DISENSO 1

Mayo 2020

«ESCRITURAS EN CUARENTENA»

CAPITALISMO, CONTAGIO Y POLÍTICAS DE MUERTE

Michel Foucault Luca Paltrinieri Gustavo Bustos Gajardo Maurizio Lazzarato
Luis Saez Rueda Miguel Benasayag Gabriela H. Marchant Yuri Carvajal Bañados
Miguel Vicuña Navarro Tuillang Yuing-Alfaro Eleanora Corace Matilde Orlando
Daniel Alvaro Colectiva Materia

- Año 1 -

DISENSO
REVISTA DE PENSAMIENTO POLÍTICO

Colectivo Disenso www.disensocolectivo.com
Disenso. Revista de pensamiento político

Filosofía política ■ Pensamiento contemporáneo ■ Diagramas
Publicación cuatrimestral Revista 1 | Año 1 | Volumen 1
Mayo 2020

Publicación autogestionada Comunicaciones
disensocolectivo@gmail.com

Dirección Editorial

Iván Torres Apablaza
Tuillang Yuing-Alfaro
Gustavo Bustos Gajardo

INDICE
DOSSIER

Presentación
Iván Torres Apablaza 8

La ciudad apestada
Michel Foucault 10

Distanciamiento social
Luca Paltrinieri 14

Pandemia neoliberal, Covid-19 y control social autoadministrado
Gustavo Bustos Gajardo 25

¡El virus es el capitalismo!
Maurizio Lazzarato 30

La crisis del coronavirus como informulable vehículo del malestar civilizacional
Luis Sáez Rueda 42

De la vida en tiempos de pandemia
Miguel Benasayag 50

Causa de Muerte: Vivir en Chile.
Legitimación de la represión y el dejar morir en el Chile del Coronavirus
Gabriela H. Marchant 54

Paradojas de una crisis mecánimente ventilada
Yuri Carvajal Bañados 60

Menuda apocalipsis
Miguel Vicuña Navarro 65

El coronavirus y sus metáforas
Tuillang Yuing-Alfaro 72

Cuerpos beatos en cuarentena.
La desaparición del cuerpo en el devenir información
Eleonora Corace y Matilde Orlando 78

La viralización de lo común
Daniel Alvaro 87

El fin del mundo no puede editorializarse. Apuntes en la desorganización
Colectiva Materia 90

INDICE
DISLOCACIONES

F(R)ICCIONES, AF(L)ICCIONES
María Galindo entrevista a Álvaro García Linera
Andrés Ajens 98

Procesar la protesta: Entre la potencia afirmativa de las organizaciones sociales y el devenir punitivo del Estado chileno
Iván Pincheira T. 103

Ensayo general para un apocalipsis diferenciado
Luca Paltrinieri 110

La imaginación al poder: niñ@s y tecno-revolución (una crónica de la revolución de octubre)
Claudia Calquín Donoso 116

Fracturar el consentimiento político
Adán Salinas Araya 120

Pequeño Manifiesto en tiempos de andemia
Colectivo Malgré Tout 123

PRESENTACIÓN

Revista Disenso es un proyecto editorial colectivo, cuyo propósito es contribuir a *re-trazar* (re-conceptualizar y diagramar) lo político. Una tentativa tal de pensamiento, reconoce en el gesto crítico de un decir verdadero (*parrhesía)*, un primer movimiento.

Por contraste, entendemos que la episteme del consenso, no ha hecho otra cosa que apuntalar un concepto perfectamente neoliberal de la política, entendiendo por ello, un conjunto de discursos (imaginarios y prácticas) referidos a la producción y reproducción de un orden fundado en el mercado. Desde este ángulo, ha funcionado como una tecnología de secuestro y vaciamiento de la potencia política del "cuerpo social", desactivando así las posibilidades de *una* crítica. En 1978, Michel Foucault recordaba a su audiencia, que la crítica no es sino una actitud que expresa un modo de estar en el mundo; un cierto *ethos* como "forma cultural general", que involucra a la vida misma en toda su complejidad, al constituirse como "compañera y adversaria de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas". En este *sentido*, Disenso encuentra un significado y una dirección, al involucrar una tentativa por pensar de otro modo, precisamente en la juntura o prolongación donde ética y política se vuelven indisociables. Pero es también una clave de lectura del presente y sus líneas de fuga, esto es, de las posibilidades de pensar *un mundo* y sus con-fines.

Disenso nace circunscrito en el tiempo y el espacio. Se gesta en medio de las revueltas del "Octubre chileno". En medio de un heterogéneo empirismo de las luchas, emergen saberes; quizás, el más relevante en este contexto, ha sido constatar la insuficiencia de las categorías con las cuales se piensa y practica lo político: extenuación de un léxico, pero también de una gramática, que ha impedido pensar por fuera de una tradición. Por otra parte, impotencia de un régimen de verdad, que ha dispuesto prioridades, campos de problemas, estrategias analíticas y claves hermenéuticas sobre la *sociedad*, lo *común* y sus clausuras subjetivas. Disenso, de algún modo, intenta ser una contestación a esta episteme del orden, por fuera de los hábitos académicos que domestican y comercializan la palabra.

Pese a todo, entendemos que las posibilidades efectivas del disenso, son siempre colectivas. Sólo es posible disentir, en la medida que se cruza la línea de fuerzas que separa a los "individuos" en una elusiva experiencia sin relación ni afuera. Porque lo colectivo es fundamentalmente indeterminación, posibilidad, riesgo de encuentros. A fin de cuentas, siempre se trata de *una* diferencia que no cesa de diferenciarse. El consenso también ha obturado la multiplicidad de los ejercicios colectivos, saturando sus umbrales vitales de huida con las modulaciones existenciales del neoliberalismo. Consenso y neoliberalismo son consustanciales, en la medida que éste último consiste como un programa de destrucción de las estructuras colectivas capaces de obstaculizar los procesos ampliados de acumulación capitalista. Su triunfo, solo se vuelve efectivo al ofrecer la competencia y la conformidad como única modulación existencial. Por ello, lo colectivo no puede ser sino disenso, es decir, deserción, en tanto ejercicio sistemático de defección de los conceptos, estrategias y léxicos que han poblado nuestros hábitos, prácticas y afectos; en suma, la afirmación de la vida en su radical exuberancia.

La situación global en la que nos encontramos, anticipa el ocaso de un *mundo*, esto es, su racionalidad en clave occidental, capitalista, neoliberal y patriarcal. Si algo nos enrostra la revuelta y la excepcionalidad de la pandemia, son precisamente los signos de un mundo que no puede ya ser *un mundo*, sino fracciones *agónicas* de mundos que intensifican la arcaica disyunción que nos recorre y que hoy se expresa con las cifras de una potencia disolutiva.

Asumiendo este diagnóstico como una urgencia intempestiva, hemos querido proponer el primer número de Revista Disenso, bajo el enunciado "Escrituras en Cuarentena. Capitalismo, Contagio y Políticas de Muerte". Desde sus singulares intensidades y estratos, los trabajos aquí reunidos intentan pensar el presente y sus inciertas posibilidades. De algún modo, el vocablo "contagio" anticipa la indeterminación y los confines globales de nuestra experiencia. Porque lo que está en juego, es la posibilidad misma de lo político, dispuesta en la distancia y proximidad de los cuerpos, en la juntura y disyunción de "los muchos" (*hoi polloi*), en el poder de afección erótica del tacto. El contagio emerge, por tanto, como un arribo, es lo que viene y nos llega como límite, pero también, como radical posibilidad.

Iván Torres Apablaza
Dirección Editorial
Revista Disenso

La ciudad apestada

Michel Foucault

Traducción: Iván Torres Apablaza
Originalmente publicado en *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, pp. 197-200.

*

He aquí, según un reglamento de fines del siglo XVIII, las medidas que había que adoptar cuando se declaraba la peste en una ciudad.

En primer lugar, una estricta división espacial: cierre, naturalmente, de la ciudad y del "terruño", prohibición de salir de la zona bajo pena de muerte, sacrificio de todos los animales errantes; división de la ciudad en secciones distintas en las que se establece el poder de un intendente. Cada calle queda bajo la autoridad de un síndico, que la vigila; si la abandonara, sería castigado con la muerte. El día designado, se ordena a cada cual que se encierre en su casa, con la prohibición de salir de ella so pena de muerte. El síndico cierra en persona, por el exterior, la puerta de cada casa, y se lleva la llave, que entrega al intendente de sección; éste la conserva hasta el término de la cuarentena. Cada familia habrá hecho sus provisiones; pero por lo que respecta al vino y al pan, se habrá dispuesto entre la calle y el interior de las casas unos pequeños canales de madera, por los cuales se hace llegar a cada cual su ración, sin que haya comunicación entre los proveedores y los habitantes; en cuanto a la carne, el pescado y las hierbas, se utilizan poleas y cestas. Cuando es absolutamente preciso salir de las casas, se hace por turno, y evitando todo encuentro. No circulan por las calles más que los intendentes, los síndicos, los soldados de la guardia, y también entre las casas infectadas, de un cadáver a otro, los "cuervos", que es indiferente abandonar a la muerte. Son éstos "gentes de poca monta, que trasportan a los enfermos, entierran a los muertos, limpian y hacen muchos oficios viles y abyectos". Espacio recortado, inmóvil, petrificado. Cada cual está pegado a su puesto. Y si se mueve, le va en ello la vida, contagio o castigo.

La inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento: "Un cuerpo de milicia considerable, mandado por buenos oficiales y gentes de bien", cuerpos de guardia en las puertas, en el ayuntamiento y en todas las secciones para que la obediencia del pueblo sea más rápida y la autoridad de los magistrados más absoluta, "así como para vigilar todos los desórdenes, latrocinios y saqueos". En las puertas, puestos de vigilancia; al extremo de cada calle, centinelas. Todos los días, el intendente recorre la sección que tiene a su cargo, se entera de si los síndicos cumplen su misión, si los vecinos tienen de qué quejarse; "vigilan sus actos". Todos los días también, pasa el síndico por la calle de la que es responsable; se detiene delante de cada casa; hace que se asomen todos los vecinos a las ventanas (los que viven del lado del patio tienen asignada una ventana que da a la calle a la que ningún otro puede asomarse); llama a cada cual por su nombre; se informa del estado de todos, uno por uno, "en lo cual los vecinos estarán obligados a decir la verdad bajo pena de muerte"; si alguno no se presenta en la ventana, el síndico debe preguntar el motivo; "así descubrirá fácilmente si se ocultan muertos o enfermos". Cada cual encerrado en su jaula, cada cual asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama, es la gran revisión de los vivos y de los muertos.

Esta vigilancia se apoya en un sistema de registro permanente: informes de los síndicos a los intendentes, de los intendentes a los regidores o al alcalde. Al comienzo del "encierro", se establece, uno por uno, el papel de todos los vecinos presentes en la ciudad; se consigna "el nombre, la edad, el sexo, sin excepción de condición"; un

ejemplar para el intendente de la sección, otro para la oficina del ayuntamiento, otro más para que el síndico pueda pasar la lista diaria. De todo lo que se advierte en el curso de las visitas -muertes, enfermedades, reclamaciones, irregularidades— se toma nota, que se trasmite a los intendentes y a los magistrados. Éstos tienen autoridad sobre los cuidados médicos; han designado un médico responsable, y ningún otro puede atender enfermos, ningún boticario puede preparar medicamentos, ningún confesor puede visitar a un enfermo, sin haber recibido de él un billete escrito "para impedir que se oculte y trate, a escondidas de los magistrados, a enfermos contagiosos". El registro de lo patológico debe ser constante y centralizado. La relación de cada cual con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman.

Cinco o seis días después del comienzo de la cuarentena, se procede a la purificación de las casas, una por una. Se hace salir a todos los habitantes; en cada aposento se levantan o suspenden "los muebles y los objetos"; se esparce perfume, que se hace arder, tras haber tapado cuidadosamente las ventanas, las puertas y hasta los agujeros de las cerraduras, llenándolos con cera. Por último, se cierra la casa entera mientras se consume el perfume; como a la entrada, se registra a los perfumistas, "en presencia de los vecinos de la casa, para ver si al salir llevan sobre sí alguna cosa que no tuvieran al entrar". Cuatro horas después, los habitantes de la casa pueden volver a ocuparla.

Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos -todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se trasmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se multiplica cuando el miedo y la muerte borran las prohibiciones. Prescribe a cada cual su lugar, a cada cual su cuerpo, a cada cual su enfermedad y su muerte, a cada cual su bien, por el efecto de un poder omnipresente y omnisciente que se subdivide él mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo, de lo que lo caracteriza, de lo que le pertenece, de lo que le ocurre. Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis. Ha habido en torno a la peste toda una ficción literaria de la fiesta: las leyes suspendidas, las prohibiciones levantadas, el frenesí del tiempo que pasa, los cuerpos mezclándose sin respeto, los individuos que se desenmascaran, que abandonan su identidad estatutaria y la figura bajo la cual se los reconocía, dejando aparecer una verdad totalmente distinta. Pero ha habido también un sueño político de la peste, que era exactamente lo inverso: no la fiesta colectiva, sino las particiones estrictas; no las leyes transgredidas, sino la penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia y por intermedio de una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder; no las máscaras que se ponen y se quitan, sino la asignación a cada cual de su "verdadero" nombre, de su "verdadero" lugar, de su "verdadero" cuerpo y de la "verdadera" enfermedad. La peste como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político la disciplina. Por detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los "contagios", de la peste, de las revueltas, de los crímenes, de la vagancia, de las deserciones, de los individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren en el desorden.

Si bien es cierto que la lepra ha suscitado rituales de exclusión que dieron hasta cierto punto el modelo y como la forma general del

Pieter Brueghel, El triunfo de la muerte

gran Encierro, la peste ha suscitado esquemas disciplinarios. Más que la división masiva y binaria entre los unos y los otros, apela a separaciones múltiples, a distribuciones individualizantes, a una organización en profundidad de las vigilancias y de los controles, a una intensificación y a una ramificación del poder. El leproso está prendido en una práctica del rechazo, del exilio-clausura; se le deja perderse allí como en una masa que importa poco diferenciar; los apestados están prendidos en un reticulado táctico meticuloso en el que las diferenciaciones individuales son los efectos coactivos de un poder que se multiplica, se articula y se subdivide. El gran encierro, de una parte; el buen encauzamiento de la conducta, de otra. La lepra y su división; la peste y su reticulado. Una está marcada; la otra, analizada y repartida. El exilio del leproso y la detención de la peste no llevan consigo el mismo sueño político. Uno es el de una comunidad pura; el otro, el de una sociedad disciplinada. Dos maneras de ejercer el poder sobre los hombres, de controlar sus relaciones, de desenlazar sus peligrosos contubernios. La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada.

*

Michel Foucault
La ciudad apestada

Distanciamiento social

Luca Paltrinieri

Traducción y Notas: Gustavo Bustos Gajardo e Iván Torres Apablaza

Desde que desapareció Donatien, todo ha sucedido así, de pronto. Donatien fue el agente inmobiliario que durante más de un año me llamó regularmente para convencerme de que vendiera nuestro departamento. Debo decir que esperaba que nuestra relación, tarde o temprano, se deteriorara considerablemente. Traté de explicarle que no estaba inmediatamente, que la decisión era difícil, que el mercado era inestable. Yo difería educada y cortésmente, en suma, ese momento doloroso que marca la separación definitiva, no sólo con un amor, sino también con un hogar que había sido construido en común. Era difícil explicarle todo esto a Donatien, pues él era una de esas personas que confunden las palabras «vivienda» e «inmueble». Donatien, a quien nunca he visto, pero que imagino que es uno de esos treintañeros de traje y corbata y sonrisa dinámica, debe sin duda vivir en un hermoso departamento de dos piezas en el distrito 11: amplio, buena altura del techo, mucho encanto, una «excelente inversión». Habíamos hablado, largamente, sobre las oportunidades del mercado inmobiliario parisino. Le hablé de mis dudas sobre su solidez, especialmente cuando el virus comenzó a manifestarse en China y luego en Italia: él me tranquilizaba, cada vez, sobre la estabilidad de la demanda y el inevitable crecimiento del valor del metro cuadrado («¡Paris es Paris! Todo el mundo sueña con vivir en Paris, el mercado *cree* siempre en Paris»). Cuando las medidas de confinamiento comenzaron a perfilarse en el horizonte, él seguía tranquilizándome: «! puede ser que el mercado se desacelere por un tiempo, pero se recuperará pronto!» Durante nuestra última llamada, su voz no mostraba ningún signo de inflexión, incluso diría que era, en cierto sentido, asertiva, como si fuera la voz de alguien que *no puede* permitirse la duda. Solo que me dije que era como si esa hermosa voz profunda y optimista no me hablaba desde el mismo mundo. Esta voz estaba desligada de nuestra realidad, me hablaba desde un mundo de antaño, me hablaba desde una distancia infinita, desde un mundo cuyo perfil estaba a punto de desvanecerse, de desaparecer ante mis ojos asombrados. Y luego, fue Donatien mismo quien ha desparecido.

La economía. *Back to the* «al mundo fantástico de Donatien»

¿En qué mundo vivía Donatien? Ahora que ya no estamos más ahí, ahora que estamos aquí, en confinado reposo, tratemos de verlo desde esta distancia, con el *thaumazein*[1] aristotélico, o mejor aún: con la sorpresa y el asombro de un visitante que viene llegando desde Marte/Marzo [Mars]. Era, en primer lugar, un mundo que creía en el crecimiento, pero no en cualquier crecimiento. Creíamos en él de un modo, por así decirlo, absoluto, en suma, creíamos en él como el economista cree en él. Recordaremos, a este respecto, el celebre adagio de Boulding: «aquel que cree que un crecimiento exponencial puede continuar indefinidamente en un mundo finito es o un loco, o un economista».
¿Crecimiento de qué? Crecimiento de las necesidades, crecimiento de las mercancías, crecimiento de la población, crecimiento del deseo, crecimiento del goce. La palabra que retoma y resume todos esos crecimientos no es otra que la de *capital: capital* es el arte de obtener más con menos, capital es eso que debe ser siempre *invertido*, es decir, se usa con la finalidad primaria y deliberada de su autoexpansión, capital es el nombre de todo eso que debe, por esencia, crecer de manera exponencial. De paso, observo que podemos ser escépticos e incluso críticos con respecto al mito del crecimiento, lo que no impide que, en los países europeos o en América del Norte, nuestro futuro y nuestras jubilaciones no dependan igualmente de una tasa de crecimiento alrededor del 2 al 3%, por lo bajo. El crecimiento no es solo una ideología nefasta de los economistas, es una cosmología

Chrysi Gavrilaki, Isolation No.8

que forma nuestra manera de imaginar el futuro: tejemos continuamente toda una red de analogías entre el crecimiento de los seres vivos (¿qué podría ser más «natural»?) y el crecimiento económico y demográfico, aunque sólo sea para imaginar un futuro.

Sin embargo, ahora este crecimiento se ha detenido abruptamente. En el mundo desacelerado en el que nos hemos instalado desde hace algunos días, lo único que hay de exponencial es la progresión del número de infectados y muertos por el Covid-19. En cualquier caso, sabemos que este crecimiento no será infinito: será gradualmente detenido por la inmunización progresiva de la población o por la hecatombe definitiva de la humanidad. ¿Por qué no, sí el virus muta, en efecto? ¿Y porque no, dentro de poco, por otro virus, otra pandemia? Sabemos que el deshielo del gelisuelo puede liberar virus y bacterias amodorradas durante cientos de miles de años. El calentamiento global provoca, además, una migración no sólo de seres humanos, sino también de bacterias y de virus de los trópicos hacia los polos. El paludismo se ha manifestado recientemente en el sur de Italia y el Banco Mundial estima que 5.2 millones de humanos estarán en riesgo de contraer Malaria en 2050.

Llegamos por ahí a la otra figura que debemos evocar para comprender el mundo de Donatien: la circulación infinita. Circulación de hombres, mercancías, animales y de bacterias. Por supuesto, hay quienes explicarán que, como el crecimiento, la circulación es una figura prácticamente

metafísica y, sobre todo, meta-antropológica que define en sentido amplio todo lo que es vital: en cierto sentido, Gaïa[2] [la Tierra] misma es solo la deriva permanente y la migración de todo lo que vive (Coccia 2020). Si observamos las grandes migraciones, así como el comercio de los fenicios, los romanos y de todos los grandes imperios, es difícil negar que esta figura efímera que llamamos hombre, sea fundamentalmente un migrante o un depredador móvil. Sin embargo, es con la modernidad, en una economía que se «desencaja» de los circuitos cortos de la producción local, que la circulación adquiere el sentido más especifico de fundamento de todo *valor*.

Desde ese punto de vista, nuestro bonachón más importante no es Adam Smith sino Richard Cantillon (1755), ese comerciante franco-inglés, autor de uno de los tratados de economía política más leído del siglo XVIII, el primero en dar una definición de lo que los economistas llamarán, después de Marx, el «capitalista». Para Cantillon, el empresario es el agente económico que compra las mercancías en un determinado lugar, a un precio conocido, para revenderlos en otro lugar, a un precio desconocido. Es decir, él produce sus ganancias desplazando las mercancías con el propósito de conectar los lugares de producción y de consumo –y, de este modo, va *construyendo* el mercado. Esta institución económica, a menudo presentada como la raíz de todos los males y en sí misma como un agente todopoderoso, en realidad no existe sino en función del objetivo de «encajar toda la producción con todo el consumo», como muy bien lo dijo Braudel (1985), al hacer circular prácticamente todas las mercancías en circuitos cada vez más globales. Cantillon, en mí opinión, ha visto correctamente tres cosas que son todavía particularmente significativas para nosotros hoy en día.

La primera es que la condición de posibilidad del valor, aun antes de ser el trabajo, es la circulación: no lo es para satisfacer la necesidad de que exista el valor de cambio, sino para satisfacer una necesidad que *no puede* ser cubierta por la autoproducción y el autoconsumo. Es por esta razón que Cantillon puede afirmar que todo el circuito económico descansa en el fondo sobre el riesgo asumido por el comerciante-empresario que, desplazando las mercancías desde un lugar donde son producidas hacia un lugar donde no se sabe lo que sucederá con ellas, corre un riesgo que es preciso remunerar.

Segundo, el empresario que «trabaja al azar» debe poder, en tanto que su salario es incierto, ganar más de lo que él gasta en sí mismo y en su familia para ponerse a salvo en caso de fracasar. Pero, este «más» significa que ya estamos en una economía de la auto-subsistencia, y del autoconsumo, donde bastaría en el fondo con pagar los factores de producción para salir adelante: por el contrario, hay que hacer circular, hay que tomar riesgos y, por lo tanto, es necesario capitalizar la inversión para cubrir los riesgos. Esto solo demuestra que el Capital no aumenta sólo por arte de magia, pues es todavía y siempre un asunto de hombres y de mercancías que circulan.

Por último, en tercer lugar, la circulación no es para las mujeres. De hecho, el modo a través del cual Cantillon calcula el salario (y después de él todos los economistas), incluye en el salario del trabajador «a contrata» -estable o inestable-, el costo de la subsistencia familiar. Así, la mujer permanece en casa, remunerada por el salario masculino, anclada en una economía doméstica que es una economía de la subsistencia, del autoconsumo y de la estabilidad. Cantillon «inventa» de este modo el mundo de la reproducción, o más bien, inventa la división producción/reproducción, representando esta última el dominio de todo eso *que no mueve*, de aquello que no atraviesa la puerta estrecha del mercado y del valor de cambio. En suma, de todo lo que, por tanto, no puede ser jamás calculado como *valor*.

La continuación de la historia del «progreso» capitalista no es para mí sino el desarrollo e interconexión de estos tres elementos: la circulación, el riesgo acumulativo y el patriarcado. En primer lugar, el valor se crea en la circulación, es por esta razón que es necesario sacar la mayor parte de la producción del autoconsumo, ingresándola en un mercado cada vez más grande e interconectado. De ahí el hecho de que se haya inventado todo tipo de embalaje para permitir el transporte de mercancías: desde el embalaje plástico al container, siendo este último probablemente la más influyente invención del siglo XX, en la medida en que permite que la cadena de valor devenga literalmente mundial al reducir los costos de flete. De ahí que una parte creciente de la energía mundial ha sido igualmente destinada al transporte terrestre, marítimo y aéreo. Extracción, ideación, producción y venta, como sabemos, son fenómenos globales que implican conectarse cada vez más y más velozmente a regiones geográficamente distantes del mundo, con un solo objetivo: acelerar el crecimiento. Es por este motivo que se debe remunerar el riesgo ligado a la circulación de hombres, mercancías y capitales a través de la capitalización, es decir, del crecimiento infinito. Sin embargo, aún debemos distinguir producción y reproducción a través de una cascada de oposiciones: hombre y mujer, exterior (mercado) e interior (hogar), movimiento e inmovilidad, razón y pasión. Es esta imagen la que nos mantiene prisioneros, como diría Wittgenstein, en el mundo de Donatien: la implacable complementariedad entre circulación, crecimiento y patriarcado. Tres figuras que se encuentran reunidas casi accidentalmente, pues nada obligaría a su conjunción, sino que ellas representan los elementos mismos del dominio del mundo y de la naturaleza por parte del Hombre todo poderoso. Uno se equivocaría al imaginar que, por y a través de la pandemia, la naturaleza estaría recuperando sus derechos. En realidad, la pandemia es en sí misma un antiguo producto humano. En un deslumbrante ensayo, Kyle Harper (2019) ha mostrado que una consecuencia determinante y desatendida del ambicioso desarrollo social romano fue favorecer un contexto ambiental microbiano letal, que primero asedio y luego precipito el colapso del imperio. Son las sociedad humanas las que, por la invasión continua de la naturaleza salvaje ligada a sus necesidades de crecimiento y por la construcción continua de conexiones y rutas utilizadas –también por los microbios–, crean ecologías en las cuales los gérmenes mortales y los virus viven, se desplazan, migran, proliferan y, al mismo tiempo, se desarrollan en el sentido de su crecimiento. La historia humana ha estado marcada por las pandemias que han matado mucho más que las guerras: la «peste Antonina» (viruela), que estalló en el año 165 d. J.C y que causó al menos 7 millones de muertos en la cuenca mediterránea que albergaba a penas a 75 millones de habitantes; la peste negra, en 1348, que mató probablemente al 40% de la población europea; la verdadera guerra bacteriológica a base de sarampión, gripe y fiebre tifoidea dirigida por los españoles contra la población amerindia que mató al 90% de los aztecas; la gripe española, desde el fin de la primera guerra mundial, que mata entre 50 y 100 millones de personas, más que las dos guerras mundiales juntas. A pesar de nuestras perpetuas reivindicaciones de supremacía sobre la Naturaleza y sus agentes patógenos, la situación no ha mejorado mucho al día de hoy. Lo testimonia la aterradora lista de enfermedades infecciosas (VIH, ébola, SARS, MERS, Covid-19) que emergen del mundo salvaje en el mismo momento en que la humanidad parece alcanzar la cumbre virtuosa del círculo crecimiento-circulación-patriarcado.

Por supuesto, no es para «salvar vidas» como tal (la vida «desnuda» no ha sido jamás, afortunadamente, un valor absoluto) que se nos pide hoy no ir a trabajar (crecimiento), dejar de salir (circulación) y permanecer «en casa» (para derrotar a las mujeres). Es en tanto que vehículos del virus, en tanto que peligro para los otros, pero especialmente en tanto peligro para *este* mundo que se nos demanda *principalmente no movernos*. En

este fin del mundo tal como lo conocemos, encontramos la misma imagen que marca el comienzo de la política moderna, aquella donde un pobre diablo, con los pies en su mierda, tiembla ante la mirada de su semejante que viene a quitarle lo que tiene de más preciado, a saber, su propia vida. La pandemia del Covid-19 no representa entonces el fin del capitalismo... o, para decirlo mejor, *antes* de anunciar el fin del capitalismo, esta pandemia nos devuelve al grado cero de la política moderna.

