en un mundo complejo, la comunidad global con sus interdependencias y el sentido de las instituciones democráticas. La cooperación entre los distintos niveles de gobierno, las naciones y los diferentes ámbitos que constituyen la realidad humana (ciencia, economía, sanidad, educación, etcétera) se alzó como la respuesta más satisfactoria, dentro de un contexto signado por la desglobalización o antiglobalismo (Brexit, la presidencia de Donald Trump, las guerras comerciales, el unilateralismo y la desunión europea). No hay solución con el mando único ni con el interés propio perseguido a costa del de los demás. Aunque pueda haber un primer impulso proteccionista, los riesgos compartidos son el principal factor de unidad en un mundo en el que todos estamos igualmente amenazados. “Es mejor partir de la idea del interés propio bien entendido y abordarlo desde la perspectiva

³⁹⁴ Žižek, S., *op. cit.*

³⁹⁵ Innerarity, D. *Pandemocracia*, p. 83.

de lo común, tratando de identificar las amenazas y oportunidades que compartimos. En vez de plantear los debates como un asunto de estados contra estados, haríamos mejor en reflexionar sobre lo que podemos compartir”.³⁹⁶

Si bien puede ser aplicable a la pandemia del COVID 19, la expresión “acontecimiento pandemocrático” no es exclusiva a ella. Todo riesgo global, en la medida en que pone en jaque a la humanidad toda y en que la respuesta debe provenir de ella, cae dentro de la denominación de “acontecimiento pandemocrático”. Aquí debemos considerar el sentido del prefijo *pan-* desvinculándolo del problema biológico-pandémico y reconectándolo con su significado etimológico griego de “todo”. De esta manera, podemos pensar en el cambio climático y en la contaminación ambiental como claros ejemplos que nos afectan a todos y que demandan una respuesta y decisión por parte de nosotros. Se trata de verdaderos acontecimientos pandemocráticos, como también lo son las guerras, el terrorismo y las crisis económicas. Por otra parte, emerge un nuevo interrogante: si todo acontecimiento pandemocrático se corresponde necesariamente con una crisis o si también caen bajo esta denominación otros sucesos, como podrían ser los descubrimientos científico-tecnológicos que transforman o podrían transformar radicalmente nuestras formas de vida, como la erradicación de enfermedades como la viruela y los prometedores viajes espaciales.

En lo que respecta a la crisis sanitaria, las elucubraciones hechas por este ensayista español nos dejan una serie de aprendizajes a la vez que perfilan algunos desafíos que se asoman en el horizonte. A manera de síntesis, los podemos sintetizar enumerándolos a continuación:

1. Las crisis requieren, desde el primer momento, un abordaje interdisciplinario en el que se privilegie especialmente la identificación y el reconocimiento exhaustivos de la naturaleza del fenómeno disruptivo; caso contrario, sólo daremos lugar tanto a la improvisación y a los experimentos, como a equivocaciones y errores evitables. Recordemos que la comprensión cabal de la dificultad, esto es, el empleo de las categorías correctas para su tratamiento, es ya parte de la solución.

2. Las nuevas crisis están ligadas a sucesos imprevistos y de una envergadura tal que son capaces de modificar la sociedad y la forma de vida de sus individuos. El “cuándo” de su irrupción se transforma en una variable fuera de nuestro alcance; de allí el imperativo de esforzarnos no sólo por generar el saber experto necesario y favorecer la deliberación colectiva, sino también por fortalecer la previsión y la estrategia. Este desafío atañe a la sociedad toda junto con sus instituciones, especialmente aquellas dedicadas a la alerta, gestión, atención sanitaria, logística, comunicación, etcétera. Deberíamos trabajar en una forma producir un conocimiento diferente a la vigente, que nos ayude a gestionar el desconocimiento en miras a la previsión, prevención, anticipación y precaución.

3. Lo anterior nos muestra que nos hallamos ante la necesidad de un giro epistemológico en vistas a habitar en este mundo complejo. Esto implica el desarrollo de un pensamiento justamente complejo que piense en términos de riesgo colectivo, probabilísticamente, de manera no lineal, con una perspectiva sistémica y que reconozca las múltiples interacciones de las variables en juego. Sólo de esta manera estaríamos en condiciones de lidiar con las notas de la vulnerabilidad, opacidad e incertidumbre que caracterizan a nuestra época.

³⁹⁶ Ibid., p. 125.

4. Los nuevos problemas conciernen a nivel global tanto a la política como a la ciudadanía. Si bien los impactos pueden variar dependiendo de múltiples factores, todos estamos expuestos frente a las nuevas problemáticas. Se ha tornado indispensable repensar las instituciones en cuanto instrumentos de gestión de alcance mundial. Esto sólo puede darse a la par del fortalecimiento de la integración política internacional, de las instituciones transnacionales y de la inteligencia tanto colectiva como cooperativa. Se trata de un llamado a la gobernanza global que nos permita desarrollar nuevos procedimientos de protección y de defensa, apostando a la capacidad de reacción y coordinación entre países. En definitiva, habría que superar la ineficiencia del accionar individual y aislado de los Estados reforzando la interdependencia global.

