

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.”<sup>10</sup>

“...pues 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.”<sup>11</sup>

## 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.

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

<sup>11</sup> 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

Heidegger<sup>12</sup> 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, Heidegger<sup>13</sup> 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 permitió el desarrollo de la historia occidental como despliegue tecno-científico, cuyas consecuencias son devastadoras.<sup>14</sup> 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.

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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*)<sup>15</sup> significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo<sup>16</sup> objetivo<sup>17</sup> y genitivo subjetivo<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>.

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*)<sup>20</sup> 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-humano<sup>21</sup> 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 originaria<sup>22</sup>. 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*]»<sup>23</sup>. 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*<sup>24</sup>. En el *Er-eignis*, hombre y ser se correlacionan y copertenecen.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> El genitivo indica posesión o pertenencia.

<sup>17</sup> El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

<sup>18</sup> Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

<sup>19</sup> GA 11, 71. Trad. esp.: p. 141.

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

<sup>21</sup> 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*).

<sup>22</sup> GA 11, 36-38. Trad. esp.: p. 68-73.

<sup>23</sup> GA 11, 37. Trad. esp.: p. 69.

<sup>24</sup> 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»<sup>25</sup>. 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*)»<sup>26</sup>.

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

<sup>25</sup> GA 65, 13. Trad. esp., p.29.

<sup>26</sup> 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*).<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas.<sup>30</sup> El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino “al orden del *acontecimiento*”<sup>31</sup>. 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”.<sup>32</sup> 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...”<sup>33</sup>, 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”.<sup>34</sup> 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

<sup>29</sup> “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).

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

<sup>31</sup> 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.

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

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

<sup>34</sup> 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”.<sup>35</sup> 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)<sup>36</sup>. 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 inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.<sup>37</sup> 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 tiempo<sup>38</sup>.

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

<sup>36</sup> “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).

<sup>37</sup> 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).

<sup>38</sup> “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 instauration una nueva temporalidad*, pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento *marca un corte*, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe, se desquicia<sup>39</sup>. Se puede hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo<sup>40</sup>. 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.<sup>41</sup>

### 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

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

<sup>40</sup> “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).

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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”<sup>43</sup>. Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”<sup>44</sup> 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

<sup>42</sup> Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 15.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 17.

<sup>44</sup> *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”<sup>45</sup>. 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*”<sup>46</sup>.

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.”<sup>47</sup> De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos puedan conducir. Construir esas líneas y *seguirlas*.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Ibid., p. 16.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 23-24.

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

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

<sup>49</sup> 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”.<sup>50</sup> 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”.<sup>51</sup>

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)?

<sup>50</sup> Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 44.

<sup>51</sup> 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,<sup>52</sup> 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,<sup>53</sup> 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.

Badiou<sup>54</sup> 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-

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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’.<sup>55</sup>

Byung-Chul Han<sup>56</sup> 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.”<sup>57</sup> Ramonet<sup>58</sup> 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...”<sup>59</sup> Algunos incluso “se la juegan” y pronostican una suerte de “comunidad organizada por turnos”.<sup>60</sup>

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...”<sup>61</sup> 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

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>58</sup> 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>

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

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

<sup>61</sup> 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 parangón<sup>62</sup>. Nunca se había visto la economía de todo el planeta frenar en seco.”<sup>63</sup>

También David Harvey señala que el modelo de acumulación está en dificultades, incluso antes de la pandemia.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

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”.<sup>66</sup> 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 Galindo<sup>67</sup> como Patricia Manrique<sup>68</sup> 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

<sup>62</sup> *El País*, Madrid, 12 abril 2020 (Citado por Ramonet).

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

<sup>64</sup> “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>).

<sup>65</sup> 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.”

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

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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”,<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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 Real<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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

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

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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>.

<sup>72</sup> “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 Butler<sup>73</sup> 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, Preciado<sup>74</sup> 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 deleuziano<sup>75</sup> 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”<sup>76</sup>, 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.”<sup>77</sup>

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

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

<sup>75</sup> 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.

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

<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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”.<sup>79</sup> 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”.<sup>80</sup> 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”.<sup>81</sup> 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”.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> 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-).

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

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid.