Política (Estado). ¿Qué queda, hoy, del mundo de Donatien?

En un mundo consagrado al crecimiento y a la circulación, ¿cuál es el verdadero problema, si no es el otro (el otro, siendo la mujer, por supuesto, siempre ha sido la encarnación metafórica más evidente)? El punto es que el otro también, sea hombre, animal, microbio o virus, circula y crece. Y en la medida en que circula y crece, me enloda. Hobbes, no hace sino comenzar por ahí: todo ser humano es fundamentalmente un fastidio, un *peligro*, pues su deseo infinito no tiene límites. ¿Cómo puedo saber esto? El hecho es que *su* deseo es *mi* deseo: el deseo de crecer y circular es como un virus que se propaga entre los hombres volviéndolos orgullosos, egoístas y desconfiados. Inmunizar a los hombres de este deseo significa transformarlo en *interés*, siendo esta forma de relación entre humanos la que les permite guardar entre sí la *justa distancia* para no matarse unos a otros. La política es fundamentalmente un asunto de distancia, de cómo crecer y guardar la buena *distancia social* (*social distancing*). Le debemos al genio perverso de Leo Strauss (1986) el haber mostrado, con Hobbes, que la política ya no es la pregunta por cómo vivir mejor con los demás[3], sino la de cómo vivir *a pesar de* los otros. ¿Cómo podemos evitar que algunos invadan los asuntos personales de los otros? ¿Cómo hacer para que cada quien mantenga, literalmente, la *buena distancia* social, aquella que le permite [al otro] salvar el primero de todos sus bienes, su propia vida?

La respuesta de Hobbes es acorde con la gravedad de la situación que él vive, esto es, las guerras confesionales en Inglaterra del siglo XVII: es necesario inventar nada menos que una nueva persona. Es necesario inventar un ser, un buen y enorme hombre mecánico, que actúa como una persona, es decir, en tanto delegado y representante de todos. Que este Leviatán sea la fuerza condensada de un «nosotros» se manifiesta en el frontispicio de la obra cardinal de Hobbes, donde todos los hombres aparecen uno al lado del otro, como las sardinas en una lata, unidos en un solo ímpetu. En el Estado, y para el Estado, no existe esta distancia entre los humanos que permite el crecimiento y la circulación. Pero ese Leviatán existe tan sólo para garantizar, precisamente en nombre de la vida de todos, que los humanos en tanto sujetos de interés mantengan entre ellos una buena distancia para que cada uno pueda ocuparse de su propio interés. Sí vamos más allá del famoso capítulo 14 del *Leviatán*, podemos ver claramente la razón por la cual existe el Estado: para que los hombres (y no las mujeres) puedan continuar trabajando, cultivar su propiedad e intercambiar [cosas]. En otras palabras, el Leviatán existe para proteger a los humanos de su propio deseo infinito y así permitir que las mercancías, los hombres y las muchedumbres continúen circulando y creciendo (es por este motivo que, para Hobbes, y después de él, especialmente a partir de Locke, será necesario primero *instituir* la propiedad).

Es la peor de las ilusiones creer que el Estado-Leviatán ha sido, desde su fundación hobbesiana, un enemigo o una alternativa al mercado: es, desde el principio, «neoliberal» por esencia, en el sentido en que existe (también) en función y al servicio del mercado. El Estado moderno es un regulador de la circulación infinita y el Estado contemporáneo, el debilitado Estado neoliberal, no ha cambiado de vocación, no comenzó de la noche a la mañana a

defender los intereses de la clase dirigente a expensas de la salud de la población. Es más bien lo contrario lo que ha sucedido desde el comienzo de la modernidad: la salud de la población se ha convertido en un problema para la política moderna, siempre y cuando es sobre esta salud que se funda el circuito virtuoso trabajo (producción/reproducción)-crecimiento-circulación. En tal sentido, los Estados han devenido los gerentes, no sólo de los deseos y las pasiones, de las ideas y de la obediencia, sino también de la biomasa humana, biomasa que hubo que hacer crecer y circular, reconduciendo continuamente el reparto entre aquellos destinados a vivir y aquellos abandonados a la muerte, situándola en una *cierta relación* con la buena y más pesada biomasa de cristales de tierra que hace de los suelos cultivables, protegiéndola o exponiéndola a la circulación de virus, enfermedades y de los pólenes que la debilitan o refuerzan.

El liberalismo político, con sus sueños de ruptura respecto del absolutismo hobbesiano y, en general, con el autoritarismo político, con su mito de una sociedad de mercado pacificada que reemplazará por fin a este frío monstruo que es el Estado, con su historia de la agenda/no agenda del Estado, no hace más que responder a una misma exigencia: asegurar entre los individuos la adecuada distancia que permitirá la circulación y el crecimiento, reconducir el reparto producción/reproducción con el objeto de ampliar continuamente el campo del valor de cambio. Esto implica, de acuerdo a cada momento, un poco más o un poco menos de Leviatán, pero en cualquier caso todo esto sólo tiene que ver con una «libertad» que favorece la circulación de mercancías. Prueba de ello es que las mujeres siguen estando excluidas del contrato originario que crea esta nueva persona activa que es el Estado. Asignadas al hogar, las mujeres sólo existen políticamente para otra forma de contrato, el contrato sexual, que las ligas a la cofradía masculina de una manera segundaria y derivada, pero jamás en tanto que verdaderos sujetos políticos (Pateman 2010).

Hizo falta un poco de tiempo, y una vez más algo de distancia, para comprender qué tipo de golpe de Estado ha sido el neoliberalismo en la teoría política. Esto porque los neoliberales han avanzado siempre enmascarados. Así, para algunos, los neoliberales no son sino continuadores del liberalismo por otros medios (Bourdieu). Para otros, los neoliberales han afirmado la aplastante supremacía de la competencia sobre el Estado de bienestar, al punto que no sólo el Estado existe para hacer funcionar el mercado, sino que también debe ser el mismo repensado y reformado en nombre de los principios del mercado (Foucault). El neoliberalismo, para otros, es el fin de todos los «valores» (amor, vida, trabajo, etc.) que se ahogan en las aguas congeladas del interés individual (¿Marx reaparece?). Pocos son quienes han visto que el proyecto neoliberal, elaborado teóricamente a partir de los años 1930 y prácticamente a partir de los años 1980, representa primero un gran desafío a la vez a Hobbes y al liberalismo clásico (Carolis 2017). Lo que los neoliberales como Hayek o Von Mises va a oponer, en efecto, a Hobbes es la incapacidad del Estado a comprender algo sobre «el orden cósmico» (el término es realmente de Hayek) que articula acciones voluntarias y efectos involuntarios. Sólo la economía –la más exitosa de las ciencias sociales– puede en última instancia predecir de manera provisoria e imperfecta los desarrollos de un orden literalmente ingobernable y sobre todo incomprensible, del cual el mercado es casi más un síntoma que un verdadero efecto real. Pero aquello que los neoliberales les reprochan a los liberales «clásicos» no es menos grave: haber creído en la «sociedad», suerte de conjunto cálido y benevolente, donde los hombres se organizan independientemente del monstruo frío del Estado, asistido por la providencial «mano invisible» del mercado. «La sociedad no existe» machaca Hayek desde el comienzo hasta el final de su obra, lo que equivale a decir que sólo las acciones individuales son inteligibles, pero debido a que las consecuencias de su agregación son imprevisibles, es imposible de «gobernar» racionalmente algo como una «sociedad». Pero, si no se gobierna la sociedad, ¿qué es lo que se gobierna? La respuesta de Hayek está a la altura de su proverbial megalomanía: el cosmos.

En otras palabras, lo que queda por hacer es tomar en cuenta tantos parámetros como sea posibles para «gobernar a distancia» (*governing at a distance*, Rose y Miller 2010): alejar lo más posible los centros de decisión de los «pueblos votantes» o, en todo caso, de las «sociedades», asignar el monopolio de sus decisiones a una tecnocracia preferiblemente de economistas (Stiegler 2019), ampliar el horizonte de una *governance without governement* en el mundo entero (Slobodian 2018). El propósito de las operaciones llevadas a cabo durante 40 años de gobernanza neoliberal es coherente con el rechazo hayekiano del Estado *y* de la sociedad: nada de creación artificial, dirigista, de la «adecuada distancia» entre los humanos, nada de confianza en su capacidad para encontrarla por sí mismo, puesto que el individuo neoliberal no es más que un calculador racional perdido en un mar de ignorancia. Lo que el gobernante le dará, entonces, ciertamente gracias a una política y un saber del *big data* cada vez más eficaz, cuyo propósito último es eliminar todo rastro de decisión política, serían «pequeños golpes», empujones, que le permiten orientarse en un mundo «complejo» (dixit Morin-Macron-Tirole, ya no puedo distinguirlos). Este es el conjunto de datos provenientes de los mercados globales traducidos en empellones lo que le va a permitir al individuo es situarse a una adecuada distancia [del otro], evitando así los conflictos inevitablemente reactivados tanto por la densidad demográfica como por la interconexión cada vez mayor de todas las partes del globo. El golpe de Estado en la teoría política perpetrado por los neoliberales sirve para asegurar la permanencia de una creencia: aquella de la infalibilidad del circulo virtuoso crecimiento-circulación-patriarcado. De hecho, los resultados de 40 años de gobernanza neoliberal podrían ser resumido por una extraordinaria aceleración de la circulación y de la interconexión, por la persecución perversa de políticas de crecimiento a cualquier costo y por el retorno del reflejo arcaico más profundo del patriarcado, a saber, la dominación de la naturaleza que avanza justo hasta el final del Antropoceno, que tiene al mismo tiempo la ventaja de pensar la huella de la intervención humana a un nivel geológico, atmosférico, etc., y el defecto de restablecer al anthropos al centro.

No se trata de estudiar acá la forma en que este horizonte de progreso ha sido establecido como una versión secularizada de la Providencia, será suficiente para nosotros con destacar cómo, muy pragmáticamente, el crecimiento material no es nada menos que la condición para pensar de modo no conflictual las contradicciones necesarias –su juego está en cero– entre renta, salario y capital. Pero es inevitable que en algún momento el mito del crecimiento choque con los «límites del planeta», según la profecía de Boulding. Que la revolución neoliberal de la década del '80 fue una respuesta «adaptativa» a la efervescencia ecológica de la década del '70 es una pista nada despreciable que unos pocos han seguido, a mi juicio con razón (Felli 2016). La evidente respuesta que se dio ante la demanda desesperada de una *decisión* política, de cara a la catástrofe aún evitable, tanto en el informe del Club de Roma como en los actos de la Conferencia de Bucarest sobre la demografía mundial de 1974, fue encender el piloto automático de la *gobernanza* sobre un único, doble, objetivo: crecimiento + circulación. Respuesta que se refleja en la ingenua creencia de Donatien de que «el mercado *cree* siempre en Paris, porque todo el mundo sueña con vivir en Paris».

Que esta enésima crisis ecológica, enésima crisis pandémica, se manifieste en primer lugar como una crisis de la decisión política (¿salvar al sistema de salud o salvar el crecimiento?) es emblemático de este cortocircuito que el virus ha creado entre circulación y crecimiento. Puesto que el

SARS-Cov-2, como lo hemos visto, viaja sobre los mismos circuitos que aseguran el funcionamiento de la economía del crecimiento, pero para detener el virus es necesario detener la circulación, lo que significa amenazar el crecimiento (China, Italia, Francia). En cambio, si se «deja hacer» al mercado, tal y como lo prescribe la doctrina liberal, se pone en peligro el sistema de salud del Estado de bienestar que, desde siempre, existe para garantizar la vida no del sujeto de derecho, ni la vida desnuda de un ser biológico, sino la vida del productor-consumidor (Inglaterra, Holanda, Brasil). No hay que olvidar, en efecto, que, por una parte, las personas de la tercera edad en los países demográficamente «viejos» como Italia, Francia, Alemania y los Estados Unidos representan todavía un mercado (bastante rentable, habría que añadir) y que, por otra parte, la saturación de los hospitales conlleva el riesgo de una falta de atención para los trabajadores/consumidores más jóvenes. El problema de fondo, en otras palabras, no es el derecho a la salud de cada quien, sino el estrés de todo el sistema que *no puede tolerar ningún desfallecimiento del crecimiento* tanto desde el punto de vista económico como demográfico (recordemos que no hace mucho Macron exhortaba a los franceses a tener más de un hijo, mientras que las proyecciones demográficas a nivel mundial muestran un exceso de población que ya es catastrófico). De hecho, incluso un virus relativamente banal que no dejará marcas visibles sobre la demografía mundial, amenaza con transformar la delicada relación crecimiento-circulación de virtuosa a viciosa, al proyectarnos en un túnel al final del cual siempre se encuentra la peor pesadilla de nuestra sociedad: el declive, la decadencia, la asfixia económica. Dado que los sistemas de protección social han sido fragilizados durante los últimos 40 años de políticas de «adelgazamiento» [del Estado], es probable que la ralentización del crecimiento provoque un aumento del sufrimiento social e incluso una crisis de mortalidad aún más graves que aquella provocada por el Coronavirus. Mientras pensábamos que finalmente habíamos delegado la decisión de quien debe vivir y quien puede ser abandonado a la muerte en virtud de la gobernanza celestial (perdón, «cósmica»), ahora tendremos que decidir.

Es más, la veloz propagación del virus, su potencial de amenaza, muestra claramente que cuando este se enfrenta a un sistema sanitario finito nos obliga a una sola cosa en cuanto a las demandas de protección y tratamientos: ¿quién tomará la buena decisión? ¿Son los médicos quienes deben ejercer concretamente el biopoder, es decir, clasificar, sobre la base de criterios tan aleatorios como la edad o el estado de salud, quienes son buenos o malos pacientes? O, en tal caso, ¿depende de los políticos retomar el control de un avión que desean dejar en piloto automático, destinado hacia el crecimiento/circulación (cuando Macron habla del «retorno del Estado de bienestar, hay que leer ¡mierda! Nos toca a nosotros decidir ahora»)? Pero, lo más destacable, mientras esperamos asumir una responsabilidad cualquiera, en el vació ensordecedor de la decisión, es que tuvimos que reformular, en términos epidemio-políticos, el imperativo fundacional de la política moderna: ¡*mantener una adecuada distancia*!

Conclusión: encontrar la adecuada distancia

Me parece que la mayor conquista política de esta pandemia podría ser la reapropiación de la cuestión de la distancia. Esto debe ser comprendido en tres sentidos diferentes, pero ligados entre sí. Distancia, en primer lugar, respecto de nuestro presente, o mejor a lo que era nuestro presente hasta hace unos días atrás. Distancia, luego, en relación a los otros. Distancia –o mejor: proximidad– con respecto a la muerte.

La distancia que estamos todos obligados a tomar desde nuestra morada nos impone a considerar esta crisis pandémica como una crisis de la mundialización neoliberal, o incluso como una crisis de la solución neoliberal al dilema central de la política moderna: ¿cómo pensar una adecuada distancia social

que permita fecundar recíprocamente la circulación y el crecimiento? Ahora parece que esta no era la distancia adecuada, ni siquiera en relación con aquello que los modernos llamaban «naturaleza», es decir, respecto de ese inmenso reservorio de seres animados e inanimados que consideramos estúpidamente «a nuestra disposición». La desenfrenada explotación de este reservorio, con el fin de satisfacer el círculo infinito de las necesidades, nos pone en contacto con especies salvajes que permiten la emergencia de nuevos virus, en el momento mismo en que la concepción misma del valor implica reforzar la interdependencia económica a nivel mundial y la creación de auténticas autopistas –hechas de aviones, de medios de transporte y contaminación– para los virus. Ahora bien, el humano no es el único «operador espacial» de Gaïa [de la madre tierra]: un virus, un murciélago, una montaña son también, por tanto, creaturas y gerentes del espacio con quienes los humanos deben transigir (Lussault 2009). En lugar de lamentarse demasiado por el poder del hombre sobre la «naturaleza», posición exactamente simétrica a la que concibe al hombre como un «animal débil» que considera, por ello, que tiene el derecho de apoderarse de ella y explotarla, habría que dejar de hablar de la «naturaleza» para concebirnos como una especie cuyo lugar en este mundo es y *debe permanecer* limitado, revocable y especialmente temporal. Que la humanidad desparezca un día no puede ser sino una buena noticia, considerando sobre todo que las cucarachas harían sin duda menos tonterías.

Esto implica repensar igualmente el concepto de «distancia social». En Francia y, en especial en Paris, la gestión desastrosa de la crisis pandémica a conducido de un día para otro del lavado universal de manos a la política del «cero riesgo», entendiendo esto como aislamiento individual. Pero, de otro modo, este aislamiento arriesga ser peligroso en términos del equilibrio mental, sensación de inseguridad, de tristeza y, asimismo, para quienes están especialmente más expuestos a los riesgos de la enfermedad (personas de edad, pacientes de hospitales, personas con patologías previas). La experiencia anarquista (y los anarquistas tienen, a pesar de todo, algunas cosas que enseñarnos en términos de persecuciones sufridas) muestra que la mejor solución consiste en crear redes comunitarias basadas en una determinada relación al riesgo y una colectiva gestión de este. La pandemia, dicho de otro modo, consiste en una cierta relación social respecto de la distancia con los otros, que implica no regresar a lo que nos esta permitido, sino a lo que es posible para repensar integralmente esta distancia. ¿Qué quiere decir esto? Que la libertad como crecimiento y circulación infinita ya no sigue siendo posible, que ya no hay que mirar el futuro con la nostalgia de lo que vamos a perder (pues ¿qué es lo que realmente vamos a perder? ¿Vamos a perder la posibilidad de comprar 6 tipos de paltas diferentes del otro lado del mundo a un costo ecológicamente desquiciado? ¿Vamos a perder la posibilidad de ir a comer sano en un *local de comida rápida* de New York? ¡Váyanse a la mierda!), sino con el optimismo de lo que podemos ganar: comunidades que vuelven a pensar integralmente su relación con otros seres (vivientes o no), pero en todo caso emancipados del deseo infinitamente centrado del patriarca (Solanas tiene razón: comencemos por *emascular a todos los hombres*, luego veremos qué pasa).

Todo esto también implica alcanzar, especialmente, otra relación con la muerte. La muerte, no lo dudemos, será la gran maestra de los años venideros. La pandemia que estamos viviendo es pequeña comparada con los riesgos que se ciernen sobre una población mundial en crecimiento continuo, al borde de una catástrofe medioambiental sin precedente: calentamiento global, perdida de la biodiversidad, empobrecimiento de los suelos, elevación del nivel del mar, etc. Si la modernidad se caracterizó principal y precisamente por la distancia y la censura que sitúa entre la vida humana y la muerte

(Aries 1975), ahora más que nunca es tiempo de interrogar esta distancia y aprender nuevamente a morir (Scranton 2015). Esto debería consolarnos: en el fondo, morir no será lo peor, pues todo lo que observamos a nuestro alrededor nos muestra que siempre somos poca cosa en comparación con un virus. A todos y a todas aquellos y aquellas que esperan un «retorno a la normalidad», a todos y a todas quienes esperar dejar de temblar, habría que recordarles que la verdadera pesadilla no es la muerte. La verdadera pesadilla es que Donatien vuelva a llamar.

Bibliografía

Aries, Philippe. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort...* Paris : Seuil.
Braudel, Fernand. 1985. *La dynamique du capitalisme*. Paris : Arthaud.
Cantillon, Philippe de. 1755. *Essai sur la nature du commerce en général*. Londres-Paris.
Carolis, Massimo De. 2017. *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*. Macerata : Quodlibet.
Coccia, Emanuele. 2020. *Métamorphoses*. Éditions Payot & Rivages.
Felli, Romain. 2016. *La grande adaptation : Climat, capitalisme et catastrophe*. Paris : Seuil.
Harper, Kyle. 2019. *Comment l'empire romain s'est effondré : Le climat, les maladies et la chute de Rome*. Traduit par Philippe Pignarre. La découverte.
Lussault, Michel. 2009. *De la lutte des classes à la lutte des places*. Paris : Grasset.
Pateman, Carole. 2010. *Le Contrat Sexuel*. Paris : La découverte.
Rose, Nikolas, et Peter Miller. 2010. « Political Power Beyond the State : Problematics of Government ». *The British Journal of Sociology* 61 (s1) : 271303. https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01247.x.
Scranton, Roy. 2015. *Learning to Die in the Anthropocene : Reflections on the End of a Civilization*. City Lights Publishers.
Slobodian, Quinn. 2018. *Globalists : The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
Stiegler, Barbara. 2019. *« Il faut s'adapter » : Sur un nouvel impératif politique*. Paris : Gallimard.
Strauss, Leo. 1986. *Droit Naturel et Histoire - Traduit de l'anglais Par Monique Nathan et Eric de Dampierre*. Flammarion. Paris : Broché.

* Tras numerosas solicitudes de aclaraciones, insultos, amenazas y otras provocaciones, este texto desarrolla y especifica varios temas de la publicación "Ensayo general para un apocalipsis diferenciado", publicado inicialmente en el blog italiano Antinomie.it y luego en la plataforma. encuesta militante (en francés): http://www.platenqmil.com/blog/2020/03/10/repetition-generale-dune-apocalypse-differenciee. La versión del texto aquí traducida es la publicada el día 27 de marzo de 2020 en la revista ***Sens Public*** de la Université de Montréal. Puede descargarse en: https://n9.cl/bgsjp

[1] ***Asombro***, como condición de la apertura al conocimiento del mundo y la existencia. [Nota de la Edición].

[2] En la mitología griega, tal y como queda consignado en la ***Teogonía*** de Hesíodo, Gaia fue el nombre que se la otorgó a la diosa que personificaba a la Madre Tierra o bien a la madre naturaleza. Etimológicamente, es una palabra compuesta de «Ge», que significa «Tierra», y «Aia», que significa «abuela», razón por la que era venerada por su papel de «Madre Naturaleza».

[3] Pregunta propiamente ***griega***, en el sentido dado a la política por la filosofía clásica [Nota de la Edición]

Luca Paltrinieri
Distanciamiento social

Contra la pandemia neoliberal, el SARS-Co V-2 y el control social autoadministrado

Gustavo Bustos Gajardo

Chile no es Italia, ni Santiago se parece a Roma. Y, sin embargo, a pesar de todas las diferencias existentes entre ambos países, un mismo virus hace de las suyas en sus respectivos territorios. Un virus que causó sus primeros estragos en la República Popular China y que ahora está matando a miles de personas en EE. UU, Italia y España. Un virus que al igual que el capitalismo no sabe de fronteras y que, por ello mismo, también se ha diseminado en territorio francés, alemán e inglés. Correa del Sur, Japón y Cuba, entre muchos otros, tampoco han podido eludirlo, aunque han logrado controlar la pandemia aplicando distintas estrategias. No importa el sello ideológico del país en cuestión, es un hecho indesmentible que, así como el *malestar en la cultura* es inherente a toda forma de sociedad, la actual pandemia no discrimina a sus víctimas por nacionalidad, clase ni raza. Todos, absolutamente todos, somos sus potenciales objetivos, pero no todos tenemos realmente las mismas oportunidades para protegernos de sus efectos. Como cualquier otro virus el SARS-CoV-2 no sabe nada de la división de clases de la sociedad contemporánea, pues por su naturaleza este es, como ha señalado E. Coccia en su ensayo *Metamorfosis*, «libre, anárquico, casi inmaterial» y, al no pertenecer «a ningún individuo, tiene la capacidad de transformar todos los seres vivos y les permite alcanzar su forma singular». Es más aún, el virus SARS-CoV-2, como cualquier otro virus, requiere alojarse y multiplicarse al interior de las células de organismos como el nuestro y, al hacerlo, debe protegerse de nuestro sistema inmunitario. En la medida en que un cuerpo es infectado por un virus se libera, en su interior, una guerra biológica entre ellos. Para sobrevivir, el agente infeccioso microscópico acelular no sólo requiere ser inoculado en un cuerpo, sino que debe, en tanto material genético independiente, tener la fuerza para secuestrar el metabolismo de la célula en la que se hospeda. En tal sentido, el virus sobrevive ahí donde un organismo carece de barreras inmunológicas reales para combatirlo. En realidad, no es que el cuerpo no tenga con que defenderse, es sólo que inicialmente su sistema inmunológico carece de la información necesaria para organizar sus defensas contra aquel patógeno que invade sus fronteras. Lo mismo pasa con las políticas sanitarias: un Estado está más o menos preparado para enfrentar una pandemia en función, por una parte, de la información que dispone sobre ella y, por otra, de los recursos económicos, científicos y tecnológicos a su haber para organizar su primera línea de defensa. En definitiva, la estructura y el funcionamiento del sistema inmunológico es básicamente el mismo para individuos e instituciones sociales.

En el instante mismo que un agente patógeno se inocula e infecta un determinado *corpus*, este último tiende a multiplicar contra sí mismo aquello que niega su estabilidad. Ahora bien, hay ocasiones en que este proceso se presenta de forma asintomática, razón por la cual el virus resulta a simple vista inofensivo para quien lo porta en sus entrañas y, por ello mismo, el individuo no toma medidas en su contra. En otras oportunidades, las manifestaciones sígnicas de una infección se expresan con violencia, llegando en casos extremos a provocar la muerte de un organismo cualquiera. Antes de que esto llegue a ocurrir el organismo requiere ayuda externa para recuperar la firmeza de su voluntad. La muerte es, en consecuencia, el fracaso de una estrategia cuyo éxito jamás está del todo garantizado. Ahora bien, más acá y más allá de las diferencias entre un estado y otro, hay una cuestión que en ambos casos es problemática: se trata del contagio y la propagación descontrolada de una enfermedad. Actualmente el SARS-CoV-2 ha puesto una vez más en evidencia el problema del contagio -como lo hicieran antes la plaga de Atenas durante la guerra del Peloponeso, la peste antonina entre el año 165 y 180, la peste negra (S.XIV), el VIH a partir de la década del '80, el ébola (1995), etc.-, pero junto a ello la actual pandemia ha desentrañado también el deplorable estado de salud de los sistemas inmunológicos de los Estados capitalistas. Es importante señalar que este no es sólo un problema de cobertura: además del actual déficit de camas críticas a nivel mundial y la inexistencia de una vacuna, la falla se presenta en la incapacidad y negativa ideológica de los Estados de orientar sus sistemas inmunológicos hacia una reorganización comunal de la vida, la economía y nuestra relación con la naturaleza. Desde un punto de vista estrictamente económico, el manejo de la crisis sanitaria, teniendo indefectiblemente como principal objetivo *aplanar la curva de contagios*, ha implicado desmantelar el lazo social para defender el mal llamado libre mercado. Esta es, obviamente, la forma gubernamental de «defender la sociedad» sin por ello tener que proteger el pacto entre conciudadanos.