5. La supervivencia de las formas actuales de democracia está supeditada a poder actuar con efectividad en los entornos de complejidad, siendo eficaces y respetando los requisitos de su legitimidad. Vivimos en una época en la que el espíritu democrático se halla en una encrucijada frente a formas de gobierno más autoritarias, que seducen por su inmediatez y falta de decoro respecto de las formalidades y derechos democráticos, como la invasión de la privacidad. En un mundo donde las democracias son denostadas como ineficaces, lentas y débiles, habría que abogar por la defensa del pluralismo y por la posibilidad de que todos los afectados sean quienes participen en la toma de decisiones que conduzcan a la resolución de los conflictos.

En conclusión, el COVID-19, como acontecimiento pandemocrático, rompe con el curso normal de las cosas debilitando nuestras formas estables de vida. También, inaugura una nueva época que insta al abandono de una forma de pensar pre-pandémica caracterizada por el pensamiento lineal y simple, y aboga por el cultivo de los hábitos que nos lleven a razonar de forma sistémica y compleja. La crisis sanitaria evidenció que estamos atravesando un tiempo de cambios y transformaciones teórico-prácticos: no solo desde el modo en que abordamos cognoscitiva y procedimentalmente los problemas, sino también en las maneras en que los resolvemos a través de la política. A nosotros como humanidad se nos asigna la tarea de estar atentos a esta clase de acontecimientos para extraer todos los aprendizajes que nos sean posibles y así poder transitar los futuros acontecimiento pandemocráticos comunitariamente preparados.

6. BIBLIOGRAFÍA

A.A. V.V., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición Digital, ASPO, 2020.

Carbajosa, A., “Peter Sloterdijk: «El regreso a la frivolidad no va a ser fácil»”, *El País*, 2 de mayo de 2020, <https://elpais.com/ideas/2020-05-02/peter-sloterdijk-la-supervivencia-es-indiferente-a-las-nacionalidades.html>.

Heidegger, M., “Serenidad”, traducción de Antonio de Zubiaurre, *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, n. 3, t. I/4, agosto, 1960, pp. 22-28.

Infobae, “Yuval Harari y el coronavirus: el gurú futurista alertó sobre los riesgos de un mundo que será completamente distinto después de la pandemia”, *Infobae*, 20 de marzo de 2020, <https://www.infobae.com/economia/2020/03/20/yubal-harari-y-el-coronavirus-el-guru-futurista-alerto-sobre-los-riesgos-de-un-mundo-que-sera-completamente-distinto-despues-de-la-pandemia/>

Innerarity, D., *Pandemocracia. Una filosofía de la crisis del coronavirus*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.

Innerarity, D., *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.

McLuhan, M., *La galaxia Gutenberg: génesis del homo typographicus*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1998.

Télam, “Naomi Klein advierte que el coronavirus muestra que el capitalismo falla una vez más”, *Télam digital*, 18 de septiembre de 2020, <https://www.telam.com.ar/notas/202009/515766-naomi-klein-advierde-que-el-coronavirus-muestra-que-el-capitalismo-falla-una-vez-mas.html>.

Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

JUAN PABLO E. ESPERÓN es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente las obras *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019; *Hegel, Heidegger y el Acontecimiento*, Ed. UNLaM, San Justo, 2022 (en coautoría) y *El don del Pensar, Escritos en homenaje a Juan Carlos Scannone*, Arkho Ediciones, Bs. As., 2022; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas con referato nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze. Ha dirigido en los últimos años el proyecto titulado “EL GIRO EMANCIPATORIO. Continuidades y rupturas respecto al giro lingüístico-hermenéutico del pensamiento contemporáneo” en el Instituto de Investigaciones Filosóficas dependiente de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador; y “EL ACONTECIMIENTO Y LA PANDEMIA DEL COVID-19. Aportes filosóficos para pensar la pandemia” en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional de la Matanza. Dependiente de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, en el marco del programa de Incentivo a Docentes Investigadores.

RICARDO ETCHEGARAY es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Últimos libros publicados: *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018.

ESTEBAN BARRIOS es Profesor y Licenciado en Historia. Es docente en instituciones de educación secundaria. Es Coordinador de la materia Filosofía en el curso de Admisión de La Universidad Nacional de La Matanza. Actualmente se encuentra cursando el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús.

ROSANAL GALLAFENT es Abogada (UNLaM) y Docente en el nivel de educación superior. Se desempeña como profesora de la materia Principios Generales del Derecho y de la materia

Derecho Individual del Trabajo del Instituto de Formación Técnica Superior dependiente de la D.F.T.S. (Ministerio de Educación del GCABA). Profesora de la materia Filosofía en el Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de la Matanza y profesora de la materia Introducción a la Epistemología en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es secretaria de redacción de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador. Ha publicado diversos artículos respecto a la relación Filosofía y Educación en libros y revistas científicas con referato nacionales e internacionales.