Contra las intervenciones apresuradas y las corroboraciones de las categorías a priori, Luciana Cadahia y Germán Cano<sup>83</sup> están “más interesados en pensar críticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y las transformaciones que los constreñimientos del poder”,<sup>84</sup> siguiendo cierto legado foucaultiano al que Preciado presta poco interés, el cual creen que permitiría ‘desentrañar una diferencia en el presente’<sup>85</sup>. 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*<sup>86</sup>) ¿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,<sup>87</sup> 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”.<sup>88</sup> 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”.<sup>89</sup> Pero, además, Alemán se pregunta hasta

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

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> “...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”.

<sup>86</sup> 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>).

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

<sup>88</sup> 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>).

<sup>89</sup> 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 traumáticas<sup>90</sup> 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*.<sup>91</sup>

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”.<sup>92</sup> 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 crímenes<sup>93</sup> impunes.<sup>94</sup> 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

<sup>90</sup> ¡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).

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

<sup>92</sup> 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/>

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup>

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 recrudeció 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.<sup>96</sup>

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

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

<sup>96</sup> 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?”<sup>97</sup> (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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados

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

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

<sup>99</sup> “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.<sup>100</sup>

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.<sup>101</sup> 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.”<sup>102</sup> 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.”<sup>103</sup> 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*<sup>104</sup> del COVID-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global”<sup>105</sup> 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-

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

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>104</sup> “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).

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

blaciones en un periodo determinado”,<sup>106</sup> 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”<sup>107</sup>. O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*.<sup>108</sup>

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 modernidad<sup>109</sup> *no puede regresar* a aquellos modos de comprender y atacar el problema.<sup>110</sup> 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”<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> 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).

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

<sup>108</sup> “...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).

<sup>109</sup> 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.

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

<sup>111</sup> 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”<sup>112</sup>. 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.<sup>113</sup> 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 modestos<sup>114</sup>. 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*.<sup>115</sup> 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

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

<sup>113</sup> “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).

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

<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup> 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”.<sup>117</sup> 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”<sup>118</sup>. 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?”<sup>119</sup>

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

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

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

<sup>118</sup> Ibid., p. 198.

<sup>119</sup> 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)”<sup>120</sup>. La pregunta es *cómo ser dignos de lo que nos pasa*.<sup>121</sup> 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”.<sup>122</sup>

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 capitalismo<sup>123</sup> 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*<sup>124</sup> [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 profecía<sup>125</sup> y debe abstenerse de ser edificante,<sup>126</sup> 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

<sup>120</sup> Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent 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).

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

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

<sup>123</sup> 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).

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

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

<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> ¿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 tiempo<sup>128</sup>. El rasgo que caracteriza a la sociedad capitalista y a toda la historia humana anterior<sup>129</sup> de la cual es el resultado, es la división social, la desigualdad, asegurada por las relaciones de propiedad vigentes,<sup>130</sup> es decir, todas las relaciones sociales están en función del incremento del capital.<sup>131</sup> De allí Marx infiere el sentido del orden futuro, que define todos los rasgos de las relaciones sociales<sup>132</sup> que se desarrollarán a continuación: la unión social<sup>133</sup>, 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”<sup>134</sup>. De esta manera es posible ‘anticipar’ los rasgos *positivos* de la sociedad posrevolucionaria.<sup>135</sup>

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

<sup>128</sup> “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).

<sup>129</sup> “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).

<sup>130</sup> “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).

<sup>131</sup> “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).

<sup>132</sup> “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).

<sup>133</sup> 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.

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

<sup>135</sup> “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”<sup>136</sup>. 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”<sup>137</sup> 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’,<sup>138</sup> que es la *negación determinada* del principio<sup>139</sup> que rige la forma de vida griega en la *polis*: los individuos pertenecen a la comunidad y están subordinados a sus leyes. El proyecto platónico<sup>140</sup> –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 principio<sup>141</sup> 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).

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

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 221.

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

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

<sup>141</sup> 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.”<sup>142</sup>

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”<sup>143</sup>. 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”.<sup>144</sup> 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...<sup>145</sup>

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

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

<sup>143</sup> Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

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

<sup>145</sup> “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*.<sup>146</sup>

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

<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> Las cuatro acciones fueron vistas como un *acontecimiento*,<sup>148</sup> 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*<sup>149</sup> 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.<sup>150</sup>

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

<sup>147</sup> 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.

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

<sup>149</sup> 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.

<sup>150</sup> 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”<sup>151</sup>. 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,<sup>152</sup> 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.

<sup>151</sup> Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

<sup>152</sup> “...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.