El gran objetivo de la gubernamentalidad neoliberal es, en consecuencia, apropiarse discursivamente de la pandemia para hacer de ella, como lo ha señalado Naomi Klein, un instrumento de control social. Esto en ningún caso quiere decir que el SARS-CoV-2 no sea una realidad, pues sus efectos sobre «*la vida la muerte*» son materialmente indesmentibles tal y como lo demuestra la evidencia epidemiológica. El punto de inflexión es otro. Frente a un virus cuya letalidad pasa por su fácil y veloz propagación, se ha planteado, no sin razones, que el modo de aplanar la curva de contagios pasa, en parte, por aislarse socialmente y mantener una distancia física de al menos un metro respecto de otros individuos. Se nos ha repetido majaderamente que para evitar ser contagiados es preferible quedarse en casa, evitar los apretones de manos, renunciar al tradicional saludo de besos e, incluso, hay quienes evitan hasta el más mínimo contacto visual. Junto a estas medidas disciplinarias también se ha fomentado el lavado constante de manos, la higienización obsesiva de los espacios que habitamos y, como una disposición preventiva más, la implementación del teletrabajo (disposición que beneficia, es preciso señalarlo, tan sólo a un porcentaje reducido de la clase trabajadora, liberando asimismo a los empresarios de cubrir la protección social al flexibilizar las fuentes de trabajo y al abandonar a su suerte al obrero más precarizado). Ahora bien, más allá de que estas y otras acciones sí son importantes para controlar la pandemia, no hay que dejar de observar que, tal y como han sido pensadas y promovidas discursivamente, estas medidas sirven también para inocular en la población lógicas de autoadministración del control social.

El uso gubernamental del coronavirus en Chile, a diferencia de lo que se podría suponer, no ha implicado como estrategia la vigilancia, el control y la dominación de la población mediante mecanismos de coerción estatales. Esos mecanismos han quedado reservados para controlar el impulso insurreccional de las masas y borrar las huellas del estallido social._Sin embargo, en el ámbito de la salud pública, las recomendaciones gubernamentales se han traducido en un llamado permanente a la profilaxis individual: cada individuo debe administrar por sí mismo, y en función de su condición socioeconómica, los riesgos que implican salir a trabajar en un contexto marcado por el SARS-CoV-2. La intención neoliberal ha consistido en ocultar ideológicamente la potencia interna de lo colectivo para enfrentar la crisis sanitaria, educacional y previsional que azotan, desde mucho antes, a nuestro país. En este caso, esta potencia de lo colectivo no consiste en promover el contacto físico entre individuos, sino el contacto social que implica un sistema solidario de salud público y previsión social, por ejemplo. Sin embargo, la negativa gubernamental de fortalecer la salud pública, democratizar el saber, promover un sistema de previsión social integrado y solidario son defendidos, en la actual gestión de la crisis sanitaria, a través de la promoción de prácticas individualizantes que consolidan el ideario que hace de la vida, por una parte,

una mercancía transable en el mercado y, por otra, un ideal teórico-jurídico desprovisto de todo contenido político. La vida deja de ser una sustancia real e integrada en un contrato social para convertirse, en suma, en un objeto sobre el que priman reglas económicas de austeridad. De hecho, el paquete de medidas económicas anunciadas el día 19 de marzo de 2020 por el gobierno de Chile para enfrentar el COVID-19 se destaca por *individualizar las ganancias y socializar las pérdidas*. Investigadores del Observatorio de Políticas Económicas (OPES) han precisado, a este respecto, que sólo un 35% de la propuesta gubernamental implica un gasto real, mientras el grueso de esta consiste en créditos del Banco Central a una tasa anual del 0,5% para las grandes empresas, en tanto estas, a través de la banca privada, ofrecen créditos de consumo para paliar los efectos de la crisis sanitaria a una tasa superior al 20% anual. Además, cabe considerar que el plan económico del gobierno apoya básicamente a las empresas, pero no a los trabajadores ni a los consumidores, pues a la fecha no se han promulgados decretos de ley que congelen el precio de mercancías de primera necesidad, ni la suspensión transitoria del pago de créditos hipotecarios y de las cuentas de insumos básicos, como si ha ocurrido en otros países capitalistas, pero que mantienen todavía políticas propias de un Estado de Bienestar.

En su sacro alianza con el mercado, la austeridad de los gobiernos neoliberales se traduce en el fortalecimiento de un Estado de derecho que funciona, promueve y reduce el carácter nomocrático de la política a una interpretación económica desafectada: el marco general de las reglas, ya sean estas mercantiles o jurídicas, facilitan en esta dirección tan sólo la búsqueda y el logro de fines privados, obviando y desechando con ello la realización de metas y propósitos comunes. La disolución del mandato social de las instituciones políticas de la sociedad es garantizado, como ocurre excepcionalmente en el caso chileno, por un «régimen constitucional». En consecuencia, el Estado de Chile responde con sus leyes a un ordenamiento político-económico favorable a fines privados, privilegiando así la internacionalización de la economía, las libertades empresariales del individuo y la libertad de comercio por sobre los problemas sociopolíticos que agrietan, lenta pero profundamente, el contrato social vigente. En suma, la prioridad de los términos técnico-económicos y la despolitización de las leyes dan forma a un régimen constitucional administrado tecnocráticamente. Bajo estas circunstancias, la ley deja de ser un medio tradicional para alcanzar bienes colectivos y pasa a ser, como lo ha señalado Raymond Plant en su libro *The neo-liberal state*, un «conjunto de normas que constituyen relaciones civiles entre individuos que tienen diferentes puntos de vista sobre sus deseos, metas, necesidades y propósitos». La vía chilena al neoliberalismo ha implicado sistemáticamente fortalecer este conjunto de normas. De ahí que cualquier inadecuación política entre las demandas colectivas y el mercado desemboque siempre en un conjunto de respuestas violentas amparadas y ejecutadas mediante el «imperio de la ley». Es por esta razón que en un régimen gubernamental neoliberal nada, ni nadie, debe poder interrumpir el imperativo categórico enarbolado por la «dictadura del capital financiero». Este imperativo, operado por una supuesta «mano invisible» y garantizado por la fuerza económica de la ley, puede resumirse del siguiente modo: el deber de todo ciudadano es convertirse en un empresario de su propia seguridad social mientras no deje de consumirse en la deuda que acrecienta la tasa de ganancia o la rentabilidad del capital.

El control social autoadministrado es, a grandes rasgos, un mecanismo racional por medio del cual el neoliberalismo intenta frenar, en el individuo y en las instituciones, la recuperación y construcción contemporánea de un sistema inmunológico con perspectiva de clase. El SARS-CoV-2, en tal sentido, puede llegar a constituirse en una enfermedad autoinmune del capitalismo, siempre y cuando el individuo deje de reproducir en sus conexiones colectivas aquellas barreras que lo separan de lo colectivo. Desde una perspectiva a primera vista paradójica es necesario, para defendernos del virus que nos asedia, dejarnos *contaminar* por un deseo colectivo de protección: en el fondo, el sentido real de una cuarentena no es nunca una acción individual para protegerse de una enfermedad, sino que es un ejercicio colectivo para proteger las individualidades con las que se articula y produce una sociedad. Contra la pandemia neoliberal, el SARS-CoV-2 y la autoadministración del control social hace falta transformar, por amor al otro, nuestros afectos en potencia insurreccional. Ahora bien, para que esta mutación de los afectos populares se convierta en el *germen* de una potencia insurreccional se precisa dejar caer el sistema de hábitos que inocula la obediencia. En tal sentido, para que la interrupción de los hábitos de obediencia y la formación del carácter insurreccional se vuelva efectiva, además de arrojar por la borda los prejuicios de antaño, es necesario una reconfiguración política de aquellas percepciones sensoriales que sirven de instrumento del pensamiento. Es preciso, en consecuencia, provocar, tanto en la teoría como en la práctica, un conjunto de bifurcaciones hacia un nuevo contrato político cuyo sistema inmunológico nos permita descifrar modos radicales de curvar, una y otra vez, las trayectorias sociales de nuestra existencia.

Frank Horvat, Subway at rush-hour, New York

Gustavo Bustos G.
Contra la pandemiia neoliberal, el SARS-Co V-2 y el control social autoadministrado

¡El virus es el capitalismo!

Maurizio Lazzarato

Traducción: Iván Torres Apablaza

"La agroindustria, como forma de reproducción social, debe terminar de verdad, aunque solo sea por una cuestión de salud pública. La producción de alimentos altamente capitalizada, depende de prácticas que ponen en peligro a toda la especie humana, en este caso, contribuyendo a provocar una nueva pandemia mortal" (Ron Wallace)

El capitalismo nunca salió de la crisis de 2007 / 2008. El virus se injerta en la ilusión de los capitalistas, banqueros y políticos de lograr que todo vuelva a ser como antes, declarando una huelga general, social y planetaria que los movimientos de protesta no pudieron producir. El bloqueo total de su funcionamiento, muestra que, en ausencia de movimientos revolucionarios, el capitalismo puede implosionar y su putrefacción comienza a infectar a todo el mundo (pero de acuerdo con estrictas diferencias de clase). Esto no significa el fin del capitalismo, sino sólo su larga y agotadora agonía que puede ser dolorosa y feroz. En cualquier caso, estaba claro que este capitalismo triunfante no podía continuar. Ya Marx, en el *Manifiesto*, nos lo había advertido: no sólo contempló la posibilidad de la victoria de una clase sobre otra, sino también su implosión mutua y su larga decadencia.

La crisis del capitalismo comenzó mucho antes de 2008, con la convertibilidad del dólar en oro, y se intensifica de manera decisiva desde finales de los setenta. Una crisis que se ha convertido en su modo de reproducción y gobierno, pero que inevitablemente conduce a "guerras", catástrofes, crisis de todo tipo, y, si se da el caso y hay fuerzas subjetivas organizadas, eventualmente, en rupturas revolucionarias.

Samir Amin, un marxista que mira al capitalismo desde el sur del mundo, lo llama "larga crisis". (1978 – 1991) que ocurre exactamente un siglo después de otra "larga crisis" (1873 – 1890). Siguiendo los rastros dejados por este viejo comunista, podremos captar las similitudes y diferencias entre estas dos crisis y las alternativas políticas radicales que abre la circulación del virus, al hacer vana la circulación del dinero.

La primera larga crisis

El capital ha respondido a la primera larga crisis, que no es sólo económica, porque viene después de un siglo de luchas socialistas que culminaron en la Comuna de París -"capital del siglo XIX" (1871)-, con una triple estrategia: concentración/centralización de la producción y del poder (monopolios), ampliación de la globalización, y una financiarización que impone su hegemonía a la producción industrial.

El capital se convirtió en monopolio, haciendo del mercado un apéndice propio. Mientras los economistas burgueses celebran el "equilibrio general" que determinaría el juego de la oferta y la demanda, los monopolios avanzan gracias a los terribles desequilibrios, las guerras de conquista, las guerras entre imperialismos, la devastación de los humanos y no humanos, la explotación y el robo. La globalización, significa una colonización que ahora subyuga al planeta entero, generalizando la esclavitud y el trabajo esclavo, para cuya apropiación se enfrentan los imperialismos nacionales armados hasta los dientes.

Por su parte, la financiarización produce una enorme rentabilidad de la que se aprovechan los dos mayores imperios coloniales de la época: Inglaterra y Francia. Este capitalismo, que marca una profunda ruptura con el de la revolución industrial, será objeto de los análisis de Hilferding, Rosa Luxemburgo, Hobson. Lenin, es ciertamente el político que captó mejor y en tiempo real el cambio

en la naturaleza del capitalismo, y con un *timing* todavía insuperable, elaboró -junto a los bolcheviques- una estrategia adaptada a la profundización de la lucha de clases que implicaba la centralización, la globalización y la financiarización.

La socialización del capital, a una escala y a una velocidad hasta ahora desconocidas, hará que los beneficios y las rentas nuevamente florezcan, provocando una polarización de los ingresos y los patrimonios, una superexplotación de los pueblos colonizados y una exacerbación de la competencia entre los imperialismos nacionales. Este corto y eufórico período, que va de 1890 a 1914 (la "Belle Époque"), desembocó en su contrario: la Primera Guerra Mundial, la revolución soviética, las guerras civiles europeas, el fascismo, el nazismo, la Segunda Guerra Mundial, y el inicio de los procesos revolucionarios y anticoloniales en Asia (China, Indochina), Hiroshima y Nagasaki.

La "Belle Époque", inauguró la era de las guerras y las revoluciones. Estas últimas se sucederían a lo largo de todo el siglo XX, pero sólo en el sur del mundo, en países con un gran "retraso" en el desarrollo y la tecnología, sin clases trabajadoras, pero con muchos campesinos. Nunca en la historia de la humanidad se ha conocido tal frecuencia de rupturas políticas, todas ellas -tal como dijo Gramsci refiriéndose a la revolución soviética-, "contra el Capital" (de Marx).

La segunda larga crisis

Comenzó ya a principios de los años 70, cuando la potencia imperialista dominante, liberando al dólar de las garras de la economía real, reconoció la necesidad de cambiar de estrategia rompiendo el compromiso fordista.

Durante la segunda larga crisis (1978 – 1991), las tasas de crecimiento de los beneficios y las inversiones se redujeron a la mitad, en comparación con el período de posguerra y nunca volverían a esos niveles. También en este caso, la crisis no es tan sólo económica, por cuanto irrumpe después de un poderoso ciclo de luchas en Occidente y una serie de revoluciones socialistas y de liberación nacional en las periferias. El capital responde ante la caída de las tasas de ganancia y ante la primera posibilidad de la "revolución mundial", retomando la estrategia de un siglo antes, pero con una mayor concentración del mando sobre la producción, una globalización aún más fuerte y una financiarización capaz de garantizar una enorme renta a los monopolios y oligopolios. La reanudación de esta triple estrategia, es un salto cualitativo en comparación con la de hace un siglo. Lenin creía que los monopolios de su época constituían la "última etapa" del capital. Por el contrario, entre 1978 y 1991, se desarrolló una nueva y más agresiva tipología de lo que Samir Amin llamó "oligopolios generalizados"[1] porque ahora controlan todo el sistema productivo, los mercados financieros y la cadena de valor. La celebración del mercado, en el mismo momento en que se afirman los monopolios, también caracterizará la recuperación de la iniciativa capitalista contemporánea (Foucault participará en estos esplendores, contagiando a generaciones de académicos de izquierdas).

Después de la segunda "Belle Époque", marcada por el lema de Clinton "es la economía, estúpido", el fin de la historia, el triunfo del capitalismo y la democracia sobre el totalitarismo comunista, y otras comodidades similares, como hace un siglo (y de una manera diferente) se abre la era de las guerras y las revoluciones. Guerras seguras, revoluciones sólo (remotamente) posibles.

El tríptico de la concentración, la globalización y la financiarización está en el origen de todas las guerras y catástrofes económicas, financieras, sanitarias, ecológicas que hemos conocido y que conoceremos. ¡Pero procedamos con orden! ¿Cómo funciona la fábrica del anunciado desastre?

La agricultura industrial, una de las principales causas de la explosión del virus, ofrece un modelo del funcionamiento de la nueva centralización del capital por los "oligopolios generalizados". A través de las semillas, los productos químicos y el crédito, los oligopolios controlan la producción en las fases iniciales, mientras que, en las fases posteriores, la eliminación de los productos podridos y la fijación de los precios, no está determinada por el mercado sino por la gran distribución que los fija de forma arbitraria, privando de alimentos a los pequeños agricultores independientes.

El control capitalista sobre la reproducción de la "naturaleza", la deforestación y la agricultura industrial e intensiva, altera profundamente la relación entre lo humano y lo no humano, de la que han surgido durante años nuevos tipos de virus. La alteración de los ecosistemas por las industrias que, se supone, nos alimentan, está ciertamente en la raíz de los ciclos ya establecidos de los nuevos virus.

El monopolio de la agricultura es estratégico para el capital y mortal para la humanidad y el planeta. Dejo la palabra a Rob Wallace, autor de "Big Farms Make Big Flu", para quien el aumento de la incidencia de los virus está estrechamente vinculada al modelo industrial de la agricultura (y en particular de la producción ganadera) y a los beneficios de las multinacionales:

> El planeta Tierra se ha convertido ahora en la Granja del Planeta, tanto por la biomasa como por la porción de tierra utilizada (…) La casi totalidad del proyecto neoliberal se basa en el apoyo a los intentos de las empresas de los países más industrializados de expropiar la tierra y los recursos de los países más débiles. Como resultado, se están liberando muchos de estos nuevos patógenos que antes y durante largo tiempo se mantenían bajo control por los ecosistemas de los bosques, amenazando al mundo entero (…) La cría de monocultivos genéticos de animales domésticos elimina cualquier tipo de barrera inmunológica capaz de frenar la transmisión. Las grandes densidades de población facilitan una mayor tasa de transmisión. Las condiciones de tal hacinamiento debilitan la respuesta inmunológica [colectiva]. Los altos volúmenes de producción, un aspecto recurrente de cualquier producción industrial, proporcionan un suministro continuo y renovado de los susceptibles de ser contagiados, la gasolina para la evolución de la virulencia. En otras palabras, la agroindustria está tan enfocada en las ganancias que ser atacada por un virus que podría matar a mil millones de personas se considera un riesgo que vale la pena correr.

Financiarización

La Financiarización funciona como una "bomba de dinero" (*pompe à fric*) operando una extracción (renta) sobre las actividades productivas y sobre todas las formas de ingreso y riqueza en cantidades inimaginables, también para la financiarización a fines de los siglos XIX y XX. El Estado desempeña un papel central en este proceso, transformando los flujos de salarios e ingresos en flujos de renta. Los gastos del Estado de bienestar (especialmente los gastos sanitarios), los salarios y las pensiones están ahora indexados al equilibrio financiero, es decir, al nivel de ingresos deseado por los oligopolios. Para garantizarlo, los salarios, las pensiones, el Estado de bienestar se ven obligados a adaptarse, siempre a la baja, a las necesidades de los "mercados" (el mercado nunca ha estado desregulado, nunca ha sido capaz de autorregularse, en la posguerra fue regulado por el Estado, en los últimos 50 años por los monopolios). Los miles de millones ahorrados en gastos sociales se ponen a disposición de las empresas que no desarrollan el empleo, el crecimiento o la productividad, sino las rentas.

La extracción se ejerce de manera privilegiada sobre la deuda pública y privada que son fuentes de una apropiación codiciosa, pero también caldo de cultivo de la crisis cuando se acumulan de manera delirante -como ocurrió después de 2008-, favorecidas por las políticas de los bancos centrales (¡está explotando la burbuja de la deuda de las empresas que han utilizado la *quantitative easing* para endeudarse a costo cero y especular en la bolsa!). Los seguros y los fondos de pensiones son buitres que impulsan continuamente la privatización de toda el *walfare*, exactamente por las mismas razones.

La crisis sanitaria

Este mecanismo de captación de rentas ha puesto de rodillas al sistema de salud y ha debilitado su capacidad para hacer frente a las emergencias sanitarias.

No sólo se trata de los recortes en los gastos de atención sanitaria cifrados en miles de millones de dólares (37 en los últimos diez años en Italia), la no contratación de médicos y personal sanitario, el cierre continuo de hospitales y la concentración de las actividades restantes para aumentar la productividad, sino sobre todo el criminal "cero camas, cero stocks" del *New Public Management*. La idea es organizar el hospital según la lógica de los flujos "*just in time*" de la industria: ninguna cama debe quedar desocupada porque constituye una pérdida económica. Aplicar esta gestión a los bienes (¡sin mencionar a los trabajadores!) fue problemático, pero extenderla a los enfermos es una locura. El stock cero también se refiere a los equipos médicos (las industrias están en la misma situación, por lo que no tienen respiradores disponibles en stock y tienen que producirlos), medicinas, mascarillas, etc. Todo tiene que estar "*just in time*".

El plan antipandémico -dispositivo biopolítico por excelencia- construido por el Estado francés que preveía reservas de máscaras, respiradores, medicamentos, protocolos de intervención, etc., gestionados por una institución específica (Eprus), tras la circulación de los virus H5N1 en 1997 y 2005, SARS en 2003, H1N1 en 2009, ha sido, desde 2012, desmantelado por la lógica contable que se ha establecido en la Administración Pública, obsesionada con una tarea típicamente capitalista: optimizar siempre y en cualquier caso el dinero (público) para el cual cada stock es una inmovilización inútil, adoptando otro reflejo típicamente capitalista: actuar a corto plazo. Por lo tanto, el Estado francés, perfectamente alineado con la empresa, carente de todo principio de "protección de la población", se encuentra totalmente desprevenido ante una emergencia sanitaria "impredecible".

Basta con cualquier contratiempo para que el sistema de salud salte por los aires, produciendo costos en vidas humanas, pero también costos económicos mucho más altos que los miles de millones que han logrado acaparar sobre el sufrimiento de la población (para tranquilidad de Weber, el capitalismo no es un proceso de racionalización, sino exactamente lo contrario).

Sin embargo, es el monopolio de los medicamentos el que quizás representa la injusticia más insoportable.

Con la financiarización, muchos oligopolios farmacéuticos han cerrado sus unidades de investigación y se limitan a comprar patentes de *start-up* para tener el monopolio de la innovación. Gracias al control monopolístico, luego ofrecen medicamentos a precios exorbitantes, reduciendo el acceso a los enfermos. El tratamiento de la hepatitis C hizo que la empresa que había comprado la patente (que costó 11.000 millones) recuperara 35.000 millones en muy poco tiempo, obteniendo enormes beneficios sobre la salud de los enfermos (sin la habitual justificación de los costes de la investigación, es pura y simple especulación financiera). Gilead, el propietario de la patente, es también el que tiene la droga más prometedora contra el Covid-19. Si no se expropia a estos chacales, si no se destruyen los oligopolios de las grandes farmacéuticas,

Gohar Dashti, Todays life and war

cualquier política de salud pública es imposible.

Los sectores de la "salud" no se rigen por la lógica biopolítica de "cuidar a la población" ni por la igualmente genérica "necropolítica". Son comandados por dispositivos de producción de renta y ganancias, altamente precisos, meticulosos, omnipresentes, al tiempo que racionales en su locura, y violentos en su ejecución[2].

La gubernamentalidad no tiene ningún principio interno que determine su orientación, porque lo que debe gobernar es el tríptico de la concentración, la mundialización, la financiarización y sus consecuencias no sobre la población, sino sobre las clases. Los capitalistas razonan en términos de clases y no de población e incluso el Estado que gestionó los llamados dispositivos biopolíticos, ahora decide abiertamente sobre estas bases porque ha estado literalmente en manos de los "agentes del poder" del capital durante al menos cincuenta años. Al contrario, es la lucha de clases del capital la que dirige la gubernamentalidad de manera consistente y sin vacilaciones, la que guía todas las elecciones como lo demuestran descaradamente las medidas antivirus.

Todas las decisiones y la financiación adoptadas por Macron son para empresas en perfecta continuidad con las políticas del Estado francés desde 1983. Después de haber reprimido las luchas del personal hospitalario (incluidos los médicos) que denunciaron el deterioro del sistema de salud a lo largo del año que acaba de terminar, concedió, una vez que estalló la pandemia, 2.000 miserables millones para los hospitales. En cambio, por "presión" de la patronal, suspendió los derechos de

los trabajadores que regulan su horario de trabajo (ahora pueden trabajar hasta 60 horas semanales) y sus vacaciones (la patronal puede decidir transformar los días perdidos por el virus en días de descanso), sin indicar cuándo terminará esta legislación especial del trabajo.

Entonces, el problema no es la población, sino cómo salvar la economía, *la vida del capital*.
¡No hay ninguna revancha del *welfare* en el horizonte! Macron ha encargado al "Banco de Depósitos y Préstamos" un estudio para la reorganización del sector de la salud que fomenta aún más el uso del sector privado.

El paro productivo en Italia ha sido durante mucho tiempo una farsa (como lo es en Francia en la actualidad), porque la Confederación General de la Industria italiana se ha opuesto al cierre de las unidades de producción. Millones de trabajadores se desplazaban diariamente, concentrados en los transportes públicos, fábricas y oficinas, mientras que los *runners* eran acusados de ser irresponsables y se prohibía la reunión de más de dos personas. Fueron las huelgas salvajes las que impulsaron un cierre "total", al que los empresarios aún continúan oponiéndose.

La declaración del estado de emergencia por parte de Trump convirtió la pandemia en una oportunidad colosal para transferir fondos públicos a empresas privadas. De acuerdo con lo que se sabe, el estado de emergencia sanitaria permitirá:

- A Walmart llevar a cabo pruebas de contagio de tipo *drive-thru* en los 4.769 estacionamientos de sus tiendas.

- A Google poner a trabajar a 1700 ingenieros para crear una web que permita determinar si la gente necesita pruebas −en primer lugar en el área de la bahía de San Francisco y no en todo el territorio nacional.

- A Becton Dickinson vender dispositivos médicos.

- A Quest Diagnostics procesar las pruebas de laboratorio.

- Al gigante farmacéutico suizo Roche, autorizado por la Administración de Alimentos y Medicamentos de los Estados Unidos, a utilizar sus sistemas de diagnóstico

- A Signify Health, Lab Corp, CVS, Grupo LHC, a proporcionar pruebas y servicios de salud en el hogar.

- A Thermo Fisher, una empresa privada, a colaborar con el gobierno para proporcionar las pruebas.

Las acciones de estas compañías ya "están por las nubes".

Después de que Trump desmantelara el Consejo de Seguridad Nacional para las Pandemias en 2018 (¡gasto inútil!) con una sincronización perfecta, la "respuesta innovadora" del gobierno -como dijo Deborah Birx, supervisora de la respuesta al coronavirus de la Casa Blanca-, se encuentra "completamente enfocada en desencadenar el poder del sector privado".

El absurdo asesino de este sistema, se revela no sólo cuando los ingresos se acumulan como "asignación óptima de recursos" en manos de unos pocos, sino también cuando los recursos, al no encontrar oportunidades de inversión, permanecen en el circuito financiero o de seguros en los paraísos fiscales, mientras que los médicos y enfermeras carecen de mascarillas, hisopos, camas, material y, ciertamente, de personal.

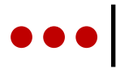
Han bombeado todo el dinero que podían, y este dinero, en las condiciones del capitalismo actual, resulta estéril e impotente, un simple papel de desecho, porque no logra ser transformado en dinero-capital. Incluso los llamados "mercados" se están dando cuenta de esto y cuestionándose sobre ello cada vez más, aunque no saben qué hacer. La financiación e intervención de los bancos centrales corre el riesgo de fracasar, porque ya no se trata de salvar a los bancos, sino de

salvar a las empresas. Los miles de millones inyectados con la *quantitative easing*, han terminado por financiar la especulación de los bancos, pero también de las empresas, los oligopolios y a inflar la deuda privada que ha superado a la deuda pública durante años. Las finanzas están más devastadas que después de 2008. Pero esta vez, a diferencia de 2008, la economía real se está deteniendo (tanto del lado de la oferta como del de la demanda) y no las transacciones entre bancos. Nos arriesgamos a ser testigos de una nueva versión de la crisis del 29 que podría arrastrar tras de sí una nueva versión de lo que ocurrió después.

¿Un nuevo plan Marshall?

El dinero funciona, es poderoso, sobre todo si hay una máquina política capaz de utilizarlo y está hecha de relaciones de poder entre clases. Son, precisamente, estas relaciones las que tienen que cambiar, básicamente porque se encuentran en la raíz del desastre. Seguir inyectando dinero, queriendo mantenerlas inalteradas, sólo reproduce las causas de la crisis, agravándolas con la constitución de burbujas especulativas cada vez más amenazantes. Es por esta razón que la máquina política capitalista está funcionando en círculos viciosos, causando un daño que corre el riesgo de ser irreparable.