MATEO BELGRANO es Doctor en Filosofía por la FernUniversität in Hagen (Alemania) y la UCA. Es becario doctoral del CONICET. Es Magíster en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano por la Universidad Nacional de San Martín y Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Es Profesor Adjunto en Estética (UCA) y Profesor Adjunto en Introducción a la Filosofía en UNLAM. También se desempeña como el director de la revista *Tábano* (UCA). Ha recibido las becas “Weltkirche Projekte” y “Programm des Bayerischen Staatsministeriums” para estancias de investigación en la Universidad de Eichstätt (2016-2017) y dos becas del DAAD para estancias en la FernUniversität in Hagen (2018-2019; 2021-2022). Ha publicado el libro *El gesto criptográfico* (Miño Dávila, 2022) y diversos artículos en torno a la filosofía de Heidegger y problemáticas estéticas.

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE es Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Antioquia (Colombia). Doctorando en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente en la Escuela de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la USAL y en la Universidad Nacional de La Matanza. Ha sido docente de la materia Estética del Instituto Universitario ESEADE. Docente de la materia Estética en la maestría en gestión de Arte y Curaduría de ADEN. Es integrante del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Miembro del Programa de Investigación *Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad* de la Universidad del Salvador. Miembro del *Proyecto de Investigación lo Otro en la filosofía posthegeliana y en la nueva fenomenología francesa* y del Proyecto de Investigación “El acontecimiento y la pandemia del Covid-19” del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Matanza. Fue Becario Doctoral CONICET (2015-2017). Forma parte del Comité Editorial de la revista *El arco y la lira* y de la revista *Nuevo Pensamiento*.

EZEQUIEL CUROTTO es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de la Matanza. Es miembro del *Grupo de Estudios Hegelianos* y participa del FILOCyT “La subjetividad y la realidad efectiva en la filosofía de Hegel (1807 – 1816). A su vez es integrante del FILOCYT “El estatuto del fenómeno en la nouvelle phénoménologie” y es miembro del *Proyecto de Investigación lo Otro en la filosofía posthegeliana y en la nueva fenomenología francesa*” de la Universidad del Salvador, del

Proyecto de Investigación “El acontecimiento y la pandemia del Covid-19” del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Matanza y del Proyecto de Investigación (PICT) “Hegel en Argentina. La recepción de la filosofía hegeliana en Argentina entre 1931 y 1983” del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE) de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Forma parte del Comité Editorial de la revista *Nuevo Pensamiento*. Su área de interés se centra en la filosofía hegeliana y sus vínculos con la filosofía continental contemporánea.

MAURO NICOLÁS GUERRERO es profesor (2015) y licenciado (2020) en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung (2015-16) y de la UCA (2017-20). Es docente de la Facultad de Ciencias Económicas (desde 2017) y del Programa de Ingreso (desde 2018) de la UCA. Asimismo, fue docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza (2019-21). Actualmente, es becario doctoral de la UCA, del CONICET y del ICALA, y su investigación gira en torno al concepto de mundo en el pensamiento tardío de Edmund Husserl en conexión con las filosofías de Martin Heidegger y Eugen Fink.

AUGUSTO ROMANO es Licenciado en Filosofía y Psicología por la UBA y Psicoanalista. Es docente en la Universidad de La Matanza, a cargo de la materia Psicología Social e Institucional en el Departamento de Salud y de la materia Filosofía en el Curso de Ingreso. Es maestrando en la Maestría en Psicoanálisis de la Escuela de Posgrado de UNLaM en convenio con la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados. Integra el grupo de investigación *Interculturalia*. Es miembro de la Asociación Argentina de Salud Mental. Es miembro evaluador del Comité Científico de la Revista *Nuevo Pensamiento*. Escribió diversos artículos presentados en Jornadas y Congresos. Participó de varios proyectos de investigación. Dirigió un proyecto sobre organización y empoderamiento de comunidades en el Partido de La Matanza. Es autor del libro “La cuestión del deseo según Hegel y Lacan” y coautor de los libros: “El malestar en la ciudadanía”, “La ciudadanía en Jaque”, “Racismo, Genocidios, Memorias y Justicia” “Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze” “Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política”

JUAN SOLERNÓ es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente realiza el Doctorado en Filosofía en la UCA haciendo uso de la beca doctoral cofinanciada UCA-CONICET. Realizó un intercambio académico en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Baviera, Alemania (2013-2014). Tras un breve recorrido como docente en diferentes secundarios, hoy dicta clases en UCA, en la Universidad del Salvador, en la Universidad Nacional de La Matanza y en el Instituto Superior Profesorado “Pbro. Dr. Antonio María Sáenz”. Además, es integrante del grupo de estudios interdisciplinario “Encavernados”, habiendo publicado en autoría compartida con sus otros miembros los libros *Docta barbarie: reflexiones en torno al pensamiento argentino* (Prosa y Poesía, Buenos Aires, 2020) y *De sabihondos y suicidas: contrapuntos sobre el tango* (La Docta Ignorancia, Buenos Aires, 2022).