Las políticas keynesianas no sólo eran una suma de dinero para ser insertada en la economía de manera anti-cíclica, sino que implicaban, para funcionar, un cambio político radical comparado con el capitalismo de hegemonía financiera del siglo pasado: el control férreo de las finanzas (y de los movimientos de capital que, ahora, se están retirando rápidamente, a causa del virus, de los países en desarrollo) porque si se deja libre para ampliar y extender el poder de los accionistas e inversores financieros que comparten los rendimientos, sólo se repetirán los desastres de las guerras, las guerras civiles y las crisis económicas de principios del siglo XX. El compromiso fordista preveía un papel central para las instituciones del "trabajo" integradas con



la lógica de la productividad, un control del Estado sobre las políticas fiscales que gravaban el capital y el patrimonio para reducir las diferencias de ingresos y riqueza impuestas por la rentabilidad financiera, etc. Nada que se parezca ni remotamente a estas políticas está detrás de los miles de millones que los bancos centrales destinan a la economía y que sólo sirven para evitar el colapso del sistema y retrasar el conflicto. No hay ninguna diferencia si en lugar de la "quantitative easing" se invierten miles de millones en la economía verde, inlcuso si se establece un sustituto de la renta universal (que, mientras tanto, si nos la otorgan, la tomamos para financiar las luchas contra esta máquina de la muerte).

Keynes, que conocía bien a estos canallas, dijo que para "garantizar el beneficio están dispuestos a apagar el sol y las estrellas". Esta lógica no se ve afectada de ninguna manera por las intervenciones de los bancos centrales, sino confirmada. ¡Sólo podemos esperar lo peor!

Basta con llevar esta lógica un poco más lejos (pero muy poco, se lo aseguro) y conoceremos nuevas formas de genocidio que los diferentes "intelectuales" del poder no sabrán cómo explicarse ("el mal oscuro", el "sueño de la razón", la "banalidad del mal", etc.).

Las guerras contra los "vivientes"

El confinamiento que estamos experimentando, se parece mucho a un ensayo general de la próxima y futura crisis "ecológica" (o atómica, como prefieras). Encerrados en casa para defendernos de un "enemigo invisible" bajo la capa de plomo organizada por los responsables de la situación creada.

El capitalismo contemporáneo generaliza la guerra contra los vivientes, pero lo hace

desde el principio de su historia, porque son objeto de su explotación y para explotarlos debe someterlos. La vida de los humanos, como todo el mundo puede ver, debe someterse a la lógica contable que organiza la salud pública y decide quién vive y quién muere. La vida de los no humanos está en las mismas condiciones porque la acumulación de capital es infinita y si lo viviente, con su finitud, constituye un límite a su expansión, el capital se enfrenta a él como todos los demás límites que encuentra, superándolos. Esta superación implica necesariamente la extinción de todas las especies.

Tanto las especies humanas como las no humanas son atractivas sólo como oportunidades de inversión y sólo como fuente de beneficios.

A los oligopolios les importa un bledo (¡tenemos que decirlo como ellos lo sienten!) todas las conferencias sobre el cambio climático, la ecología, Gaia, el clima, el planeta. El mundo sólo existe a corto plazo, el tiempo para hacer que el capital invertido dé frutos. Cualquier otra concepción del tiempo, les resulta completamente ajena.

Lo que les preocupa es la relativa "escasez" de los recursos naturales que aún estaban ampliamente disponibles hace cincuenta años. Les preocupa el acceso exclusivo a estos recursos que necesitan para asegurar la continuidad de su producción y consumo, que constituyen un desperdicio absoluto de estos mismos recursos. Son perfectamente conscientes que no hay recursos para todos y que el desequilibrio demográfico aumentará (hoy en día el 15% de la población mundial vive en el Norte y el 85% en el Sur).
Lejos de cualquier preocupación ecológica, están dispuestos a cortar hasta el último árbol del Amazonas, conscientes de que sólo una militarización del planeta puede garantizarles el acceso exclusivo a los recursos naturales. No solamente están gestándose otros enormes desastres naturales, sino también guerras "ecológicas" (por el agua, la tierra, etc.).

Dispuestos, como siempre, a regular sus conflictos con el Sur a través de las armas, las usan y las usarán sin dudar para tomar todo lo que necesiten, al igual que ocurrió con las colonias. África con sus recursos es fundamental, los africanos que viven allí mucho menos.

Pero continuemos con el análisis del próximo desastre, seguramente ya en marcha, siempre tras la pista de Samir Amin.

Al parecer, la mundialización ya no opone los países industrializados a los países "subdesarrollados". Por el contrario, se produce una deslocalización de la producción industrial en estos últimos, que funcionan como subcontratación de los monopolios sin ninguna autonomía posible porque su existencia depende de los movimientos de capital extranjero (excepto en China). Pero la polarización centro / periferia que da a la expansión capitalista su carácter imperialista, continúa y se profundiza. Se reproduce dentro de los países emergentes: una parte de la población trabaja en empresas y en la economía deslocalizada, mientras que la parte más importante cae, ya no en la pobreza, sino en la miseria.

La financiarización impone una "acumulación originaria" acelerada en estos países. Tienen que industrializarse, "modernizarse", llevando a cabo en unos pocos años a lo que los países del norte han logrado a lo largo de los siglos. La acumulación originaria trastorna la vida de los humanos y no humanos de una manera absurdamente acelerada y altera sus relaciones, creando las condiciones para la aparición de monstruos de todo tipo.

La novedad de la mundialización contemporánea, es que esta distribución centro/periferia, se instala también en el interior de los países del Norte: islas de trabajo estable, asalariado, reconocido, garantizado por derechos y códigos legales (en proceso, sin embargo, de disminución continua) rodeado de océanos de trabajo no remunerado o barato, sin derechos y

sin protección social (precarios, mujeres, migrantes). La máquina "centro/perferia" no ha desaparecido. No sólo ha adoptado una forma neocolonial, sino que también ha pasado a formar parte de las economías digitales occidentales. Analizar la organización del trabajo a partir del *General Intellect*, del trabajo cognitivo, neuronal y así sucesivamente, es asumir un punto de vista eurocéntrico, uno de los peores defectos del marxismo occidental que continúa, impertérrito, reproduciéndose.

Los países de los suburbios no sólo están controlados y comandados por las finanzas, sino también por el monopolio de la tecnología y la ciencia estrictamente en manos de los oligopolios (la ley también ha puesto a su disposición el arma de la "propiedad intelectual"). Cualquiera que sea el poder de la tecnología y la ciencia, estos son dispositivos que funcionan dentro de una máquina política. El capitalismo que estamos sufriendo es, para ponerlo en una fórmula, un capitalismo del siglo XIX de alta tecnología, con un fondo de darwinismo social, ¡sin las heroicas luchas de clases de la época! Más que un "capitalismo digital, capitalismo del conocimiento, etc.". No son la ciencia y la tecnología las que determinan la naturaleza de la máquina de beneficios, ¡sólo facilitan la producción y reproducción de las diferencias de clase!

¡Guerras seguras! ¿y las revoluciones?

La segunda larga crisis, como la primera, abre una nueva era de guerras y revoluciones.

La guerra ha cambiado de naturaleza. Ya no se desata entre los imperialismos nacionales como en la primera parte del siglo XX. Lo que surge de la larga crisis no es el Imperio de Negri y Hardt, una hipótesis ampliamente desmentida por los hechos, sino una nueva forma de imperialismo que Samir Amin ha denominado "imperialismo colectivo". Constituido por la tríada de Estados Unidos, Europa y Japón y dirigido por el primero, el nuevo imperialismo gestiona conflictos internos para la división de las rentas y lleva a cabo implacables guerras sociales contra las clases subalternas del Norte para despojarlas de todo lo que se vio obligado a ceder durante el siglo XX, mientras que, inversamente, organiza verdaderas guerras contra el sur del mundo por el control exclusivo de los recursos naturales, las materias primas, la mano de obra libre o barata, o simplemente para imponer su control y un *apartheid* generalizado.

Los Estados que no hagan los ajustes estructurales necesarios para ser saqueados, serán estrangulados por los mercados y la deuda o declarados "cañallas" por caballeros como los presidentes estadounidenses que tienen un número espantoso de muertes sobre su conciencia.

Los neoliberales estadounidenses y británicos, al principio de la epidemia, trataron de llevar la guerra social contra las clases subalternas aún más lejos, transformándola, gracias al virus, en la eliminación maltusiana de los más débiles. La respuesta liberal a la pandemia, incluso antes de Boris Johnson, había sido lúcidamente articulada por Rick Santelli, analista de la emisora económica CNBC: "inocular a toda la población con el patógeno, sólo aceleraría un curso inevitable, pero los mercados se estabilizarían".

Esto es lo que realmente piensan. Con condiciones más favorables no dudarían ni un momento en poner en marcha la "inmunidad de rebaño".

Estos caballeros, impulsados por los intereses de las finanzas, están obsesionados con China. Pero no por las razones que ellos mismos alimentan en la opinión pública. Lo que les quita el sueño, no es la competencia industrial o comercial, sino el hecho de que China, la única gran potencia económica, ha integrado la organización mundial de la producción y el comercio, pero se niega a ser incluida en los circuitos de los tiburones

de las finanzas. Los bancos, las bolsas, los mercados de valores, los movimientos de capital están bajo el estricto control del Partido Comunista Chino. El arma más temible del capital, que absorbe el valor y la riqueza en todos los rincones de la sociedad y del mundo, no funciona con China. Los grandes oligopolios no pueden ni siquiera controlar la producción o el sistema político y son incapaces de destruir la economía, como hicieron con otros países asiáticos a principios de siglo, cuando no respetaron las órdenes dictadas por las instituciones internacionales del capital. En este caso podrían estar tentados de abrir un conflicto. Pero dada el acercamiento e incompetencia de los gobiernos y estados imperialistas en la gestión de la crisis sanitaria, deberían pensárselo dos veces. Vistos desde el Este, siguen siendo "tigres de papel".

Para que quede claro: China no es un país socialista, pero tampoco es un país capitalista en el sentido clásico, ni neoliberal como dicen muchos tontos.

El estado de excepción

Lo que Agamben y Esposito, en la estela de Foucault, no parecen querer integrar es que la biopolítica, si es que alguna vez existió, está ahora radicalmente subordinada al Capital y seguir utilizando el concepto no parece tener mucho sentido. Es difícil decir algo sobre los acontecimientos actuales sin un análisis del capitalismo que se ha engullido completamente al Estado. La alianza Capital y Estado, que funciona desde la conquista de América, sufrió un cambio radical en el siglo XX, del que el propio Carl Schimtt es perfecta y melancólicamente consciente: el fin del Estado tal como lo conocía Europa desde el siglo XVII, porque su autonomía se ha ido reduciendo progresivamente y sus estructuras, incluida la llamada biopolítica, se han convertido en articulaciones de la máquina del capital.

Los pensadores del *Italian Thought* cometieron el mismo error garrafal que Foucault, quien en 1979 (¡pero cuarenta años más tarde, es imperdonable!), año estratégico para la iniciativa del capital (la Reserva Federal americana inaugura la política de la deuda a lo grande) afirma que la producción de "riqueza y pobreza" es un problema del siglo XIX. El verdadero problema sería "demasiado poder". ¿De quién? No está claro. ¿Del Estado, del biopoder, de los dispositivos de gubernamentalidad? Fue en ese mismo año cuando se esbozó una estrategia que se basaba enteramente en la producción de diferenciales demenciales de riqueza y pobreza, de enormes desigualdades de riqueza e ingresos y el "demasiado poder" es del capital que -si queremos utilizar sus viejas y desgastadas categorías- es el "soberano" que decide sobre la vida y la muerte de miles de millones de personas, las guerras, las emergencias sanitarias.

También el estado de excepción ha sido amaestrado por la máquina del lucro, tanto que coexiste con el estado de derecho y ambos están a su servicio. Capturado por los intereses de una vulgar producción de bienes, se ha aburguesado, ¡ya no tiene el significado que Schmitt le atribuía!

Conclusión sibilina

Los comunistas llegaron al final de la primera "Belle Époque" armados con un bagaje conceptual de vanguardia, un nivel de organización que resistió incluso a la traición de la socialdemocracia que votó por los créditos de guerra, con un debate sobre la relación entre el capitalismo, la clase obrera y la revolución, cuyos resultados hicieron temblar por primera vez a los capitalistas y al Estado. Tras el fracaso de las revoluciones europeas, desplazaron el centro de gravedad de la acción política hacia el Este, hacia los países y los "pueblos oprimidos", abriendo el ciclo de las luchas y revoluciones más importantes del siglo XX: la ruptura de la máquina capitalista organizada desde 1942 sobre la división entre centro y colonias, el trabajo abstracto y el trabajo no remunerado, entre la producción de Manchester y el robo colonial. El proceso revolucionario en China y Vietnam fue una fuerza motriz para toda

África, América Latina y todos los "pueblos oprimidos".

Muy rápidamente, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, este modelo entró en crisis. Lo criticamos con dureza y con razón, pero sin poder proponer nada que se elevara a ese nivel. Muy lúcidamente tenemos que decir que hemos llegado al final de la segunda "Belle Époque" y por lo tanto a la "era de las guerras y las revoluciones" completamente desarmados, sin conceptos adaptados al desarrollo del poder del capital y con niveles de organización política inexistentes.

No debemos preocuparnos, la historia no procede linealmente. Como dijo Lenin: "hay décadas en las que no pasa nada, y hay semanas en las que pasan décadas".

Pero debemos empezar de nuevo, porque el fin de la pandemia será el comienzo de duros enfrentamientos de clases. Partiendo de lo expresado en los ciclos de lucha de 2011 y 2019/20, que siguen manteniendo diferencias significativas entre el Norte y el Sur. No hay posibilidad de recuperación política si permanecemos cerrados en Europa. Para entender por qué el eclipse de la revolución nos ha dejado sin ninguna perspectiva estratégica y para repensar lo que significa hoy en día una ruptura política con el capitalismo. Criticar los más que obvios límites de las categorías que no tienen en cuenta en absoluto las luchas de clases a nivel mundial. No abandonar esta categoría y, más bien, organizar la transición teórica y práctica de la lucha de clases a las luchas de clases en plural. Y, sobre esta afirmación sibilina, me detendré.

[1] Los oligopolios están "financiarizados", lo que no significa que un grupo oligopólico esté simplemente compuesto por compañías financieras, compañías de seguros o fondos de pensiones que operan en los mercados especulativos. Los oligopolios son grupos que controlan tanto las grandes instituciones financieras, los bancos, los fondos de seguros y de pensiones, como las grandes entidades productivas. Controlan los mercados monetarios y financieros, que tienen una posición dominante en todos los demás mercados.

[2] El confinamiento es ciertamente una de las técnicas biopolíticas (gestión de la población a través de la estadística, exclusión e individualización del control que se adentra en los detalles más pequeños de la existencia, etc.), pero estas técnicas no tienen una lógica propia, sino que han sido, al menos desde mediados del siglo XIX, cuando el movimiento obrero consiguió organizarse, objeto de luchas de clase. El *welfare* en el siglo XX ha sido objeto de luchas y negociaciones entre el capital y el trabajo, un instrumento fundamental para contrarrestar las revoluciones del siglo pasado e integrar las instituciones del movimiento obrero, y luego de las luchas de las mujeres, etc. El *welfare* contemporáneo, una vez que las relaciones de poder son todas, como hoy en día, en favor del capital, se ha convertido en su propio sector de inversión y gestión como cualquier otra industria y ha impuesto su lógica del beneficio a la salud, la escuela, las pensiones, etc. Incluso cuando el Estado contemporáneo interviene, como lo hace en esta crisis, lo hace desde un punto de vista de clase para salvar la máquina de poder de la que es sólo una parte.

La crisis del coronavirus como informulable vehículo del malestar civilizacional

Luis Sáez Rueda

La extensión del coronavirus ha ido transformándose vertiginosamente en muy poco tiempo. Su aparición, hace apenas cuatro meses en la ciudad china de Wuhan, fue experimentada a nivel internacional como una eventualidad entre otras, como una contingencia ciertamente peligrosa, pero no más alarmante que las que continuamente provienen de los altibajos de la bolsa, de los conflictos bélicos o, simplemente, de las cuestiones domésticas que atañen a la política nacional. Sin embargo, convertido en pandemia y extendido globalmente, el fenómeno ha ido siendo percibido de forma progresiva como un serio problema. Nadie en su sano juicio lo niega hoy. Hay ya al respecto muchas cosas claras, como que exige medidas de excepción de amplitud mundial para frenar sus efectos. Ahora bien, aunque la problematicidad de lo que ocurre haya salido a flote, lo que no está claro aún es qué tipo de «problema» tenemos con el problema del coronavirus. Intentaré mostrar, primero, que es un problema informulable que permite la formulación de otros problemas; luego, que puede convertirse en un operador privilegiado para problematizar el curso civilizacional del presente. Finalmente, precisaré de qué modo puede, y debe, hoy ser activado el malestar informulable en los movimientos de transformación de las sociedades.

1. El «problema coronavirus», un problema informulable

La redundancia no necesita disculpas, pues es intencionada. Si la cuestión no se plantease así, estaríamos admitiendo lo trivial: que se trata de un asunto de salud poblacional. Y lo es, por supuesto. Pero sobre el sentido de lo que está ocurriendo se ha despertado una enorme expectación, no sólo desde el punto de vista médico y sanitario, sino desde otras muchas perspectivas: desde la óptica económica, acerca de sus posibles repercusiones en el mercado laboral; desde la psicológica, en torno a los efectos del cambio de rutina, de la soledad o de la pérdida del trabajo; desde la crítica política, dirigida al modo en que los gobiernos están gestionando la crisis; desde la óptica pedagógica, embarcada en las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías para una docencia virtual no tradicional, y un largo etcétera. Junto a todo ese conjunto de manifestaciones más o menos especializadas, es perceptible también un estallido de lo que podríamos llamar *microexpresión reticular*, es decir, de manifestaciones menos sistemáticas y más individualizadas que se cruzan en el espacio virtual por parte de una ciudadanía interconectada que renueva el ímpetu de los comentarios cada pocos minutos, en un devenir casi vertiginoso. Son tantas las informaciones, tantas las opiniones, tantas las especulaciones que, tal vez, se está produciendo lo que Franco Berardi ha llamado *inflación semiológica*, una hiper-expresión que caracteriza a las sociedades actuales y que coloca al individuo ante una cantidad de estímulos tal que se siente, finalmente, desbordado y en las proximidades del colapso interpretativo. Este es un primer aspecto del problema en que consiste el «problema coronavirus», a saber, que parece convertirse en un problema informulable, debido, precisamente, al exceso de formulaciones que la sociedad globalizada emite sobre él.

Podría pensarse que este carácter informulable del fenómeno se debe al soporte que le ofrece el *capitalismo semiótico*, cuyo desarrollo reciente parece ir en la línea de una producción inmaterial y pletórica de demandas, cuyo exceso paraliza la posibilidad de asimilación, no sólo de individuos, sino de sociedades enteras. O podría ser realizada la hipótesis de que procede del trepidante ritmo que ha adquirido, en los últimos decenios, la actividad vital, no sólo

en el ámbito del trabajo, sino también en el del ocio y en el cultural. Una actividad tan acelerada que amenaza con petrificar la capacidad misma para actuar con sentido. Cualquiera de estas posibles explicaciones del carácter prácticamente informulable que está adquiriendo el «problema coronavirus» puede ser cierta, dar en diana y acabar así con la dichosa no-formulabilidad de la cuestión. Pero lo que ocurriría, seguramente, es que cualquiera de estas hipótesis, al ser formulada, se sumaría al conjunto de impresiones, interpretaciones, comentarios, reacciones, etc., ya existente y en marcha, siendo engullida en él, confirmando, paradójicamente, que el problema del «problema coronavirus» es que, efectivamente, se está transfigurando en un problema informulable.

¿Cómo interpretar, entonces, lo que sucede, sin que la interpretación, ella misma, entre a formar parte de «lo que sucede» y sea cancelada? Tal vez, me parece, aceptando lo informulable del problema del coronavirus y otorgándole pleno derecho de existencia, para escuchar qué es lo que dice desde sí mismo. Y es que, al forzar su aclaración se está presuponiendo que es un *problema con objeto* y en eso, quizás, radica la dificultad, en que tal vez es un *problema sin objeto* que se convierte en problema irresoluble o informulable al buscarle uno, varios o muchos.

Un problema *con objeto* es uno que se refiere a un campo concreto de cuestiones. Este campo podría ser, por ejemplo, el económico. ¿Dará lugar la situación a una crisis económica en la forma de un recrudecimiento brutal de las desigualdades sociales? ¿Favorecerá, por el contrario, una solidaridad internacional como la que Habermas y otros intelectuales reclaman para Europa en particular, proponiendo un fondo común que asuma el endeudamiento conjuntamente?[1] Puede tratarse del campo concreto de lo político. ¿Conduce la situación del coronavirus a una radicalización de las oposiciones entre izquierda y derecha? ¿Es el comienzo, por el contrario, de la creación de instituciones reales para una unidad mundial de propósito? Puede tratarse también del campo ecológico. ¿Es el «problema coronavirus» el descubrimiento de un arma poderosísima, el de la detención global de la actividad, utilizable por la mayoría para obligar a las élites a redirigir conscientemente los fines colectivos y evitar la catástrofe de la destrucción de la Tierra, como ha señalado Bruno Latour?[2]. El «problema coronavirus» se ha explicitado de estos modos y de otros muchos. Y todos son pertinentes, abren preguntas necesarias, de manera que, antes de aceptar el carácter informulable del «problema» se podría aducir, aun, que es un fenómeno *poliédrico*, constituido por una multiplicidad de caras. Pero una comprensión de este tipo, que remitiese el problema a su multidimensionalidad, es completamente insuficiente y esquiva, porque —como advirtió Merleau-Ponty— bajo un haz de preguntas formulables se esconde una pregunta informulable que es condición de todas y que no coincide con ninguna, con lo cual queda sin resolver y, además, diversificado en una forma tal que arriesga perderse, de nuevo, en una proliferación indomeñable de interpretaciones. La mejor opción, como digo, de abordar el asunto tal y como se nos está planteando, es la de aceptar el carácter informulable del problema.

2. El «problema coronavirus» como «operador problematizante»

Aceptar algo así implica asumir que el «problema coronavirus» se ha convertido en un *problema de problemas* o en un *meta-problema*. Ha irrumpido en la vida «normal» tan abruptamente, que ha torpedeado su curso y ha abierto un espacio nuevo, antes inexistente. Ese espacio nuevo es el de un *posicionamiento excéntrico* ante el «rumbo de las cosas, en general». En ese rumbo estábamos, en su inmanencia o interior, absorbidos. En las sociedades actuales, en efecto, somos conducidos por procesos y dinamismos muy poderosos. Pero inmersos en ellos, situados *céntricamente* en su desarrollo, no es posible captarlos: sólo los padecemos. Captar es otra cosa, implica tomar distancia y mirar como

desde fuera, *ex-céntricamente*. Esta posición excéntrica en la que nos coloca la detención del febril dinamismo de nuestro presente permite formular lo que desde su interior no era definible. Por eso ha hecho emerger todo tipo de expresiones, una multiplicidad enorme de capturas acerca de tales dinamismos. El «coronavirus», entonces, no es exactamente un problema, sino un «operador problematizante», una instancia excéntrica problematizadora. Este es un segundo aspecto de la cuestión planteada.

Cuando D. Quijote vive en su hacienda, se encuentra céntricamente atado a los procesos de administración que exige. El excéntrico caballero, sin embargo, se siente morir allí, vinculado y como prisionero, y se extradita a sí mismo, se marcha a los amplios campos de Castilla. Se sitúa ex-céntricamente respecto al mundo tal y como *viene siendo* y busca otro inasible, más justo, más viviente, más digno. En ese intersticio entre un mundo que ha dejado y otro que todavía no es anda errante, aunque no desorientado. Creo que la situación en la que nos encontramos se parece, al menos en parte, a la del héroe manchego. Al menos en esa primera parte, en la salida excéntrica de la hacienda. Es francamente curioso que el confinamiento nos haya convertido en errantes justo en ese sentido. El movimiento al que estamos sometidos en la vida «normal» es, en el fondo, una detención, una inmovilidad. Desde la perspectiva excéntrica que permite el encierro en casa es fácil darse cuenta de que el verdadero confinamiento está «ahí fuera». Ahí fuera, sí, estamos confinados en el aparato digestivo de fuerzas que nos devoran y nos llevan en volandas, que nos atrapan y que se han vuelto ciegas. Somos movidos vertiginosamente por ellas, pero el alma —ahora lo vemos muchos— no se sentía en movimiento en semejante devenir, sino atónita y sobre-excitada, sobre-demandada. Hasta tal punto que estaba colapsada. Parálisis en el vértigo. El «operador problematizante» que es el coronavirus permite contemplar la congelación anímica que, en nuestra época, experimentamos en medio de un febril movimiento. La detención no se produce en el confinamiento hogareño, está en el mundo de la vida y del trabajo, en el «afuera». Ése sí que es un mundo de verdadero confinamiento. En este sentido se hace comprensible la paradoja inicial de un modo más profundo. La situación del coronavirus pone ante nosotros, como operador problematizante y desde su retirada excéntrica, fenómenos de confinamiento en nuestro mundo. Pero, al hacerlo, destapa, al mismo tiempo, una textura doble o de dos caras en tales fenómenos. Por un lado, permite ver y formular «estructuras de confinamiento». Por otro, permite experimentar el dinamismo ciego que moviliza internamente a tales estructuras. Las estructuras son formulables, pero las fuerzas ciegas no. Pues éstas no son objetos, sino procesos. Y los procesos son, ante todo, experimentables. De ahí que el operador problematizante que es la situación del coronavirus permita formulaciones pero sea, él mismo, informulable: es una experiencia de lo que se mueve ciegamente, autonomizadamente; experiencia, no ya de estructuras, sino de potencias que se han convertido en destinales, en inercias prácticamente indomeñables. La experiencia-coronavirus, se podría decir empleando una figura interesante de L. Wittgenstein, *se muestra* a través de un *decir* que describe estructuras, pero él no pude ser dicho. Pondré tres ejemplos, porque me parece que acogen las tres grandes fuerzas ciegas que atraviesan nuestro tiempo. Las tres, además, dan lugar a una vida autófaga.

La primera fuerza ciega es la del capital. Hay que distinguir entre las estructuras del capital y su dinamismo. Cuando la crítica socio-política pone en entredicho al capitalismo siempre señala estructuras opresivas. Pone el dedo en la yaga de problemas *con objeto*: injusticias concretas que generan desigualdad, riqueza de pocos y pobreza de muchos y una multitud de conformaciones inaceptables. Ahora bien, si el capitalismo

Marion Parker, New York Matrix of Capitalism

nos está matando, no es sólo porque da lugar a estas injusticias, sino, al mismo tiempo, porque posee leyes internas que se nos han escapado de las manos. Habría que volver a Marx con detenimiento para recuperar el dibujo de este dinamismo ciego. Tiene que ver con el movimiento dialéctico del capital: *afirma* producciones determinadas para después *negarlas*, destruirlas, pues de otra forma no es posible el crecimiento continuo y exponencial que necesita. Este movimiento dialéctico de afirmación productora y de negación destructiva para el recambio continuo del fetiche «mercancía» nos sitúa en un proceso vital autófago, pues aumenta la riqueza económica a costa de someter a los individuos a un tipo de trabajo ascético y frío en el que ellos mismos son convertidos en mercancías. Pues bien, la crítica socio-política suele olvidar dirigirse directamente contra este dinamismo ciego. Y no lo hace porque está obsesionada con atender a los problemas domésticos, los internos a cada país e, incluso, provincia, cuando la fuerza ciega y autófaga del capital es global y depende de articulaciones internacionales y trans-continentales. Sin embargo, cualquier ciudadano puede experimentar en su propio día a día el empuje fatídico del capital, que lo fuerza a un encadenamiento de actividades muy veloz e inacabable por principio. Este sentimiento, esta experiencia de la fuerza ciega y autófaga del capital, es la que ahora, tal vez, anida en el fondo del operador

problematizante del coronavirus. Está ahí, como una punzada dolorosa.

La segunda fuerza ciega es la de la *racionalización del mundo de la vida*, indagada por M. Weber. Hay una multitud de estructuras racionalizadoras en nuestro presente. En cada institución se encargan, por ejemplo, de absorber toda la actividad espontánea o, por decirlo así, salvaje, y de someterla a reglas procedimentales. Crece así una *procedimentalización* de la existencia que resulta asfixiante. Los procedimientos que se hacen necesarios para la docencia, por ejemplo, se extreman hasta el punto de que amenazan con convertirse, ellos mismos, en un fin. Y esto pasa en todas las esferas de la vida social. El procedimiento de «acordar» y «discutir», al que se le viene llamando, de un modo incorrecto, «diálogo», absorbe a la práctica política cada vez más, de forma que de ser un medio para la acción se transforma en el fin mismo, cuyo dinamismo disparado y voraz olvida la práctica y se convierte en la única práctica, separada y abstracta de los problemas reales. Toda actividad humana tiende a ser hoy funcionalizada a través de reglas precisas. Y este dinamismo es autófago porque comienza siendo un instrumento humano y termina convirtiendo a los individuos en objetos instrumentalizables. En cada institución hay un grupo de chamanes que se ocupan de difundir y hacer cumplir este credo reglamentador. La crítica socio-política pone en tela de juicio estructuras concretas en las que se plasma este fenómeno. Pero no se dirige directamente al fenómeno en cuanto tal, al dinamismo ciego de la funcionalización racionalizadora de la existencia, que es también un proceso en vías de globalización. Pero cada ciudadano experimenta en su vida este dinamismo como un voraz solicitador de demandas que no se siente satisfecho jamás y que tiende al infinito. El operador problematizante del coronavirus porta en su fuero interno esa experiencia turbia y alienante.

El tercer tipo de fuerza ciega es el que proviene de la *Mathesis Universalis* moderna, es decir, de un ideal de cálculo que tiende a organizar la praxis. El espíritu de cálculo se inscribe en la ética utilitarista que hoy domina a todos los niveles, en el ideal tecnológico de la Inteligencia Artificial, que reduce la inteligencia humana a un conjunto de procesos computacionales bajo los cuales late un logaritmo, en la articulación de las relaciones interpersonales, cada vez más administradas en agrupaciones y órdenes que un simple aparato móvil o un ordenador codifica y cuantifica. Está el espíritu de cálculo en el ideal de saber, que se convierte en un mero cúmulo de informaciones sin idea, en lo que se entiende por «calidad» del trabajo, que se rige, aporéticamente, por el número y por las cantidades de aquello que es objeto de rendimiento. Está por doquier. Pues bien, la crítica socio-política pone en tela de juicio estructuras concretas en las que este espíritu de cálculo se objetiva, pero no al dinamismo ciego mismo, un dinamismo autófago por cuanto sirve instrumentalmente al ser humano al precio de convertir su acción en procesos cuantificables. Pero cada ciudadano experimenta en su interior la presión cosificadora de este espíritu de cálculo, que está asimismo en proceso de globalización. Pues bien, el operador problematizante del coronavirus alberga en su profundidad la experiencia dolorosa de esta fuerza inercial.

3. El «problema coronavirus» como vehículo del malestar colectivo sin objeto

Así, pues, esta detención, este confinamiento al que ha conducido el «problema coronavirus» no es, realmente un confinamiento. Es un operador problematizante que pone al descubierto el confinamiento al que hoy está sujeta la vida en las sociedades avanzadas y en progresiva globalización. Hace formulables estructuras de confinamiento de un modo prolífico y rico, muy diverso y multilateral. Pero, ante todo, el «problema coronavirus» porta, en su interior la vivencia de que, entregados a tales estructuras, lo estamos, más profundamente,

a los procesos ciegos y autófagos que las dinamizan. Se descubre aquí que el «problema coronavirus» es informulable porque expresa una experiencia de malestar informulable. Una experiencia informulable se *muestra* a través de todo lo que este problema *hace decir y formular,* la de que, en el bullicio dinámico de estas fuerzas globales el ser humano actual está paralizado, situación paradójica central de nuestro tiempo. Esta experiencia remite, en su último extremo, a la de la vida como «organización del vacío». Si todo este proceso dinámico ciego nos colapsa, entonces nos deja huecos; y si se mueve sin cese es porque administra esa oquedad. Semejante existencia, la de la organización del vacío, no produce un malestar con objeto. Una injusticia provoca un malestar con objeto. Y también una desigualdad económica, una corruptela política o la desaparición de nuevas especies sobre la faz de la Tierra. Y dar cuenta de tales problemas y malestares con objeto es esencial para combatirlos. Ahora bien, todo eso no valdrá de nada si los seres humanos del presente no nos hacemos cargo de que la totalidad de los problemas formulables y con objeto está siendo ocasionada por fuerzas sin objeto. Es preciso, entonces, hacerse cargo, más allá de los malestares concretos, del malestar en cuanto tal, de este malestar *de profundis* informulable pero expresable. Porque es el verdadero malestar civilizacional o, mejor, del entramado civilizacional global. Lo experimenta hoy la comunidad en su nivel más profundo, más allá de los sujetos singulares y concretos y de la suma de todos. Es trans-subjetivo. Por eso es vago, sin rostro, e informe. Por eso no es *de* los individuos, sino que les *viene* de un anónimo colectivo.

El problema del «problema coronavirus» es el problema de los problemas: el ocaso de Occidente y, con ello, del entramado global en el que influye tan intensamente. Y la dificultad en abordarlo reside en que ese ocaso o declive no tiene un perfil objetivo, pues consiste en un trenzado indefinido de potencias devenido inercial, tan contundentemente inercial que es experimentado como un destino del que resulta extremadamente difícil escapar. Sólo el reconocimiento de este problema central puede transformar el presente. Si no se lo reconoce sucede como con el psicótico que no quiere ver que está enfermo. A ese no se lo puede ayudar. Él no se puede ayudar a sí mismo. Y por más que se le describan desde el exterior sus patologías, las integrará en su propio delirio y les anulará su posible efecto profiláctico. Pero el enfermo que es capaz de reconocer la existencia misma de su enfermedad ha puesto contra ella ya una distancia que es el comienzo de un tratamiento contundente y real. La situación actual planteada por la pandemia puede servir para problematizar a ese malestar sin objeto, precisamente porque ella misma está siendo problematizada por él. Este es el tercer aspecto del «problema coronavirus» que quería tematizar.

Tras la crisis del coronavirus las fuerzas ciegas que hoy dirigen al mundo seguirán insistiendo. Soñar con que de ésta salimos «enmendados» es una ingenuidad. Porque lo que mueve al mundo no es ya humano. Si el coronavirus sirve para darse cuenta de ello, habremos ganado mucho. Habremos, tal vez, aprendido cómo ha de ser llevada a cabo una resistencia a los poderes del presente. Ésta no puede seguir ensimismada en problemas con objeto y en malestares enunciables. Ha de perforar la costra de lo tangible y dirigirse también a lo intangible, que es el substrato cultural de la retícula civilizacional global. Este substrato es incorporal, aunque se materializa en conformaciones materiales. Es un *ethos* constituido por modos de vida y modos de operar entretejidos. Entre sus hilos se agazapan los dinamismos autonomizados y sin objeto, su persistente organización del vacío y todas las ficcionalizaciones de movimiento a las que éste da lugar. El sociologismo y el politicismo actuales sólo buscan este tipo de *objetos* criticables en el tejido social: estructuras y hechos con perfil bien definido. Pero allí donde cae una estructura surgen otras que la suplantan y que adoptan, en el fondo, la misma dirección con cambios insignificantes. Y allí donde unos hechos injustificables o injustos son denunciados y demolidos surgen otros de otra especie, pero al servicio de las mismas inercias subcorticales. Es preciso iniciar procesos colectivos de aprendizaje que propicien la identificación de movimientos tectónicos y del modo en que devienen. Hay que detectar estos devenires sin cabeza que nos asfixian e inventar prácticas colectivas que les hagan frente.

Los movimientos sociales que en el presente tendrían que ponerse en acción deberían, a mi juicio, atenerse a esta textura doble de lo que nos acontece. Formulando con precisión, por un lado, problemas con objeto, situaciones políticas, sociales, económicas, etc. Expresando, por otra parte, a través de las problematizaciones concretas, que el fin de las luchas ya no es un sólo un fin con objeto, sino un fin informulable del que dependen todas las formulaciones. El malestar sin objeto, en ese contexto, no debería ser forzado a una objetivación. Su sentido y su fuerza radican en ese ser-informulable que lo caracteriza. Problematizarlo es ponerlo obra, activarlo, ponerlo a trabajar. Y, en ese sentido, el "problema coronavirus" puede seguir convirtiéndose en un promotor de estas luchas futuras.

Granada, 12-02-2020
Luis Sáez Rueda

[1] Se trata de un llamamiento de una multitud de intelectuales. 10-04-2020. https://ctxt.es/es/20200401/Firmas/31876/Habermas-Fischer-intelectuales-artistas-llamamiento-coronavirus-solidaridad-comision-europea.htm
[2] https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-la-production-davant-crise/

De la vida en tiempos de pandemia

Miguel Benasayag

Traducción Tuillang Yuing-Alfaro

Digámoslo claramente: En rigor no tenemos idea de lo que estamos viviendo. Y si hay al menos una cosa que nos parece cierta hoy es que no hemos terminado de contar nuestros muertos ni de constatar los daños sanitarios, humanos y económicos causados por la difusión mundial del coronavirus.

Sabemos también que a fin de cuentas, es la miseria y la tristeza la que nos espera. Y como siempre, afectará más duramente a los más frágiles de nosotros. Para los demás, nada se sabe. Dudamos y nos ahogamos hora tras hora en la información para llegar a la conclusión de los ministros y los poderosos de este mundo saben apenas más que nosotros.

Y por tanto, si abrimos bien nuestros ojos y orejas, nos sorprenderá darnos cuenta de que es posible a nivel de país, e incluso de continente, tomar medidas radicales para proteger a las poblaciones. Esas mismas medidas que se nos decía desde hace diez años que eran imposibles cuando se trataba de luchar contra el calentamiento global o de poner fin a la contaminación con pesticidas o incluso de prohibir, lisa y llanamente, los alteradores endocrinos. Consideradas necesarias y aplicadas hoy sin vacilación, estas medidas dirigidas a fortalecer nuestros sistemas sanitarios eran ayer aún sacrificadas en nombre de un realismo económico que nos advertía categóricamente que éstas no eran viables.

Aquellos y aquellas que se oponían a la destrucción de nuestra estructura social, que llamaban a un uso distinto de nuestros recursos económicos, eran a menudo tratados de idealistas, populistas o soñadores ingenuos. Desgraciadamente hoy se constata el precio que "el realismo" nos hace pagar frente a una crisis sanitaria mayor, ante a una situación verdaderamente "real". Tanto que es difícil de creerla. En pocos días, los responsables políticos han sabido, milagrosamente, encontrar las voluntades y recursos (éticos y financieros) de los que carecían cuando se trataba de regular la industria automovilística, de acoger dignamente a refugiados e inmigrantes o de reforzar la estructura social de nuestros países.

Al menos hemos aprendido lo siguiente: el fatalismo económico, la destrucción de nuestros ecosistemas en nombre de las lógicas industriales, la bulimia antropofágica de los bancos, los dictados del FMI (y la consecuente destrucción de nuestros servicios públicos), todas esas realidades que los izquierdistas edipicos no aceptaban, pueden producirse. Ciertamente, se intentará explicarnos, una vez pasado el horror, que esas medidas eran necesarias porque la vida estaba en peligro. De entre nosotros, los más perspicaces responderán que las síntesis químicas, la contaminación atmosférica y la industria petrolera, aplastan concretamente a los seres vivos; no mañana ni pasado mañana sino durante mucho tiempo.

Solo que, "los más perspicaces de entre nosotros" están lejos de ser la mayoría. La amenaza del desastre ecológico le parece a la mayoría más lejana y menos inmediata. En primer lugar, pareciera que ella no afecta directamente aún (o al menos lo hace sin que la gente se dé cuenta) al segmento de la población mundial que vive cómodamente. En segundo lugar, esta amenaza incluye un número importante de variables que son desconocidas u obscuras para la mayoría de las personas que, en la dificultad de ser representadas, les cuesta sentirse implicados y actuar. Por el contrario, una amenaza como la de la pandemia que vivimos actualmente, aparece como inmediata: podemos morir; hoy, ahora. Hay que protegerse, actuar. La cuestión se trata entonces de saber qué es lo que determina el carácter inmediato de la amenaza. ¿Se trata realmente de una propiedad intrínseca de esta pandemia, que la distinguiría, por ejemplo, de la amenaza

ecológica? Mirando la situación de cerca, nos parece que aquello que ha contribuido de manera decisiva a hacer de esta pandemia una amenaza inmediata, está en buena medida ligado a la acción de los gobiernos y a los dispositivos disciplinarios desplegados. Dicho de otro modo, aquello que hace a la pandemia inmediata no es la mortalidad del virus (carácter intrínseco) sino más bien el actuar disciplinario de los gobiernos. Esto constituye una lección fundamental de la que tendremos que recordarnos: si todo lo que se percibe no se lo percibe fuertemente (en el sentido de Leibniz), es cierto que para pasar de una percepción (esa en la que estamos sumergidos) a una apercepción (una imagen clara a partir de la cual y por relación a la cual podemos actuar), se necesita una acción. En este caso particular, se ha requerido de la acción coercitiva de los gobiernos. Es entonces la medida de encuadre e identificación de una amenaza como inmediata la que nos puede hacer pasar de una percepción difusa a una percepción clara. ¿Por qué no llegamos a actuar de la misma manera frente a las otras amenazas? Ya que, por el momento, hay que reconocer que no existe aún más que una minoría (creciente por lo demás) que percibe claramente la amenaza inmediata del desastre ecológico (muchos de ellos científicos y figuras emblemáticas como Greta Thunberg). Por el contrario, lo que no existe, es una medida gubernamental y un movimiento de legitimación (no forzosamente disciplinario) de esta percepción clara de una minoría, vale decir, una medida de encuadre necesaria para la acción.

No sabemos quién estará allí mañana y por quién deberemos llorar. Pero sabemos al menos que no hay que perder la memoria. Esta pandemia no es un "accidente" sino un evento que se esperaba desde hace 25 años. Como en *Crimen y castigo*, aquellos que han cometido y perpetúan el ecocidio, saben que son culpables, conocen sus crímenes y esperan el "castigo". No perdamos la memoria, no solamente para levantar monumentos sino también para recordar que es posible limitar la barbarie economicista y que los (ir)responsables pueden y deben aplicar planes de protección de la vida y la cultura. No perdamos la memoria de la capacidad que han mostrado los gobiernos, cuando verdaderamente lo quieren, para hacer de esta amenaza algo inmediato y fuertemente perceptible.

En el futuro intentemos no confiar en estos (ir)responsables que nos seguirán hablando de esta sacro-santa "realidad económica". Cuando la pandemia quede atrás, recordemos que hemos sabido y que hemos actuado siguiendo nuestro deseo de libertad, aun sin poseer un saber completo sobre la situación. Así pues, debemos saber actuar en una época oscura y compleja, vale decir, sepamos comprometernos con un cierto grado de incertidumbre, sin esperar la información más reciente para actuar. Si es un no-saber estructural el que se sitúa en el corazón de toda situación compleja, recordemos que sabíamos, aun en la oscuridad, que es posible actuar de otro modo; que la única cosa "real" que existe es la no-voluntad de los gobernantes del mundo de actuar en una cierta dirección y de modo responsable. Que nuestro deseo de libertad y no un saber totalizante, sea la luz que nos guie en la oscuridad de la complejidad.

Miguel Benasayag
De la vida en tiempos de pandemia

özge enginöz, What do you have in common with the ones who want to live?

Causa de Muerte: Vivir en Chile.
Legitimación de la represión y el dejar morir en el Chile del Coronavirus

Gabriela H. Marchant

Desde el 18 de Octubre del 2019 y durante cinco meses, se desencadena en Chile una revuelta social como respuesta ante años de injusticias y opresión de un sistema neoliberal que se cae a pedazos. Cuerpos insurrectos resistiendo, que intentaban ser controlados y disciplinados por la represión estatal y policial armada, resultando en miles de personas heridas, violentadas, mutiladas e incluso asesinadas.

En este contexto, llega al país un día 3 de marzo del 2020, el primer caso de contagio del nuevo Coronavirus COVID-19, propiciando el escenario perfecto para establecer un nuevo orden de institución del miedo, que permitiría legitimar la represión y medidas autoritarias de un Gobierno que tiene el porcentaje de aprobación más bajo de la historia, y que viene a resolver, disolver y contener la desobediencia de los cuerpos y la lógica comunitaria a través del encierro, coerción, resguardo individual y limitación de los derechos.

Legitimación de la represión

Se han publicado variados ensayos y artículos que pretenden explicar y dar lugar al fenómeno del Coronavirus. Entre ellos, el italiano Giorgio Agamben, reflexiona en torno a cómo el pánico colectivo generado por la supuesta amenaza del virus, funcionaba como el pretexto ideal para que los gobiernos decretaran Estados de Excepción Constitucional.

El autor viene trabajando la noción de esta figura hace ya veinticinco años, desde el primer volumen de *Homo Sacer*. En este, define al Estado de Excepción como aquel momento en que existe una suspensión del derecho, que se aplica precisamente, para garantizar su misma continuidad. Aplicación que supone ser provisoria, y que sin embargo, se ha convertido en una forma permanente de gobierno, en el cual el ciudadano pone su vida desnuda o *nuda vida*, a disposición del poder político. (Agamben, 2005)

Sin ir más lejos, en Chile, durante los últimos diez años, hemos vivido al menos cuatro Estados de Excepción, y tan solo en los últimos seis meses, dos de ellos. Febrero del 2010: Estado de Catástrofe en las zonas más afectadas por el terremoto; Marzo del 2015: Estado de Catástrofe por aluviones en el Norte; Octubre del 2019: Estado de Emergencia en Santiago por el llamado estallido social; y finalmente en Marzo de este año: Estado de Catástrofe, en todo el país, por el brote del Coronavirus.

Los recién mencionados implican la suspensión o limitación de ciertos derechos o garantías constitucionales, como lo son la libertad de locomoción y reunión. Lo anterior basta para ejemplificar cómo –ante crisis e inestabilidades coyunturales a las cuales los gobiernos se han mostrado incapaces– el Estado de Excepción Constitucional ha devenido regla. Lejos de ser excepcional, se convierte en la norma.

Fuera de la discusión de los contextos y aplicabilidad de dichas medidas, es imperante que exista un cuestionamiento referente a la facilidad con la que los gobiernos pueden limitar derechos, y de igual manera, la facilidad con la que los ciudadanos los ceden.

Puntualmente en el caso nacional, decretar Estado de Emergencia no fue la única medida restrictiva adoptada. Mientras, por un lado, Carabineros intensificaba los controles de identidad –aún sin una cuarentena decretada y sin aporte aparente a la disminución del contagio– por otro lado, y a diferencia de

la gran mayoría de los países afectados, el Gobierno de Chile decretó toque de queda en todo el país; para todos los días y de forma indefinida, desde las 10 p.m. hasta las 5 a.m., restringiendo el libre tránsito y sacando nuevamente los militares a las calles.

El escenario, lejos de constituir orden y resguardo, es caótico en sí mismo: control policial injustificado, militares armados y con mascarillas N95, las mismas que escasean o son prácticamente inexistentes en los centros de salud y hospitales públicos para el personal sanitario. Y en segundo lugar, lo incomprensible y por poco insensato de la medida; a pesar de las recomendaciones del Colegio Médico y de la petición de la ciudadanía, no se decreta cuarentena nacional pero sí toque de queda.

La conclusión es evidente, no hay interés en defender la vida. El fin último no es resguardar la salud ni proteger a la población, sino mantenerla controlada y vigilada aquellas horas del día en que las vidas ya no son útiles, rentables ni productivas para el capital.

El panorama es una narrativa que parece sacada de una versión actualizada de *Vigilar y Castigar*: Estado de Emergencia, toque de queda, control policial, coerción, incertidumbre, temor, especulación, cierre de ciudades, suspensión de la vida cotidiana normal. Llamados a hacer cuarentena voluntaria y practicar el distanciamiento social, cuarentena obligatoria para algunas comunas de Chile, individuos localizados que deben solicitar permisos y salvoconductos para salir de sus casas, movimientos registrados, inspección. Sujetos confinados, reclusión individual, control de la conducta y de la higiene, vigilancia, dispositivos disciplinarios. Un cuadro compuesto de todo aquello que Michel Foucault (2002) llamaría *"la utopía de la ciudad perfectamente gobernada"*.
La campaña del terror, ha sembrado el pánico colectivo por la propagación ineludible y el temor al contagio masivo del virus. De modo que el miedo en sí mismo se ha convertido en un bien de consumo, generando el escenario perfecto para legitimar la represión. Con ello, se permite que un Gobierno –tremendamente criticado y desaprobado, con un Presidente que hasta hace poco era objeto de una discusión que planteaba una eventual acusación constitucional por responsabilidad política ante violaciones a los DD.HH.– pueda ahora, casi sin resistencia de la ciudadanía, decretar una suerte de dictadura en nombre de la salud.
Bajo esta lógica se instalan dispositivos y medios de vigilancia y disciplina, formando un nuevo orden en que el autoritarismo es la verdadera pandemia, y lográndose finalmente el control sobre esta población, sobre estos cuerpos, que antes de la llegada del virus, resistían en la desobediencia.

Dejar morir

Entre medidas restrictivas de un Gobierno incapaz, que aprovecha una crisis sanitaria para reprimir, el mayor contagio no es aún el virus, sino el pánico. El temor de contagiarse en un país como Chile, dónde el colapso sanitario es inminente, porque existe un sistema de salud que en su normalidad tiene miles de victimas fatales que fallecen mientras están en listas de espera, cifra que solo el año 2018, según informes del Ministerio de Salud, ascendió a 26.000 personas.

El miedo no es infundado. Chile colapsó mucho antes del brote de la pandemia de Coronavirus, el cual, siendo efecto del neoliberalismo y la globalización desregulada, ha llegado a poner en tensión un modelo capitalista agonizante, una hegemonía que viene desarticulándose y decayendo desde hace décadas, tanto a nivel mundial como nacional.

Ahora bien, para adentrarse en el análisis biopolítico de lo recién expuesto, es necesario mencionar que Foucault distingue dos polos históricos en el ejercicio del poder. El primero radicaba en el poder del soberano de decidir sobre el derecho de vida y muerte,

Jan F Welker, gegen Gewalt...

formulado según una lógica de *hacer morir* o *dejar vivir*, que actuaba a nivel de vigilancia y control del cuerpo individual: la disciplina (Foucault, 2003). A partir de fines del siglo XVIII, existe un cambio de paradigma hacia un poder cuyo ejercicio no es individualizador sino masificador, actuando en un cuerpo-especie: la población, y que se articula en una lógica de *hacer vivir* o *dejar morir*, esto es, la biopolítica. (Foucault, 2001)

Resulta importante comprender que estas no son excluyentes: la biopolítica recubre la disciplina. Ambas funcionan como dos tecnológicas de poder complementarias que actúan en diferentes niveles y se extienden sobre toda la superficie, desde lo orgánico hasta lo biológico.

Existe entonces, una gestión y administración de la vida, de la existencia y protección de la población. Pero aún bajo esta concepción de cuidado, se deja espacio para la muerte. El Estado posee la autoridad de eliminar aquellas existencias que son consideradas una amenaza para la orgánica de este, o para la continuidad de la vida misma. Aquí aparece entonces, la noción de Racismo de Estado.
Este recurso implica un corte en el cuerpo social, en el ámbito de la vida: *"el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir"* (Ibid). Este derecho de matar no se refiere solo a violencia concreta, sino también indirecta; el *dejar morir*, el abandono, el exponer a la muerte o multiplicar su riesgo. El Estado así, decide cual vida merece vivir y cual no.

La emergencia sanitaria provocada por el Coronavirus COVID-19, ha generado que por falta de recursos, camas y cuerpo médico, literalmente se deba elegir a quién salvar. Es el caso de países como Italia y España, dónde se *dejan morir* aquellas vidas que no son rentables, para poder salvar a otras que sí son consideradas como tal. De esta forma, la biopolítica pasa a ser, lo que Esposito (2006) llama tanatopolítica; una política de administración de la muerte, y que para el autor constituye una relación correlativa con la idea de biopolítica: "*la vida se defiende y se desarrolla solo mediante una creciente ampliación del recinto de la muerte*" es decir, un mecanismo de gestión que permite matar en nombre de la vida misma.

Si en Europa, la anormalidad de esta crisis ha implicado que se deba *dejar morir* a algunos para salvar a otros, en Chile, el Racismo de Estado, la gestión de la muerte, la tanatopolítica, ha sido la norma. En el corazón del modelo económico, político, social y sanitario chileno se instala el abandono, desamparo, sacrificio y vida expuesta a la muerte de esos cuerpos que son considerados desechables.

Banerjee (2008) tomando como base al camerunés Achille Mbembe, captura lo anteriormente expuesto en el concepto de necrocapitalismo, que define como "*las formas contemporáneas de acumulación organizacional, que implican desposesión y sometimiento de la vida al poder de la muerte*", centrando el análisis en la violencia privada como producción de muerte.

Esta gestión de la muerte que tiene a la base un sistema económico sustentado en necropolíticas, es la definición de Chile y su Estado subsidiario, que en su Constitución no asegura el derecho a la salud sino solo su acceso. Este sistema de salud ineficiente y privatizado produce capital de muerte todos los años con las victimas fatales de las listas de espera, número que se multiplicará con la crisis sanitaria venidera.

Políticas de muerte que atraviesan todo el aparato estatal: adultos mayores que reciben pensiones míseras y se ven obligados a trabajar hasta el último suspiro de utilidad de sus cuerpos, que se les deja morir de hambre si no son capaces de ser una fuerza laboral activa. Se trata también de un sistema judicial patriarcal de desprotección, que no resguarda ni ampara a las mujeres que sufren violencia de género, de las cuales muchas terminan asesinadas a manos de sus femicidas. Un abandono sistemático a mujeres victimas de violencia doméstica, las mismas que en esta cuarentena deben estar encerradas con sus maltratadores.

La discusión que rodea la cuarentena manifiesta el capitalismo necropolítico en toda su expresión: "hacer cuarentena es un privilegio de clase" ha sido una aseveración repetida hasta el cansancio durante los días de emergencia sanitaria. No obstante, esta fórmula no aborda la verdadera problemática. Si bien, cómo expresaba recientemente en una entrevista la filósofa española Marina Garcés (2020) *"el clasismo del confinamiento es una realidad sangrante"*; ello se sustenta porque la clase trabajadora está sometida a un sistema laboral tan precario, que no existe la garantía de que esta pueda resguardar su salud sin correr el riego de despidos.

En Chile se superponen situaciones inauditas: mientras el Estado responsabiliza a la población, individualizando la gestión de la crisis –haciendo un llamado a que la gente no salga de sus casas y multando si no se usan mascarillas en el transporte público, pero permitiendo que el mercado especule con los precios de estas–; al mismo tiempo, la Dirección del Trabajo dictamina la desprotección total a los trabajadores dando la libertad para que los empleadores no paguen remuneraciones si estos no les prestan servicios, en medio de una pandemia mundial. En definitiva, se les *deja morir* en los centros de salud contagiados, o se les mata de hambre sin un sueldo a fin de mes.

Estamos ante un país que mata y *deja morir* a los cuerpos desechables, que no producen, consumen ni son rentables. Aquellos que representan una amenaza para el Estado o simplemente, no merecen vivir: mujeres, ancianos, inmigrantes, presos, niños del SENAME, minorías sexuales, habitantes de zonas de sacrificio, clase trabajadora, personas con discapacidades o trastornos mentales, pobres, mapuches, indigentes, manifestantes y toda existencia sistemáticamente vulnerada, oprimida e invisibilizada.

Esta pandemia es resultado del colapso mundial de un sistema en decadencia que llega a tierra nacional a evidenciar una realidad ya existente. Un Estado que día a día *deja morir*, abandona y controla los cuerpos, suspende el derecho, reprime y desprotege a una población contagiada por el miedo colectivo a morir en un país donde la causa de muerte es vivir en Chile.

Referencias

Agamben, Giorgio (2005) *Estado de excepción, Homo Sacer, II, I.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Banerjee, Subhabrata B. (2008) *Necrocapitalism.* Organization Studies, Los Angeles: SAGE Publications.

Esposito, Roberto (2006) *Bios: Biopolítica y filosofía.* Buenos Aires.

Foucault, Michel (2001) *Defender la sociedad. Collège de France (1975-1976).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2002) *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2003) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Garcés, Marina (2020) *El control social será uno de los grandes ganadores de la pandemia.* España: Entrevista revista Lamarea.com

Gabriela H. Marchant

Causa de Muerte: vivir en Chile

Paradojas de una crisis mecánicamente ventilada

Yuri Carvajal Bañados

Una crisis de salud pública con muy poca salud pública

Si la salud y las enfermedades fueran fenómenos individuales, la salud pública sobraría. Algo de eso pensaron las autoridades locales cuando el 2003 separaron la Subsecretaría del Ministerio de Salud en dos secciones. Una de ellas, dedicada a las redes (hospitales públicos y atención primaria) y otra, de salud pública. En su visión, las redes nada tenían de salud pública. Y la salud pública tampoco tenía que ver con las instituciones de salud. Dos compartimentos estancos, para una imposible escisión de la enfermedad. El manejo de la actual crisis, escindido entre Seremis[1] y Servicios de Salud, revela con crudeza que la enfermedad es una sola y que esa dicotomización sólo bloquea la consistencia analítica y de acción. La lección del terremoto de Chillán de 1939 requiere urgentemente ser tomada en cuenta: unificar la salud pública con las atenciones de salud. La realidad de la crisis actual nos devuelve a la unidad de la enfermedad. Y a lo que nos retorna, es a un brote que involucra ecologías, tecnociencia (PCR[2] es hoy de uso en lengua corriente), aerotransporte, economías. Un asunto enredadamente colectivo, les pese a los privatizadores y a los individualizadores.

No se trata de oponer lo biomédico a lo social. Por el contrario, no hay nada más colectivo que lo biológico. Cualquier comprensión de lo vivo debe partir por la ecología como su fuente, por las redes inextricables de lo vivo. Una medicina biológicamente fundada es una medicina ecológica más que individualizante.

La crisis actual ha reventado como una crisis ecológica, enredada de economía y política, con gobiernos oscilando entre democracia y autoritarismo, con el comercio y el turismo de masas como un agente tan virulento como el virus mismo o el consumo de carne y las economías del crecimiento ilimitado.

Intentar abordar esta crisis sin considerar esas aristas, es reducir la salud pública a un saber prudente de la enfermedad a través de números.Contra esa corriente cuantitativa extrema, necesitamos más que nunca una salud pública historizante y politizante, sociologizante, democrática y ecológica, no carnívora, ni especista.

Secretismo en una crisis de salud pública

El manejo de grandes crisis por los supuestamente expertos, aquellos que ni la previeron o trataron de contenerla con medidas inverosímiles, es difícilmente rebatible.

Pese a que los gobiernos han desplegado una gran variedad de abordajes, con notable errancia en sus enfoques y decisiones, no existen contrafactuales de lo que habría pasado si no se hubiera hecho tal cosa. Cada gobierno podrá decir que lo ha hecho exitosamente por la mera cuestión de que el brote terminará por agotarse o porque las personas más allá de los gobiernos, también actúan y ejercen un efecto sobre su curso.

La metáfora de la guerra, siempre presta a dar apoyo al secretismo, no contribuye cuando un problema es mal especificado y salpicado de incertezas, como es ahora el caso. Intentar poner en acción una inteligencia colectiva es aún más urgente, cuando existen todos los medios para producir esa colaboración en red y para componer lo común mediante tal esfuerzo.

En el terreno local, los datos levantados por el Ministerio de Ciencias lamentablemente

replican la pobreza de cifras y de imaginación epidemiológica que ha empapado esta crisis y no apuntan a la génesis de una colaboración en red.

La higiene y las enfermedades no transmisibles

Una transición epidemiológica se nos viene anunciando hace décadas. Consistiría en la irrelevancia de las enfermedades transmisibles y su sustitución por las enfermedades crónicas, con el predominio del cáncer (soslayando aquellos asociados a agentes infecciosos: cérvico uterino, gástrico, hígado, linfoma de Burkitt, sarcoma de Kaposi), las enfermedades cardiovasculares y la diabetes. Una transición iniciada, por supuesto, en los países desarrollados que luego ha chorreado a los nuestros.

Paradoja que oculta la presencia constante (o como se ha dicho emergencia y reemergencia) de las enfermedades transmisibles, sobre todo en minorías de todo tipo, territorios excluidos y grupos condenados –al decir de Fanon–, como presos o migrantes.

Pero esa invisibilidad bajo la mascarada del desarrollo, esconde verdades básicas de nuestra animalidad plena. Vivimos en ecosistemas y las enfermedades transmisibles son una de las expresiones de nuestra ecoexistencia. El modo desarrollista que ha intentado erradicar los agentes, inmunizarnos plenamente o practicar una larga antibiosis, antiparasitosis, antihelmintiosis y antimicosis, ha generado resistencia antibiótica, de parásitos, insectos y hongos.

Recién estamos despertando a un nuevo pacto con las bacterias, un esfuerzo por reinsertarnos en nuestro holobioma, cuando estas partículas animadas nos plantean desafíos ecológicos por explorar. Las metáforas de estirpe guerrera de nada sirven para entender y forjar esta nueva alianza.

La curva y sus metáforas

La conducta colectiva automática –al modo del paciente del Doctor Caligari[3]– requiere órdenes sencillas. Por supuesto que las cifras y los grafos proveen una herramienta esquemática, transmitible, replicable. Miles de personas han repetido "aplanar la curva" como si estuviéramos hablando de un objeto independiente, único, una cosa sin sujeto, maleable.

Esta paradoja del objeto pre existente y autónomo, que puede a la vez ser manipulado, permite pasar por alto la crisis del estado de bienestar y los efectos privatizadores de la salud, pero a la vez otorga una imagen de participación en que cada agente, mediante su acción, logra un efecto global insospechado. Una metáfora muy parecida a la mano oculta, en que el resultado final de los agentes aislados produce un salto de nivel. Años de enseñanza acerca de cómo se agregan demandas individuales para moldear la curva de demanda han preparado el terreno para esta repetición masiva pseudo argumental.

La salud pública que ha abandonado una sociología de actores colectivos y de agenciamientos, ha sido ahora el actor principal de este atomismo analítico. Pero además ha sido presa del modelismo, del amor por las imágenes revestidas de matemáticas y desprovistas de supuestos, limitaciones y pluralidades.

El miedo como argumento

¿Por qué no decirlo? Hay miedo en las calles, en los colectivos, en los buses, en los grupos de whatsapp, en los ascensores residenciales.

La creciente tecnificación de la medicina ha encontrado un momento crucial para brillar

Eduard Zentsik, Covid-19

en medio del miedo. Vacunas y ventiladores son las balas mágicas de la actualidad. Ambas poseen una existencia suficientemente intrincada para responder al miedo sin atenuarlo, incluso amplificándolo.

Como en la centenaria imagen del Dr. Caligari, el miedo produce la obediencia más fiel.

En los modelos cuantitativos, entra miedo y sale miedo.

[1] Seremi; Secretaría Regional Ministerial. Instancia territorial regional que representa y ejecuta labores ministeriales. (Nota de la edición).
[2] PCR: *Polymerase chain reaction* o Reacción en cadena de Polimerasa. Se refiere al examen clínico de Proteína C reactivo que permite detectar material genético patógeno.
[3] Se refiere a la película alemana de 1920 *Das Cabinet des Dr. Caligari* dirigida por Robert Wiene. Nota de la edición.

Yuri Carvajal B.
Paradojas de una crisis mecánicamente ventilada

Menuda apocalipsis

Miguel Vicuña Navarro

En las últimas décadas y, tal vez, más visiblemente en estos últimos años, han surgido en nuestro Planeta, particularmente en cuanto atañe a estos mamíferos superiores que nos hemos autodenominado primates, en aquella su forma que hemos llamado "humana", robándole a la buena tierra generosa de nuestros inmensos y soberanos pagos el nombre y la imagen, han aparecido, digo, señales fuertes, nítidas, inequívocas, violentas y perentorias que enuncian la ineludible transmutación del régimen socio-político-económico-cultural que el mal llamado *homo sapiens* se ha impuesto a sí mismo y al mundo todo desde hace no sólo trescientos años, sino muchos más, quizá desde los propios inicios del capitalismo, por no volar hacia un pasado algo más remoto, al así llamado neolítico[1].

Y en estos últimos días, semanas, meses, desde que irrumpió el nuevo virus en el centro de China, en Wuhan, junto al Yangtze-Kiang, que Mao atravesaba a nado de ida y vuelta, se ha establecido con todos sus fueros la Gestión Mundial de la pandemia que, de forma aparentemente respaldada y legitimada por medio del ejercicio de una sospechosa unanimidad universal que nadie controla, ha impuesto en casi todo el Planeta un régimen de *excepción* que permite la reemergencia de los espectros del totalitarismo del siglo XX, espectros que espantan a los fantasmas del totalitarismo actual, el de este siglo XXI que se inició en 1989.

En esta lucha de fantasmas contra espectros nos vemos día a día cumpliendo unas mínimas tareas (las que nos permite y a las que nos obliga el Régimen Sanitario en su configuración local o regional) que nos llevan a confrontarnos unos & unas con otras & otros en el espacio ciudadano restringido por el confinamiento obligatorio. Así nos encontramos (a prudente y reglamentaria distancia) unos y otras en la cola de entrada en el supermercado (que disciplinadamente restringe el número de clientes en el interior de su espacio mercantil) debida y controladamente provistos de nuestros guantes protectores, nuestros barbijos inmunizantes y, por supuesto, premunidos de nuestros teléfonos inteligentes que no sólo nos permiten matar el tiempo de espera (manual y formidable pasatiempo), sino recibir a mansalva las noticias espeluznantes sobre el avance de la peste, así en el mundo todo, como en las localidades próximas de nuestros barrios.

Tengo muchos amigos y amigas que no se comportan como la gente pudiente. Ni compran guantes ni máscaras, aunque sí se laven las manos con jabón. Pilatos dicen que se lavó las manos. Pero no usó jabón, al parecer. Son personas, familias, grupos, barrios, vecindades, cabildos, asambleas territoriales, pequeños clubes de Tobi o de Lulú. Se protegen, más que ante el virus, contra la acción criminal de la autoridad: las unidades sanitarias que no están, los teléfonos que no responden, la policía que huye como si fuese perseguida por los héroes de la "Primera Línea".

En cuanto me pueda concernir en lo particular, por mi parte, el confinamiento mismo no me resulta demasiado perturbador, ya que desde hace muchos años me he mantenido y sostenido en un repliegue que favorece un ejercicio de flexión que es el plegarse en el pliegue de la lectura, la consideración, la escritura, la *skholé*, o sea el ocio mismo, que tiene algo de poético. Una coyuntura en la que el uno puede tornarse ninguno. En la que el replegado & flectado agradece el ninguneo como un don protector e inmunizador. Por coronado que parezca, el virus, su pandemia y su política sanitaria no pillarán desprevenido a este pliegue replegado. Otros & otras confinadas nos avisan que abandonan el confín y se tornan meramente finadas & finados. Hasta ahora representan aprox. el 0,6 % de la población mundial y el 5 % de las personas oficialmente infectadas.

No se crea que procuro minimizar la envergadura de la peste en marcha. Poco sabemos de ella: mucho de lo que se va conociendo se mantiene en reserva. Las informaciones que evacúan regularmente las diversas instituciones pertinentes (ministerios de sanidad, organismos médicos, universidades, institutos de investigación) suelen ofrecer rasgos de imperfección, manipulación, restricción de carácter político-comunicacional. Los innúmeros Estados nacionales (que ahora han retornado por sus fueros frente al omnímodo poder de los grandes consorcios transestatales) han adoptado políticas disímiles y contrapuestas frente a la expansión del tenebroso virus coronado, procurando sus agentes rendir ante su electorado una demostración de sus méritos. En Chile, cuando la peste ya ha generado cifras importantes (más de 5.000 infectados; cerca de 50 fallecidos), el ministro de Salud, Jaime Mañalich, pese a su odioso talante frente a los organismos sanitarios del país y a su deplorable desempeño en políticas públicas de sanidad, ha emergido como una fuerza dominante, apoderada de la Gestión Mundial, que ha desplazado y reemplazado al minimizado y ridiculizado Presidente de la República.

A diferencia de sus hermanos anteriores, este virus, por la pandemia que ha generado en el mundo humano del Planeta, ha emergido como un formidable agente político-cultural que ha desplegado una *apokálypsis*, es decir, un desenmascaramiento, una demostración, una revelación, una exposición desnuda de las condiciones reales de las cosas. Los Estados desplazados, minimizados, subsidiarizados por la supremacía tiránica del neo-neo-neo-capitalismo, tras haberse despojado de buena parte de su infraestructura pública en materia de sanidad, se han visto confrontados, en la obligación que la pandemia impone, a hacerse cargo de la sanidad pública (es su obligación ético-política) sin contar con los recursos necesarios.

El pánico inducido se orienta, según creo, a generar efectos diversos. La cuasi obligatoria concurrencia de las inmensurables fortunas de los hiperconsorcios, así sólo fuere en una mínima poruña, a solventar todos los innúmeros pesos y pasos que una política pública debe asumir para enfrentar la crisis sanitaria y económica (una vuelta de tuerca, comparado con la crisis de 2008, cuando fueron los "Estados" quienes socorrieron a los bancos en quiebra). La obediencia disciplinaria, la sujeción reglamentaria, la organización de la supremacía de los que efectivamente mandan y ejercen el poder. La ocultación de la *apokálypsis* –operación imposible, dada la fuerza imparable de la revelación (o, si se prefiere, revolución).

El así llamado orden dominante (mal llamado, pues organiza y administra el desorden de la guerra, la masacre y el crimen), a saber, el régimen del predominio tiránico del capitalismo transestatal, ha generado no sólo la desigualdad, término eufemístico para designar el abismo extremo, insondable, entre los infinitamente miserables, despojados de agua y luz, alimento, protección, salud, educación, y los infinitamente opulentos, reunidos en consorcios y supra-re-plata-formas que les aseguran el interminable crecimiento exponencial de sus fondos, recursos, haberes y poderes (mensurables, en parte, en miles de miles de billones de dólares). Ha generado la devastación del planeta: envenenamiento de las aguas; polución de los océanos; destrucción de los glaciares; contaminación de la atmósfera; ruptura de la corteza terrestre y las vías de las aguas subterráneas; exterminio de bosques y selvas nativas; destrucción de la vida y su diversidad. Y ha consagrado como un "hueso de santo" a uno de los más vacíos, bobos, destructivos, degenerativos y corruptores de los así llamados valores: el valor "lucro" / "beneficio" / "crecimiento" / "acumulación infinita", o sea, el valor del dólar o la moneda de turno que aplasta y apachurra a todos los

Angela Terzieva, Post-apocalyptic

valores de la cultura humana, generando un ejemplar humano mínimo, reducido a $US, degradado a mera capacidad prostitutiva. (*DOLLAR / In God we Trust*).

Probablemente Giorgio Agamben en su columna muy discutida "La invención de una epidemia" (febrero 2020)[2] arremetió contra la forma abusiva y tiránica de ejercicio de una autoridad (sanitaria) que por momentos puede revestir otro carácter (política), sin poder conocer todavía el potencial bio-tánato-político del virus mismo: su capacidad de remecer y revolver y poner en evidencia el propio ejercicio del poder político, en particular en la esfera de la salud pública. Precisamente el mero poder tiránico de la autoridad público-mundial sanitaria resulta cuestionado por el avance de los contagios: ello pone de relieve (es una *apokálypsis*) la irracionalidad del sistema dominante: así en salud, como en ecología, economía, educación, etc.

Lo que la *apokálypsis* muestra y exige es la reforma (mutación) del régimen dominante: la detención / supresión del neo-neo-neo-capitalismo (su propia expansión ha sido la causante de la irrupción de los nuevos virus y sus correlativas pandemias ya desde fines del siglo pasado). La supresión de la "extrema riqueza" (más urgente casi que la lucha contra la "extrema pobreza"). La prohibición del extractivismo: así en el aire, como en la tierra y el mar, como en los ríos y bajo la corteza terrestre. El respeto a todas las culturas humanas del Planeta. La supremacía de todos los derechos humanos: no sólo los individuales: igualmente los históricos, sociales, naturales. La formación de una confederación de las culturas y naciones del Planeta en defensa de la vida y la creación, por la supresión de todos los crímenes contra la humanidad y contra la naturaleza. El principal agente de estos crímenes no es otro sino el aparentemente intangible neo-neo-neo-capitalismo. La confederación de las culturas y naciones

y pueblos de nuestro Planeta establecerá la abolición del capitalismo (el actual y el primitivo) en favor de un nuevo régimen de vida planetaria: ecológico, sustentable, naturante, dialogante, poético, técnico, pragmático, ético.

Las formulaciones precedentes han de ser denunciadas como mera utopía, aspiración ingenua y susceptible de conducir a muchos al error político y moral. Existen, no obstante, múltiples antecedentes, informes, estudios, investigaciones que señalan o significan o demuestran a todo el mundo que el régimen socio-político-económico-cultural dominante (por comodidad le llamamos neo-neo-neo-capitalismo), aunque sea viable para él mismo, es inviable para la vida no sólo de las poblaciones humanas mayoritarias, sino igualmente para la vida natural del Planeta, así en la selva, como en el aire y el océano. Inviable es eufemismo: dígase "letal". Más letal que la última y actual pandemia de coronavirus es, sin duda, el neo-neo-neo-capitalismo, régimen que pese a todo asume, con ímpetu totalitario, una supuesta lucha contra el virus, acción que iría pretendidamente en favor de la vida. El virus más letal, empero, es el capitalismo. En su confrontación con el SARS CoV-2 no sólo resulta imposible defenderlo: parece, más aún, la fuerza letal contraria a la naturaleza de la vida.

***Post Scriptum* –** Este artículo fue publicado en el *Clarín de Chile* el día 8 de abril, hace tan sólo 10 días. Desde entonces hasta hoy las cifras de contagiados y muertos se han duplicado en Chile. Y la potencia de la pandemia continúa desplegándose en EE UU, Europa occidental, Turquía e Irán de forma catastrófica. Los recuentos, cifras, estadísticas no resultan del todo fiables en los diversos países afectados. China ha debido corregir sus datos y, al parecer, enfrenta un probable retorno de los contagios masivos. La exposición del África a la pandemia se prefigura como una bomba de tiempo mundial… Las cuestiones que surgen y se formulan y debaten en los medios masivos, oficiales o alternativos, en los ámbitos académicos, científicos, políticos, artísticos, culturales conciernen en una parte importante a la necesaria proyección de los profundos cambios político-económico-socio-culturales que habrán de imponerse a la hora del lento retorno a una calma cautelosa, cuando esta pandemia comience a amainar como suelen hacerlo las grandes tormentas y deban asumirse las precauciones públicas y mundiales para organizar una defensa sólida, técnica, política, científica, infraestructural contra las pandemias venideras, ante las cuales el sistema político-económico-socio-cultural imperante (llamémosle el "neo-neo-neo […]-capitalismo") ha dejado ventanas y puertas abiertas desde las últimas décadas del siglo pasado. Pero no se tratará tan sólo de tales precauciones que envuelven una reforma profunda en el ejercicio de la sanidad pública mundial (el conjunto de la sanidad, ya que tanto la llamada "sanidad privada" como la "estatal" habrán de sujetarse a una principal política pública fundada en el interés primordial de las culturas, pueblos, países y territorios y regiones y condiciones planetarias de la ecología mundial). Será necesario configurar una confederación mundial que supere definitivamente la obsoleta y limitada (por las restricciones impuestas tras el fin de la Segunda Guerra Mundial) Organización de las Naciones Unidas y se oriente a la fiscalización y limitación de la "extrema riqueza", obligando a los grandes consorcios transestatales a destinar parte sustancial de sus beneficios a sostener la salud, la educación, la cultura, la creatividad de todas las naciones, pueblos, regiones, territorios históricos que conforman el conjunto de la humanidad (así su presente, como su pasado y sus esperanzas). Nuestro país Chile ha de enfrentarse entonces a un proceso de creación de una nueva Constitución Política que deje atrás no sólo los años mediocres y serviles de la postdictadura, sino igualmente los años atroces del terrorismo de Estado cívico-militar, no menos que los largos años de violencias, masacres, genocidios y atropellos que jalonan los doscientos y tantos años de la supuesta "República" de Chile. En este proceso democrático de establecer una nueva Ley de Leyes habrán de ponerse en cuestión muchas de las principales categorías políticas de la época, ya periclitada por cierto, del Estado-nación llamado "moderno". Breve enunciación fragmentaria de algunas de ellas: "nación", "soberanía", "territorio", "sociedad", "Estado", "cultura", "historia". El nuevo estado político que esa Constitución democrática se proponga establecer y fundar será un estado que se haga cargo de sus raigambres históricas plurales, de la multiplicidad de su cultura, de su pertenencia a conjuntos histórico-territoriales de mayor amplitud que los defendidos, sostenidos y conquistados en su historia de medio milenio, conjuntos que lo impulsan en el proceso de la integración y la cooperación regional y mundial y lo destinan a un concepto de "soberanía compleja" que incorpora la cooperación e integración con otras entidades políticas de la región y del mundo. Y habrá de asumir, de todas formas y con plena fuerza y potestad, la supremacía de lo público por sobre los intereses particulares y privados de las compañías (nacionales o transestatales), no menos que por encima de los intereses particulares de grupos y asociaciones políticas enzarzadas en la burocracia y los manejos de las organizaciones estatales en su vinculación con los consorcios privados y transestatales. En la afirmación de tal supremacía (que significa la supremacía de todos los derechos humanos, así los individuales, como los sociales, históricos y naturales) ese nuevo estado político coincidirá plenamente con el predicamento que habrá de imponerse en el conjunto de nuestro universo mundo tras la lenta decadencia de la pandemia que hoy por hoy nos acosa.

– *M. V. N.* – Santiago, 18 abril 2020.

[1] Breve recuento de algunas pocas de esas señales: la primavera de Praga (1968), mayo del 68 de París, la caída del muro de Berlín (1989), los Indignados de Nueva York (2011), los Indignados de Madrid (2011), movimiento de los "chalecos amarillos" en Francia (2018), la "rebelión popular" de Chile (2019).

[2] Giorgio Agamben, "La invención de una epidemia", el.desconcierto / 2-3-2020 (traducción de Iván Torres y Tuillang Yuing).

El coronavirus y sus metáforas

Tuillang Yuing-Alfaro

"En una época era el médico quien libraba la *bellum contra morbum*, la guerra contra la enfermedad; ahora es la sociedad entera". Susan Sontag (1988)

Todavía no es tiempo de moralejas ni de sacar cuentas. La enfermedad está allí, inmediatamente próxima a las puertas que escudan nuestra seguridad o al menos ese paraje que todavía creemos seguro. Pero aun así podemos advertir que las enfermedades –y más las pandemias–, nunca han sido sumisas a la razón. Tampoco a la técnica. Lejos de una ecuación a resolver, estas son igualmente una vía abierta a la imaginación de todo tipo: temores, acertijos, fantasías, augurios providenciales. Si a ello sumamos el delicado componente político que *esta* pandemia ha tenido, bien vale este pequeño homenaje que llama a poner sobre la mesa algunas metáforas que invaden hoy nuestra almohada, nuestro hogar, nuestro mundo. Precisamente, la pandemia es algo que parece venir de otro mundo, de uno que escapa al control que la modernidad pensó tener de la naturaleza a través de un amor declarado a la ciencia. Se asiste entonces a un descampado que da rienda suelta a un sin número de cosmogonías de este mundo que hoy se cae y de otro que estaría por venir. A ese lugar concurren todas las mitologías del coronavirus. Es a ese patio trasero que se abre al costado de esta pandemia al que quisiéramos interrogar: "No quiero describir aquí cómo es en realidad emigrar al reino de los enfermos y vivir en él, sino referirme a las fantasías punitivas o sentimentales que se maquinan sobre ese estado."[1] Al amparo de estas palabras de Sontag, buscaríamos remedar su gesto y pedirle cuentas a esta enfermedad de los fantasmas que nos atormentan. Y entre ellos, en especial al que más nos aterra, el de la muerte. Esa muerte que a lomo de una enfermedad contagiosa se vacía ofensivamente de significado y que invita entonces a perseguir sentidos y paradigmas que hagan de intermedio entre como hemos vivido hasta hoy y lo que no sabemos del mañana.

Estos fantasmas y estas fantasías casi no distinguen fronteras. Se permiten invadir tanto las discusiones de sobremesa como las medidas políticas, los modelamientos científicos y las normativas sanitarias. Así por ejemplo, es Luis David Castiel, salubrista brasilero, quien –al alero del relato *Minority Report* de Philip K. Dick– se aventura a la ficción de pensar el modelo de salud preventiva como una forma de distopía donde el riesgo de enfermar es cautelado por una suerte de policía que persigue aquello que aún no es[2]. Esta alegoría resulta iluminadora. Ciertamente, da la impresión que en los últimos años la salud pública se orientó, sobre todo en países desarrollados, a la promoción de hábitos que, casi sin escollos, permitían que cada uno cuidara de sí mismo *preventivamente*. La resbalosa noción de "estilo de vida" estaba a la base de aquello que la misma Organización Mundial de la Salud destacaba en sus propuestas[3]. Lo saludable pasaba ante todo por fomentar el cultivo atento de las propias conductas, de aquello que se hacía y se dejaba de hacer.

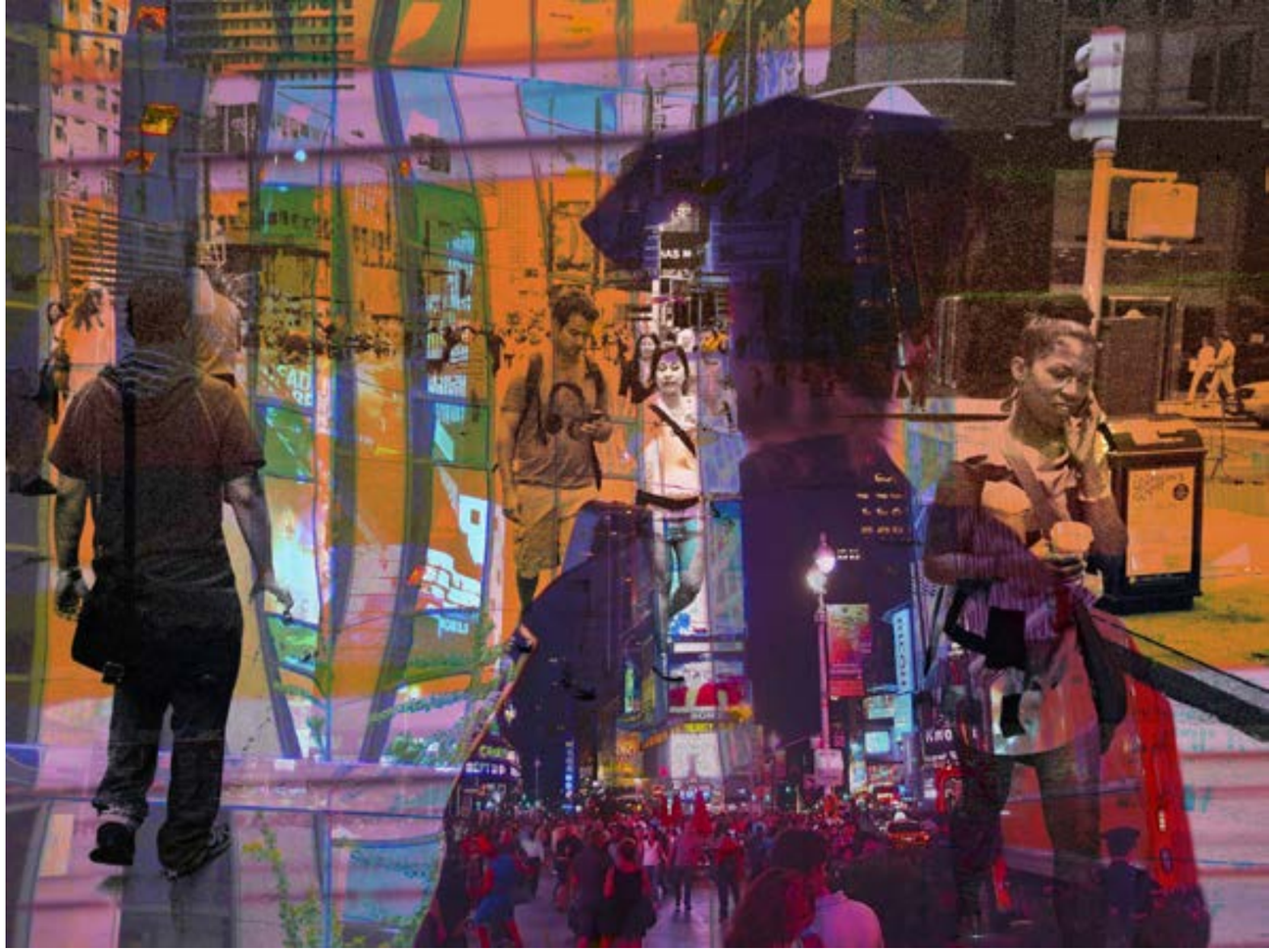
Bien sabemos que en esta predica no todos podían comulgar. Las carencias y las limitaciones de los eternos desfavorecidos ponían igualmente sobre la mesa las desigualdades de base, a partir de las cuales la deliberación parecía un mal chiste. Sin embargo, pese a las críticas y advertencias, estas disonancias no dejaban de ser una cuestión menor: quienes caían fuera del mundo del fomento del buen vivir eran igualmente empujados hacia ese horizonte, y en consecuencia, la inequidad no aparecía como un cuestionamiento al

sentido global que orientaba el trabajo sanitario. En general, los sistemas de salud, se permitieron delegar en los "usuarios" la responsabilidad del cuidado. El panorama lo permitía: muchos de los padecimientos que afectaban a la población se desarrollaban en una temporalidad lenta y en una sintomática oculta, lejana a cualquier impacto desmedido: la hipertensión, la diabetes, debilidades respiratorias y otras de esa índole, se escabullían al interior de una cotidianidad que no dejaba de ser funcional a la producción. La proliferación de antibióticos y una estandarización de los parámetros higiénicos habían hecho posible cierta calma. La nocividad de las enfermedades no había impedido prolongar los años de duración de la vida, y en consecuencia, la amenaza de una muerte imprevista estaba casi conjurada. Incluso el cáncer, el sida y otras enfermedades que anteriormente aparecían saturadas de metáforas se habían integrado –de la mano de tratamientos protocolizados– a la serenidad del paisaje social cotidiano. El individuo podía sobrevivir sin grandes sobresaltos. Pero al parecer, el coronavirus vino a poner fin a esta tranquilidad y de paso a todo ese mito del individuo que conducía la investigación y el diseño de las políticas de salud pública.

En la pandemia, la responsabilidad individual encuentra su límite. Hasta ahora, las personas eran consideradas agentes racionales que ponían en ejercicio su capacidad deliberativa para estimar y medir las consecuencias de lo que consumían y hacían. Los slogans eran elocuentes: "elige vivir sano", "come bien", "hace ejercicio", "te advertí que fumar mata". Aun cuando la regulación del mercado y su permanente mensajería –con o sin advertencias– casi no detuviese la "oferta" de productos riesgosos, la cuestión se traducía mayormente en el estilo de vida que libremente se adoptaba. La infección contagiosa es, en ese sentido, un ataque al corazón del individuo. Los resguardos que hasta ahora se mantenían como resultado de privilegios, se mostraron repentinamente insuficientes ante los mecanismos de transmisión. Es más, curiosamente, es sobre aquellos que gozaban de las bondades del turismo y del gusto por cierta excentricidad, que el virus dirigió inicialmente su ofensiva: jóvenes, viajeros, con cierto bagaje cultural y visión amplia de las cosas. Precisamente ese segmento que parecía, en estos días, saber más y mejor sobre cómo cuidarse de las toxinas y desechos de los nefastos modos de producción neoliberales, fue uno de los que –a los ojos de una ciudadanía más convencional y replegada– se mostraba como riesgoso. Ese sector, quizás el más prevenido y más advertido respecto de modos de vida saludables, fue, en un inicio, sospechoso de ser un importante vector de contagio. La pandemia desembarcó así desde un individuo cuya seguridad lo había llevado a probar las extravagancias de un nomadismo global.

No sorprende entonces que, una vez que el virus se diseminó irreversiblemente por las metrópolis y los grandes asentamientos, la narrativa del cuidado individual comenzó inercialmente a entonar más intensamente sus consignas: distancia física, resguardo del espacio, lavado de manos y uso de mascarillas y otros elementos de profilaxis. Pero a poco andar, esta utopía del autocuidado absoluto y prudente comenzó a mostrar su estrechez de resultados. Ante una amenaza de este tenor lo que se requiere es algo más que lo que puede hacer cada cual. Se necesita al menos, como contraparte, de un paquete de medidas que responda con eficiencia a un escenario que es ya ineluctable. En pocas palabras: se precisa de un sistema de salud pública consistente, con insumos y recursos suficientes, que asuma la condición de fragilidad a la que estamos expuestos más allá de nuestras decisiones y nuestro control. Lamentablemente, frente al virus, la mezquindad y la condición aparente de nuestro bienestar quedaron al descubierto. Y en ello no hay que engañarse, en casi todas partes, nuestros sistemas de salud ya eran débiles: la pandemia solo vino a explicitar su dietética ineptitud.

Pero las metáforas son poderosas y no dejan de recubrir nuestro vínculo con la



Skip Hunt, To Serve and Protect

enfermedad. Igualmente ha persistido el intento de tapar el sol con *un* dedo. La insistencia en el cuidado individual –amplificada por el morbo permanente de los medios de comunicación– ha acrecentado la retórica moral del autocuidado y de la responsabilidad personal, reduciendo muchas veces la salud pública a un baile del "sálvese quien pueda" que divide buenos y malos.

En el día a día, las relaciones sociales parecen haber sido permeadas por un fascismo de la vigilancia cotidiana que busca a los culpables de contribuir a la enfermedad. Permanecer o no en casa –con las complicaciones estructurales que ello implica–, desplazarse de un lugar a otro, el uso de mascarillas, el respeto de las exigencias administrativas, son diligencias –ayer privadas– que hoy son observadas con suspicacia. Forzando la metáfora, somos un poco Poncio Pilato. En la misma insistencia obsesiva de lavarse las manos nos eximimos de la complicidad o de la dimensión colectiva que la pandemia puede tener. No queremos ser vectores de contagio o al menos queremos reducir nuestra magnitud vectorial de modo que nuestra moralidad resulte también aséptica y no se vea comprometida. Lavarse las manos, y desentenderse de las muertes de miles de crucificados, es también desconocer que las condiciones desde las que se asume la enfermedad son heterogéneas pero comunitarias y parte de un cuerpo social compartido.
Por el contrario, la división entre individuos responsables y aquellos culpables de no

cuidarse, puede tomar la estatura de una división bipartita del tejido social que es el punto de base para la metáfora de la guerra. Y en este contexto la pandemia es una figura privilegiada esa narrativa: ¿acaso la beligerancia no es siempre, en el fondo, una partición hostil entre quienes están por la vida y quienes están por la muerte? En este caso se trata de una guerra contra el virus y por extensión contra todos quienes son sus cómplices. Se trata, lo sabemos, de una imagen de la guerra donde se reconocen tanto la medicina como la política. Es sabido cómo, a un nivel microbiológico, la invasión ha sido la figura privilegiada para entender el sistema inmunológico. Pero también a un nivel epidemiológico la lírica bélica tiene un lugar protagónico. Sontag sugiere que la percepción de eficacia de la medicina moderna aparece ligada precisamente a la idea de "defenderse de los invasores" y que, por tanto, muchas situaciones médicas se han vuelto desde entonces adaptadas a la metáfora de lo militar: "se describe la enfermedad como una invasora de la sociedad, y a los esfuerzos por reducir la mortalidad de una determinada enfermedad se los denomina pelea, lucha, guerra". De ahí que la legitimidad de las operaciones militares se vuelva una evidencia. Pero gracias a esta metáfora se validan además todas las gramáticas que componen su racionalidad: autoritarismo, obediencia irrestricta, verticalidad, inclemencia, rigor sin salvedades. No sorprende entonces que, al menos en Chile, las medidas sanitarias se implementen en complemento con medidas de excepción: toque de queda, suspensión de garantías y derechos, militares desplegados en las calles, bandos administrativos y una gestión del decreto de Estado de Catástrofe bajo una lógica que parece más marcial que de salubridad.

De este modo, en la metáfora de la guerra se conjuga el proceder de la salud pública y el de la milicia. Amparados en la misma severidad y en la misma racionalidad de una autoridad jerárquica –muchas veces no dialogante y ajena a cualquier mecanismo de participación, crítica o debate–, la burocracia médica ha ido de la mano de una comprensión militar de la sociedad civil, la que ha debido entonces someterse a las vacilaciones inconfesadas de quienes toman las decisiones: por la razón o la fuerza.

Ahora bien, tal vez porque la fuerza tiene un rendimiento específico y el mundo de las razones parece muchas veces opaco y oscilante, no hemos dejado de darle cabida a otro fantasma tan punitivo y jerárquico como la fuerza de la razón. Se trata de una culpa colectiva que descansaría en el lugar y el desenvolvimiento que ha tenido "lo humano" frente a la naturaleza. Desde esa perspectiva, la pandemia no es otra cosa que un mecanismo homeostático en virtud del cual la Naturaleza estaría saldando cuentas con el desarrollo hipertrofiado de la humanidad capitalista. El coronavirus sería la condena recibida por una civilización cuyo daño a la vida es imposible de negar. Así visto, casi sería antinatural enfrentarse al virus, puesto que ello obstaculizaría esta suerte de castigo divino que no hace otra cosa que poner las cosas en orden. Nos merecemos la enfermedad y nos merecemos morir. Nuestro pecado original es haber probado la manzana de la ambición y la desproporción de nuestro ímpetu.

Si bien esta metáfora es tentadora por el evidente perjuicio que ha provocado el modelo de producción capitalista a los ecosistemas, a la diversidad de las formas de vida y a los sectores no favorecidos por esta mecánica, aun así nos parece engañosa y despistada a la hora del análisis. El riesgo consiste, ante todo, en hacer de la urgentísima cuestión ecológica –ya expresada y desarrollada en distintos niveles por un sin número de actores–, una cuestión trascendente cuya trama esté determinada por una dimensión ulterior, suprasensible, en definitiva metafísica. Esto disminuye todo coeficiente de intervención en favor de una sumisión al designio natural como otro modo de nombrar los castigos de dios. Estaríamos nuevamente como los Flagelantes del siglo XIV ante el avasallamiento de la Peste negra. ¿Significa esto negar el impacto de lo humano en el mundo que habitamos? Desde luego que no. Pero si pretendemos enfrentar la catástrofe política y ambiental a partir de lo que la civilización ha hecho, es precisamente en ese campo de acciones y decisiones donde se debe intervenir. Es a nivel de medidas, acciones y sus efectos, vale decir a un nivel inmanente, donde se debe dirigir las preguntas y buscar las respuestas. ¿Es el coronavirus fruto de una relación imprudente con la naturaleza? Es muy probable, pero por la misma razón, es analizando y revisando el "contrato natural" que hemos establecido con las otras formas de vida –animales, vegetales, bacterias, virus y hongos–, que podemos re-direccionar el plan de vuelo de nuestra mundana habitabilidad. No es apelando a una lectura de lo que hoy pasa como fruto de una Historia providencial que vamos a minimizar los sufrimientos de la devastación ecológica, sino tomando en nuestras manos sus causas y las medidas necesarias para revertirlo, si es que tenemos tiempo. Para ello todos nuestros intentos son oportunos e igualmente perentorios.

Como opción personal, he renunciado al intento de una interpretación global, a la sugerencia de un paradigma único que dilucide lo que pasa. Tengo la impresión que algunos han cedido a esa tentación y, en ese sentido, me pregunto si acaso la "pandemia" como significante o vocablo operativo no es también una ilusión resultante de lo que se ha venido promoviendo como "mundo global". Como sea, la pandemia ha servido para imaginar nuevamente los límites de la humanidad como colectivo. De alguna u otra forma, esta evocación nos ha hecho palpar algo común. O quizás es también esta una metáfora de la que debemos sospechar. En mi vacilación –y homenajeando el gesto de Sontag– me he restringido al recorte de algunas metáforas discretas y parciales. Las he usado sin mayor pretensión que dar un rodeo crítico, no tanto a lo que hoy ocurre, sino quizás al modo en que buscamos pensar lo que hoy ocurre. La prisa no parece ser un buen aliado cuando estamos lejos de saber con certeza cómo será el mañana.

[1] Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas. El Sida y sus metáforas*. Debolsillo, Madrid, 1998.
[2] Castiel, Luis y Álvarez Dardet, Carlos. *La salud persecutoria: los límites de la responsabilidad*. Lugar editorial, Buenos Aires, 2007.
[3] WHO. World Health Organization. *Health Promotion Glossary*. Ginebra: WHO/HPR/HEP98.1, 1998.

Cuerpos beatos en cuarentena. La desaparición del cuerpo en el devenir información

Eleonora Corace
Matilde Orlando

1. I will be data

En el primer episodio de la serie británica *Years and Years* (2019), emerge el personaje de una adolescente infeliz, Bethany, que un día confiesa a sus padres, preocupados por verla alienada en su universo virtual, de querer convertirse en una transhumana: «I don't belong in this body…I've been uncomfortable very long time». Los padres escuchan desconcertados su rechazo e incluso disgusto hacia su propio cuerpo: «I want to get rid of it. This thing, all the arms and legs, every single bit of it, I don't want to be flesh. I become digital» afirma, explicando querer someterse a un procedimiento de abandono del cuerpo e informatización del cerebro. Este último se transformará en datos y se descargará en la nube. En cambio, el cuerpo será devuelto a la tierra, reciclado como cualquier material perecedero y despreciable. Dicha operación no será técnicamente comparable ni al suicidio ni a la muerte, ya que la chica tiene la intención de vivir para siempre bajo el modo de pura información. «Not male or female, better… I'm going there's no life or death, only data». El devenir digital garantizará a Bethany la felicidad de la vida eterna en un paraíso digital: «I will be data»[1].

De esta breve secuencia, surgen varios elementos relevantes que sugieren significativos temas de reflexión dentro del panorama filosófico contemporáneo: la desaparición del cuerpo en su digitalización, el devenir-información, la inmortalidad de una vida transmundana, así como la superación del concepto de suicidio y muerte.

Muchos de estos aspectos son atribuibles a los recientes desarrollos en el amplio debate de lo transhumano. Por ejemplo, hay innumerables investigaciones científicas sobre la posibilidad de crear una superinteligencia virtual, redes de inteligencia digital y estudios sobre la interfaz cerebro-computadora (Bostrom, 2014).

Dichas investigaciones tienen como objetivo superar los límites fisiológicos del hombre. El presupuesto en el que se basa la corriente transhumana, de hecho, está vinculada a la idea de que el ser humano no tiene una naturaleza específica a la que referirse. La forma de vida humana está destinada por naturaleza a la manipulación técnico-cultural de sus componentes físicos con el fin de obtener mayores posibilidades de supervivencia y mejores perspectivas evolutivas. Esto está bien descrito en los diversos estatutos de las sociedades que difunden el pensamiento transhumanista en casi todos los países del mundo[2].

Sin embargo, en este articulo preferimos omitir las perspectivas teóricas inherentes a la corriente transhumana, y plantear, a partir de esa secuencia de *Years and Years*, una reflexión que considere el concepto de cuerpo en el horizonte de la digitalización de lo humano.

Lo que está en juego, detrás del rechazo del cuerpo, a favor de una informatización del cerebro, de hecho, podría referirse a concepciones del ser humano que no tienen nada que ver con las vanguardias técnico-científicas, sino que se refieren a una antigua visión que caracteriza al cuerpo con connotaciones exclusivamente negativas: defecto, enfermedad, vulnerabilidad, sufrimiento y suciedad, entre otros. Todos aspectos que, a lo largo de los siglos, se han asimilado al componente animal de la fisiología corporal y se han opuesto a las facultades intelectuales y/o espirituales. La voluntad de superar los límites del cuerpo, la supremacía del pensamiento sobre la materia y la compara-

ción del cuerpo con un obstáculo, una prisión o una tumba, ciertamente no parece ser nuevo, ya que abarca 2.500 años de historia del pensamiento occidental, al menos desde Platón hasta Heidegger.

Por lo tanto, la pregunta sigue permaneciendo idéntica incluso en la era de las nuevas fronteras digitales: ¿qué queda del ser humano cuando se cancela su parte animal?

Antes de ser una pregunta biológica, se trata de una pregunta política, dado que la naturaleza humana no es algo dado de una vez por todas y no está directamente vinculada a simples datos biológicos. Al contrario, son los procesos histórico-culturales que organizan siempre nuevos mecanismos de inclusión/exclusión de lo que se considera, caso por caso, animal y humano, afuera o interior del hombre (Agamben, 2010).

La revolución digital, entonces, no puede eximirse de la decisión política sobre el estatuto del animal humano, especialmente en una perspectiva en la que el cuerpo se considera un desperdicio, algo anticuado que superar, transformar y donde sea posible borrar (Bostrom, 2014).

A este propósito, tomaremos como punto de referencia a Giorgio Agamben, quien expresa claramente el núcleo de la cuestión de la relación entre el ser humano y su cuerpo, revelando la conexión entre la animalidad y la humanidad del ser humano.

La primera sección analiza la concepción del cuerpo de los beatos en un horizonte bíblico, como lo describe Agamben, en el que se destaca la aspiración a una vida limpia de cualquier influencia fisiológica y cualquier similitud con la esfera animal. En tanto, la segunda sección analiza el concepto de maquina antropológica como proceso de definición ideal del ser humano a expensas del cuerpo.

Desde este punto de vista, la investigación sobre el devenir digital o el proceso de digitalización del humano representaría solo un intento más de marginar la naturaleza del animal y de transformar la humanidad/animalidad del humano hacia una concepción del cuerpo paradójicamente muy cercana a cierta filosofía cristiana-medieval.

En la última sección de este ensayo, intentaremos aplicar las observaciones formuladas a la actual pandemia global causada por el Covid-19.

El deseo trashumano de Bethany, al fin, ocultaría una perspectiva reaccionaria y maniquea, en la medida en que re-propone formas de vidas edénicas en un horizonte hiper-tecnológico, en el que se llega al sacrificio del cuerpo en sus funciones animales a favor de una vida contemplativa digital-virtual.

2. Los cuerpos de los beatos

En dos pequeños textos *Fisiología de los beatos* (Lo Abierto, 2002) y *El cuerpo glorioso* (Desnudez, 2011) Agamben examina el debate teológico cristiano-medieval a propósito de la pérdida de la animalidad humana y del concepto del cuerpo glorioso de los beatos en el tiempo del más allá.

En Lo Abierto Agamben investiga la relación entre el hombre y el animal, relación que tiene repercusiones en la concepción que el hombre tiene de su propio cuerpo. En Desnudez, por otro lado, el intento es investigar el concepto de inoperosidad como paradigma ontológico de una política futura. En ambos libros se encuentra el inevitable problema «del estatuto ético y político de la vida corpórea» (Agamben, 2011: 135) y la búsqueda de un pensamiento que pueda hipotetizar nuevos usos y nuevas figuras del cuerpo humano como tal.

Sin ánimo de profundizar estas temáticas, lo que queremos señalar en este artículo es la inesperada analogía entre la descomposición del cuerpo durante la vida edénica y su desintegración en la época digital. La hipótesis es que ambas suprimen la posibilidad de habitar el cuerpo en su animalidad.

En *Fisiología de los beatos*, el filósofo italiano describe la controversia teológica que nace entre los padres de la Iglesia Católica sobre el tema de la resurrección. La doctrina cristiana ha hecho de la vida después de la muerte un principio clave para su concepción teológica, y por esta razón, se enfoca en algunos detalles espinosos: ¿En qué sentido el cuerpo volverá a la vida y habitará en el reino de los cielos? ¿Un cuerpo resucitado es tal cual a lo que estaba sobre la tierra o es diferente? ¿En qué consiste la diferencia?

Como señala Agamben, en realidad todas estas preguntas implican una sola: ¿qué es un cuerpo? Y, sobre todo, ¿qué se entiende por cuerpo humano?

Vuelve, entonces, la cuestión de la definición de la humanidad del humano y de su animalidad: «En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino» (Agamben, 2002: 35).

Los teólogos medievales excluyen categóricamente de la operación de resurrección todas las funciones corporales relacionadas con aspectos fisiológicos y reproductivos. En el Reino de los Cielos no habrá lugar para los placeres de la gula y del sexo, así como serán prohibidos los procesos orgánicos, y cada tipo de secreciones como el sudor, el esperma y la orina. Las funciones de alimentación, reproducción y reposo, fundamentales para la especie humana, serán igualmente canceladas: «la vida beata no es en ningún caso una vida animal» (Agamben, 2002: 42).

Por lo tanto, el cuerpo de los beatos es un cuerpo resurgido a imagen y semejanza del espíritu puro y etéreo; un recipiente del alma sin el estorbo de la carne, sin hambre, sed, cansancio, deseo y obviamente inmune a la privación, al dolor y a la enfermedad. Un cuerpo libre de todos esos obstáculos fisiológicos que en la tierra lo condenaron a vivir en continuidad con los residuos animales del hombre: «No toda la carne será salvada y, en la fisiología de los beatos, la oikonomía de la salvación deja un resto sin redimir» (Agamben, 2002: 43).

La resurrección, entonces, representa el tiempo sin tiempo de la perfección divina del hombre, ordenada a la vida contemplativa y no a la vida terrena y animal del hombre.

Como añade en *El cuerpo glorioso*, la vida contemplativa de los beatos puede interpretarse o compararse con una vida inoperosa. Con este término, Agamben no indica una existencia condenada a la inacción o la ociosidad. Al contrario, se refiere a la invención de formas de vida que experimentan un uso inédito del cuerpo, en el que surgen nuevas formas de experimentarlo y relacionarse con él.

Es incorrecto, en este sentido, afirmar que los beatos viven sin-cuerpo, como si en la vida eterna sus cuerpos se hubieran vaciado de todo su contenido. Los cuerpos de los beatos no son recipientes vacíos. Tal imagen, aunque puede ayudar a entender sus inutilidades, ya que el cuerpo y sus órganos en el Paraíso en realidad no pueden servir para nada, resulta imprecisa.

Si resurgir significa nacer de nuevo, sería impensable re-comenzar en la vida eterna sin algunas partes de uno mismo. Resucitar es, en primer lugar, renacer en la perfección absoluta, acompañado por un cuerpo que existe y está presente, incluido en su total y absoluta inutilidad. Incluso los órganos que lo componen siguen estando presentes, pero no como herramientas orientadas a un determinado propósito biológico, dado que no pueden ser utilizados. Sin embargo, dichos órganos permanecen en su lugar, con el objetivo de mantener intacta la figura, la imagen del beato. Se trata de un cuerpo de exposición, así como los órganos son órgan-

os de exhibición: «el cuerpo glorioso no es otro cuerpo, más ágil y bello, más luminoso y espiritual: es el mismo cuerpo, en el acto en la inoperosidad lo libera del encanto y lo abra y de un posible nuevo uso común» (Agamben, 2011: 151).

Según el autor, los beatos podrían representar un ejemplo para imaginar un nuevo uso del cuerpo en el que la vida animal y la vida humana, por primera vez no se superponen, ya que la vida animal está incluida en la vida gloriosa a través de su exclusión. En el Paraíso, en efecto, el cuerpo se incluye como *eidos* de la vida contemplativa-divina que solo con la desaparición de la animalidad humana se vuelve concebible y alcanzable. Desactivado en sus funciones fisiológicas en forma de una pura potencia sin acción, el cuerpo en la vida gloriosa puede definirse, entonces, como un poder que carece del acto. Una carencia que, por supuesto, no debe considerarse un defecto sino, por el contrario, el cumplimiento de la verdadera naturaleza humana. Y una posible definición de inoperosidad.

3. El Cuerpo como umbral

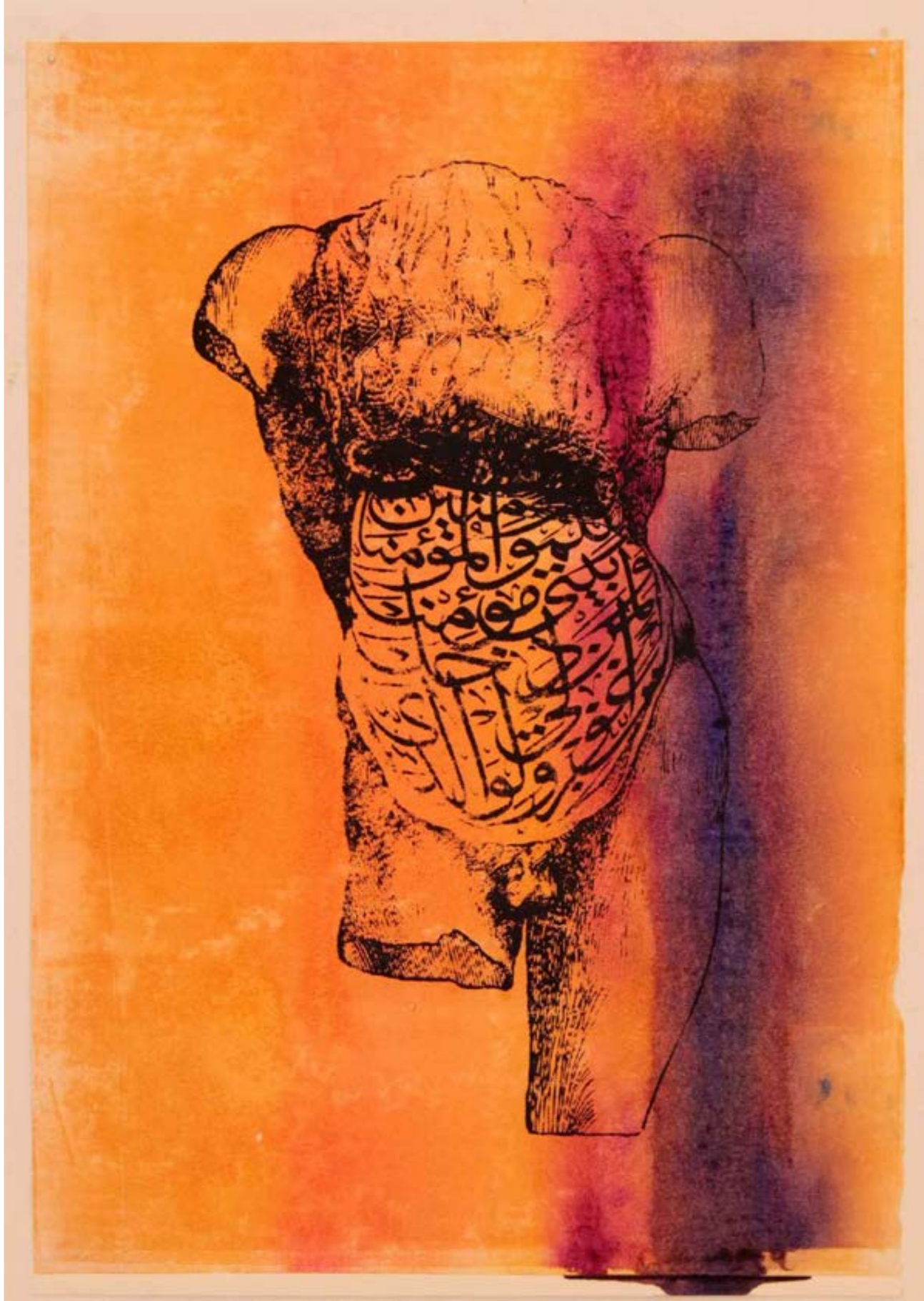
«La cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre» (Agamben, 2002: 35). En este umbral siempre cambiante entre lo que se considera humano y lo que se excluye del ser humano, está siempre en juego la concepción que el hombre tiene de sí mismo. El campo de batalla de esta definición es una vez más el cuerpo.

Agamben explica este proceso a través del concepto de máquina antropológica. Esta representa el mecanismo que delimitando y excluyendo una parte definida como animal en el cuerpo humano, delimita de vez en cuando un concepto de hombre en oposición a esa (Calarco, 2008.) Un proceso similar tiene la característica de no poder concluirse nunca, ya que «el hombre-animal y el animal-hombre son las dos caras de una misma fractura, que no puede ser colmada por una parte ni por la otra» (Agamben, 2002: 74).

El procedimiento de la maquina antropológica, además, no es neutral sino históricamente determinado por factores ideológicos y políticos. Lo demuestra, por ejemplo, la concepción racista de la especie humana, la definición de figuras contemporáneas como la del "ultra-comatoso" y de muerte cerebral (Agamben, 2002: 76). En estos casos estamos asistiendo al funcionamiento de la maquina antropológica. También el proceso de anatomización del beato y la relativa actitud de condena hacia su fisiología, que hemos visto en la sección anterior, puede representar un paradigma de aquello.

Este dispositivo, asimismo, va más allá del horizonte religioso para continuar proponiendo la misma separación entre la parte animal y la espiritual también en la época de la secularización de la cultura y la sociedad. Por lo tanto, se puede ver que el mecanismo de aislamiento hasta la cancelación "moral" de algunas funciones corporales (por ejemplo, la defecación) inaugurada por los padres de la Iglesia, nunca ha sido abandonada (Agamben, 2005).

Descrito en detalle en sus diversos matices y remodelaciones, el funcionamiento de la máquina antropológica, independientemente de la edad antigua moderna o contemporánea, de hecho, no cambia: «puede funcionar tan solo instituyendo en su centro en la zona de indiferencia en la que debe producirse - como *missing link* siempre faltante porque ya está prácticamente presente - la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente» (Agamben, 2002: 76). La zona neutral en la cual separar constantemente al humano del animal siempre permanece en el cuerpo.
Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, el cuerpo no solo está vinculado a funciones meramente biológicas, sino tam-



Jose Antonio Hinojos, Busto

bién a la esfera de la percepción y la sensación, que son el motor de los sentimientos. Algunos de estos sentimientos también están directamente relacionados con las esferas de la moral y de la relación con los demás. Hay innumerables estudios en el campo de la filosofía y las ciencias humanas en los que se destaca el papel de la empatía, considerado importante para la comprensión del otro y, en consecuencia, también para el desarrollo de conceptos como los de justicia, injusticia, solidaridad y sociabilidad. Los sentimientos de pertenencia a la familia y a un grupo también se consideran superestructuras vinculadas a la base emocional-sensorial del ser humano (De Waal, 2011).

Todas estas funciones útiles para el desarrollo y la cohesión de la especie humana podrían verse amenazadas por la perspectiva de digitalización, ya que separa de una manera binaria y neta la mente, sede del pensamiento, de la carne, cuna de los sentimientos.

Esta última puede ser borrada y sacrificada mientras la intelectualidad se debe descargar y volverse inmortal como información y memoria.

La máquina antropológica que opera en el contexto digital, de hecho, definiendo de una manera maniquea lo que merece sobrevivir como humanidad, lleva a cabo una operación muy similar a la teología del cuerpo glorioso, aunque en un horizonte completamente ateo e inmanente, donde la única trascendencia imaginable es la de lo virtual.

La verdadera humanidad del humano, finalmente, reside en lo trans-humano, en la digitalización del cuerpo concebida como su superación.

4. Cuerpos en cuarentena

La exasperación del antagonismo entre el pensamiento y el cuerpo, propuesta y amplificada por el dispositivo digital, podría tener un vínculo explícito con la situación actual de pandemia relacionada con Covid-19 que ha afectado a todo el mundo desde enero de 2020.

La histórica perturbación de nuestra forma de vida podría ser, de alguna manera, identificada con el experimento de digitalización de la humanidad de *Years and Years*.
La posibilidad de volverse digital en época de cuarentena, en lugar de ser la imaginativa hipótesis de una serie distopica, se ha convertido no solo en un asunto real sino en una cuestión cotidiana con la que lidiar.

En otras palabras, nos vemos obligados a vivir con el dilema de Bethany.

Las difundidas prácticas de *smart life* (*smart-working*, didáctica a distancia, programas de socializaciones telemáticas, etc.), que han sustituto inmediatamente nuestras formas de vida diaria, han conseguido la plena exposición virtual del ser humano. La omnipresencia digital, expresada en forma de una invasión de imágenes, un flujo incontrolable de información y una inteligencia colectiva de emociones y pensamientos compartidos, coincide con la inutilidad e incluso indisponibilidad del cuerpo y su parte animal. Una situación curiosamente parecida a la del cuerpo gloriosamente inútil de los beatos.

Hoy, lo que es imputado es el cuerpo en su totalidad, en un doble movimiento de inmunización (Esposito, 2007) y exclusión. Se trata, una vez más, del mismo dispositivo de la máquina antropológica que por un lado trata de separar al hombre del componente biológico compartido con otros animales y considerado infectado; y que por el otro asimila el cuerpo a vehículo de contaminación riesgosa y mortal (Cimatti, 2020).

La cuarentena restablece el concepto de un cuerpo responsable en tanto que fuente de peligro, símbolo absoluto de vulnerabilidad para el individuo y de contagio para la sociedad.

Cabe mencionar el sentido generalizado de ansiedad, de incomodidad e incluso de criminalización de cada uno de nosotros hacia nuestro cuerpo, que no debe exhibirse físicamente en el espacio público. Al fin y al cabo, uno se siente culpable por el simple hecho de ocupar un espacio físico.

Las medidas obligatorias de confinamiento y aislamiento restablecen dispositivos biopolíticos destinados al control, la gestión y el disciplinamiento del cuerpo dentro de un espacio confinado, privado y, en última instancia, a-político (Foucault, 2009).

Con una novedad importante en una biopolítica digital (Han, 2014, 2020a) se realiza un tipo de confinamiento de los cuerpos que prevé la cancelación del espacio físico y su subsunción en un lugar virtual.

Una vez más, el problema consiste en la reducción de la humanidad humana a la esfera del pensamiento y del rendimiento cognitivo del individuo, que debe protegerse a toda costa y antes cualquier otro aspecto de la vida. Esas mismas facultades que el devenir digital del hombre quiere proteger y mejorar implican que en la vida digital no hay espacio para el cuerpo (Han, 2020).

Habitar el cuerpo digital se convierte en la pregunta fundamental sobre la cual el pensamiento político y filosófico actual debería interrogarse.

En nuestra opinión, la perspectiva del devenir digital, entendida como una re-semantización del cuerpo físico en una simulación digital, podría ser un posible camino. Borrando el espacio físico, la digitalización cede el paso a la exhibición de simulacros de cuerpos que viven una vida digital-beata.

El riesgo de acostumbrarse a una vida a distancia regulada por algoritmos probablemente conlleve la desaparición, junto con el espacio político, del político como tal. La comunidad fundada en el distanciamiento social, del que habló recientemente Agamben (2020a), podría ser, de hecho, el primer experimento de comunidad virtual de subjetividad sin cuerpos (Gabriel, 2020).

Una comunidad de información, *only data*.

Las transformaciones de nuestras formas de vidas, durante la pandemia, podría considerarse, entonces, un ejercicio de nuevos usos de los cuerpos, en el sentido de la extinción del presupuesto animal del hombre y su disolución en el dispositivo digital.

Esto explica, en nuestra opinión, cómo fue posible y aún es posible aceptar el encierro, la limitación de las libertades personales, la privación de lo que hemos considerado nuestros derechos fundamentales.Es posible gracias a la virtualidad. Somos fácilmente domesticados, siempre que podemos seguir viviendo en nuestro mundo virtual.

Y al final, ¿quién no siente curiosidad por la idea de vivir en la paz eterna de un paraíso digital?

Después de todo, todos somos Bethany.

Referencias

Agamben, G., (2011) *Desnudez,* Anagrama, Barcelona.
Agamben, G., (2020a) *Distanziamento sociale*, Quodlibet.
Agamben, G., (2002) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Cordoba.
Agamben, G., (2010) *Medios sin fin: notas sobre la politica*, Pre-Texto, Valencia.
Agamben, G., (2005) *Profanaciones,* Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
Agamben, G., (2020b) *Reflexiones sobre la peste*, en Sopa de Wuhan, ASPO.
Agamben G., (2020c) *Una domanda*, Quodlibet.
Bostrom, N., (2014) *Superintelligence. Pahts,Dangers,Strategies*, OUP, Oxford.
Calarco, M., (2008) *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York.
Campa, R., (2011), *Manifesto dei transumanisti italiani*, Associazione Nazionale AIT.
Cimatti, F., (2020) *L'infezione e la vita* en Fata Morgana web.
De Waal, F., (2011) *La edad de la empatía*, Tusquets

Editores, Barcelona.
Esposito, R., (2007) *Bios*, Amorrortu, Buenos Aires.
Foucault, M, (2009) *Seguridad, territorio, población*, Akal, Tres Cantos.
Gabriel, M., (2020) *I pericoli dell'imperativo virologico*, en intellettualedissidente.it.
Han, B. C., (2020) *La emergencia viral y el mundo de mañana,* en Sopa de Wuhan, ASPO.
Han, B.C., (2020ª) *La società del virus tra Stato di polizia e isteria della sopravvivenza,* Avvenire.
Han, B. C., (2014) *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona 2014.

[1] La entera escena se puede ver en el siguiente vinculo: https://www.youtube.com/watch?v=qOcktbX-SfxU
[2] Cf. Campa, 2011

Eleonora Corace / Matilde Orlando
Cuerpos beatos en cuarentena.
La desaparición del cuerpo en el devenir información

La viralización de lo común

Daniel Alvaro

Como nunca antes vivimos un momento de máxima incertidumbre. Incluso se podría decir que la incerteza se ha convertido en una suerte de estado permanente que afecta de lleno nuestras ideas y sensaciones. Actuamos sin saber qué esperar, ya no solo del futuro próximo sino también del presente más apremiante. Es la cotidianidad de un mundo la que se ha visto alterada y, en cierto modo, detenida. Es la civilización misma con su sistema de prácticas, valores y creencias la que se ha puesto radicalmente en suspenso.

La escalada a nivel planetario de un virus desconocido ha puesto en crisis a buena parte de las instituciones públicas y privadas, económicas, políticas, científicas y culturales que hasta ahora garantizaban una cierta normalidad sobre la cual hoy recaen todo tipo de cuestionamientos. La incertidumbre generalizada y las múltiples crisis se reproducen en espiral con consecuencias indeseadas para la inmensa mayoría de las personas. Entre los efectos más visibles que a esta altura es posible constatar, además del número creciente de contagios y de muertes, hay que advertir la situación de precariedad extrema en la que se encuentran poblaciones enteras y Estados cuya supervivencia en lo inmediato depende de la circulación y del intercambio, del tránsito y del tráfico social. En este sentido, el aislamiento social decretado, acordado o sugerido por la mayoría de los gobiernos del mundo es tanto una solución provisoria como una parte pregnante del problema al que nos enfrentamos.

Hallándonos en semejante coyuntura, en medio de una disyuntiva imposible y sin horizonte a la vista, no es extraño que hayan proliferados discursos apocalípticos, muchos de ellos de origen científico y filosófico. Para bien o para mal siempre los hubo, especialmente en momentos de convulsiones sociales. Tal vez no carezca de interés recordar que los discursos apocalípticos de otros tiempos, aquellos que proclamaban la ocurrencia o inminencia de un fin determinado, se veían empujados a pronosticar lo que vendría después del final anunciado. Lo cual marca una diferencia considerable con lo que sucede en nuestro tiempo. Pues si bien en la actualidad no faltan pronósticos –los hay en exceso optimistas y también los hay catastróficos–, la mayoría de los análisis coinciden en llamar la atención sobre el carácter absolutamente inédito del fenómeno que vivimos y, asimismo, sobre la falta de conceptos para dar cuenta de un acontecimiento que todavía no estamos en condiciones de pensar. Aun de quienes esperamos una palabra luminosa o un gesto esclarecedor, las más de las veces debemos contentarnos con muestras francas de extrañeza y desconcierto. También en el plano de la reflexión social, política y filosófica prima la incertidumbre.

Sin embargo, como ha quedado demostrado con la divulgación de incontables intervenciones sobre el tema desde el comienzo de la pandemia, no hay razón para temer algo así como una parálisis del pensamiento. Con el correr de los meses se multiplican las perspectivas, se afirman las posiciones y se intensifican los debates. No hay que perder de vista que lo que está en juego en este trance crítico por el que pasamos, en este tránsito en el que nos encontramos, es tanto lo que está delante y todavía por delante como lo que ya está detrás. Es cierto que se trata de un fenómeno sin precedentes y para el cual de momento no hay nociones disponibles, como también es cierto que este evento, del que somos al mismo tiempo testigos, participantes y potenciales víctimas, vino a poner al descubierto viejos y nuevos problemas sobre nuestro modo de ser o estar en común, es decir, sobre nuestro modo de relacionarnos.

Dmytro Kupriyan, Barricades

He aquí, siquiera, algunas mínimas certezas.

La propagación mundial del COVID-19 y las diversas estrategias de distanciamiento social que se implementan para contenerlo exponen prácticamente, con todo el peso de la evidencia repartida sobre nuestros cuerpos, el sentido contradictorio y más que nunca indecidible de lo que llamamos "común". La nueva enfermedad infecciosa viraliza lo común, si cabe decirlo así, hasta los confines del confinamiento. La irreductible ambivalencia de un virus que nos mancomuna al mismo tiempo que nos separa puede ser resumida con ese hallazgo lingüístico cuya difusión debemos a Jean-Luc Nancy: "comunovirus".

Común es el nombre de nuestra condición existencial. Dicho de manera lacónica esto significa que aquello que nos constituye como existentes es la relación con otros existentes. Existimos en la medida en que coexistimos. Y la coexistencia no es otra cosa que el conjunto heterogéneo de relaciones que nos inclina sin cesar los unos con los otros y los unos contra los otros. La proximidad y la distancia, la asociación y la disociación, el roce de los cuerpos y el miedo al contacto, por solo referir algunas de las situaciones que más resuenan durante el encierro colectivo, son formas posibles del vínculo social que tienen lugar sucesiva o simultáneamente. La existencia se da en común y no de otro modo. Esa es la condición de posibilidad de todos los vínculos imaginables, desde aquellos que por su naturaleza implican sociabilidad hasta los más intratables o insociables.

Vale aclarar que esta no es, o no solamente, una cuestión de ontología. Es una cuestión que ante todo interpela nuestra experiencia como animales sociales, sintientes y pensantes, en un mundo donde las relaciones que hasta ahora nos eran naturales, familiares y tranquilizadoras han sido provisoriamente suspendidas. Parte del trance que vivimos consiste en experimentar lo común en la que tal vez sea su dimensión más inquietante y extraña: la dimensión de la soledad, la lejanía, la separación. Tal es la paradójica exigencia que compartimos.

El fin del mundo no puede editorializarse
Apuntes en la desorganización

Colectiva Materia

I. El tiempo que hay. ¿(No) hay tiempo?

Si debiéramos creerle a Foucault, y nosotras todavía a veces lo hacemos, escribir sobre el presente es una tradición inaugurada en la modernidad. Escribir sobre el fin, en cambio, es casi tan clásico como hacerlo sobre el origen: desde su comienzo, como género literario diferenciado, la filosofía se ha ocupado del principio y del fin. Amparadas en esas tradiciones, podríamos decir que así como hablar del presente implica investigar el tipo de existencias que están en juego en el *ahora* (que no tiene por qué ser necesariamente el *kairós*, aunque ojalá lo fuera), hablar del fin supone un discurso sobre la finalidad, es decir, sobre el sentido o los principios teleológicos que nos habrían traído hasta aquí: esta especie de final acorde al explosivo principio antrópico del apocalipsis. ¿Es perceptible el final, comprendido como apocalipsis, desde *adentro*? ¿Qué malla sensible puede conectarnos a aquello que, por principio, no podría formularse en presente? Ni *antes* del apocalipsis (es decir, ni inocentes ni ignorantes) ni *después* (el realismo capitalista no es otra cosa que la asunción de que el apocalipsis ya tuvo lugar, de que vivimos en la posthistoria bajo la forma de la modernidad occidental), ¿cómo hablar del presente si se trata del *tiempo del fin*?

Los relatos, angustiosos o celebratorios, en torno al porvenir bajo el signo de la crisis ambiental, como analizaron hace ya unos años Danowski y Viveiros de Castro, parecen repetirse como un final que no termina nunca, un final que está allí esperando la desaparición de les humanes para, finalmente, comenzar. La forma de la experiencia contemporánea (la descomposición del tiempo y del espacio modernos) ha dado lugar a distintas narrativas que piensan tanto la posibilidad de una humanidad sin mundo como la de un mundo sin humanidad. Entre las últimas resultan muy verosímiles (y tentantadoras, siempre tranquilizadoras) aquellas que juegan con la imagen de una naturaleza todopoderosa que regresa, en el instante de nuestra retirada, para ocupar el lugar que siempre le perteneció. La invencible *natura naturans* recompone su jardín (un Edén postapocalíptico y radicalmente postnatural que se deshizo por fin del hombre, la inmanentización definitiva del cielo que transforma en materia ideal –Naturaleza– la materialidad de lo que hay) donde los elefantes duermen la mona borrachos de vino de maíz, los delfines nadan en los canales de Venecia y los venados, patos y tapires pasean por ciudades desiertas. Imágenes todas ellas necesariamente *fake*, pues lo que se ha agotado es la correspondencia entre las imágenes (o los discursos) y el mundo. El fin parece llamado a romper el puente tendido sobre el abismo que separa el pensamiento de las cosas, aquel secreto de la metafísica develado con el que Kant daba por iniciada la modernidad filosófica. O quizás porque, finalmente, cumpliendo su destino espectral, las imágenes han agotado tanto al pensamiento como a las cosas y proliferan fantasmáticas y emancipadas de ambos.

Cuando en las *Meditaciones metafísicas* Descartes afirma que su única certeza es que piensa y por lo tanto existe, encuentra, junto con el fundamento que buscaba, su límite. Ese yo que piensa, el *cogito* como fundamento metafísico, dura lo que dura la afirmación. Solo puede ser instantáneo porque su verdad se limita al momento en que se afirma. Allí confinado en el instante y encerrado en la soledad de su habitación, el yo queda atrapado en el *loop* de su afirmación sin tiempo y sin historia. Quizás Descartes se adelantó a cierta forma recursiva de la existencia que solo se nos revela claramente

ahora. Porque las críticas que cosechó por la falta de perspectiva temporal de su certeza, es decir, la inutilidad proyectiva del *cogito*, solo tienen sentido si aceptamos el tiempo como un requisito de lo subjetivo. Es de este modo, en tanto que garante del espacio y del tiempo, que el sujeto se torna plenamente moderno, al menos en aquel sentido que parece encenderse cuando pensamos la Ilustración. Un yo sin tiempo, atrapado en el instante, no califica para ser moderno. Ningún sujeto moderno puede prescindir de la historia.

Al analizar los particulares modos de subjetivación en los tiempos del cine y luego de la televisión, Silvia Schwarzböck recupera de manera aparentemente intempestiva el problema del yo cartesiano. Si el cine es un arte estatal y todavía un arte de la historia vinculado a la saga de la revolución, la televisión, cuya lógica se continúa y exacerba en las redes sociales, anula la lógica revolucionaria para instalarse en el espacio de la revuelta. Desde el punto de vista subjetivo, esto implica pasar de un modo de subjetivación moderna, aún vinculada a la relación con el futuro como construcción histórica, a un modo de subjetivación sin historia y sin futuro, un yo instantáneo sin *cogito*. Lo que garantiza la existencia de ese yo no es ya el pensamiento sino la verdad de la imagen en vivo.

Con empeño hemos aprendido a leer imágenes, a rodearlas de discurso, a situarlas y señalar farockianamente sus condiciones de producción y posibilidad. Porque desconfiamos de su genio y de su poder de confusión. Es que a menudo el genio maligno parece un personaje contemporáneo, que se dedica a engañarnos a través de la multiplicación de las imágenes, las pantallas y los relatos. Sin embargo, y de la misma manera en que el *cogito* vence al viejo genio cartesiano, la imagen en vivo no corresponde a la posibilidad del engaño. Ella es irrefutable como tal. Los comentarios que pueden generarse a partir de una imagen no alteran en nada su modo de existencia, pues se encuentran en un plano distinto. La imagen es pura afirmación: garantiza un nuevo tipo de certeza que, como el cogito cartesiano, no admite narratividad alguna. El límite que el cogito cartesiano no podía franquear era su permanencia y proyección, de ahí que buena parte de la filosofía moderna posterior haya necesitado reconstruir un sujeto capaz de atravesar el límite del confinamiento: el espacio y el tiempo serán en adelante tanto un requisito interno como una promesa externa. Actualmente, rotos los lazos que prometían espacio y tiempo para todes, el yo parece sobrevivir solo si está confinado junto a su cámara. La imagen transmitida en vivo es un certificado de existencia y supervivencia. El yo que se afirma en la pantalla no lo hace ya como sujeto histórico, que aspira de algún modo a ser representado como protagonista de un destino. Lo hace en su calidad de figurante que no es pueblo, es decir, no como sujeto de la historia. El figurante, por el contrario, solo presta su imagen a un mundo que prescinde de su potencia de actuar.

II. Confinamiento y conectividad, útero y cordón

El "confinamiento" es un límite (y por eso señala una reclusión o encierro) y como tal siempre involucra una contigüidad o una vecindad entre dos terrenos. En su forma actual, la confinación domiciliaria, nos invita a pensar sobre lo que constituye esos terrenos y sobre lo que les es común. Por una parte, sabemos de toda una red de personas que hacen mandados, que mueven mercaderías tangibles desde su lugar de producción hacia el lugar de su consumo, un aumento exponencial de los servicios puerta a puerta basados en la precarización laboral y la autoexplotación organizada desde las apps. Pero, también lo sabemos, no solo de alimentos y productos de limpieza viven lxs confinadxs. Su supervivencia (e incluso en muchos casos la despedida ante la muerte) está atada con fuerza a la circulación de sus propias imágenes junto con otras (noticias, videos, mensajes, artículos, audios) que les dan instrucciones acerca de cómo y cuándo relacionarse con el mundo más allá de los límites de su territorio. Estas redes, las "de la información", por su carácter aparentemente inmaterial suelen considerarse exclusivamente de acuerdo a los contenidos que transmiten. Se nos advierte acerca del exceso de información, verdadera o no, nos sentimos agotadas por la cantidad de atención que debe prestarse a cada noticia, palabra o imagen que se nos hace llegar a través de las plataformas de producción, transmisión y extracción de datos. Las imágenes, como buenos espectros, nos reclaman, nos exigen, nos piden justicia. La comunidad de los avatares quizás sea una extraña mutación de aquella de los espectros: una comunidad que no arma lazo con el pasado y el futuro insistentes en el presente, sino solo sobre un presente *out of joint*, sin pasado y sin futuro. Estamos, a todas luces, habitando también los confines de nuestra capacidad de sostener algo parecido a una "comunidad", y lo hacemos pendiendo de un hilo, literalmente de un solo hilo: el minúsculo cable de fibra óptica que cruza el Atlántico, enfundado en un complejo sistema de protección, que hace que la internet sea el hecho social de nuestras vidas. La vida confinada pende de ese cable (o debería hacerlo *idealmente* si fuera posible, si todes tuviéramos el deseable acceso al flujo de datos que pasa por allí) que ingresa al territorio argentino por una playa en Las Toninas y que es mantenido por un ejército de ingenieros y técnicos en comunicación a distancia. Sí, la información que necesitamos para seguir con vida viaja bajo la forma de la luz a través de ese cable ridículamente ínfimo. Cada una hace de su territorio un útero cuyo cordón umbilical es ese cable transatlántico (el producto excelso de las nuevas tecnologías que anudan cibernética e ingeniería de materiales, sistemas complejos de datos y física subatómica, nubes personales y granjas de servers, la rara vida de la profundidad de la tierra y la vida más rara aún de los organismos de superficie) que nos asegura que en otro lado hay otrxs que también se encuentran en un proceso de maduración y que pronto serán liberadxs de sus pequeñas parcelas de terreno.

III. Vayamos del tiempo (su fin) al espacio (su confín)

El tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad son el primer rastro de un sujeto aún paciente. Son la forma de toda experiencia posible, y es a partir de ellos que *lo narrable* tiene lugar. El tiempo y el espacio son aquello que, constituyéndonos, nos aloja en un bolsillo de pasividad cuya fuerza tenemos el deber de revertir a través de la objetivación maniática que el entendimiento organiza. En la experiencia moderna, tiempo y espacio son las formas de la exterioridad; sí, pues incluso el tiempo, forma del sentido interno, es, paradójicamente, una forma de la exteriorización: el sujeto se conoce a sí mismo como a un objeto más del mundo. El tiempo permite al sujeto aprehenderse a sí mismo como fenómeno pero también proyectarse en el tiempo histórico. ¿Qué sucederá, entonces, si las formas de la exterioridad se ven alteradas? Y alteradas porque cada vez nos cuesta más ubicar "lo exterior" en alguna estructura de sentido: sin exterior habitable, el interior es todo lo que queda. El repliegue hacia los interiores (de la casa, de un barrio, de un país, de un continente, de un mundo) genera por contrapartida no solo una inestabilidad insoportable entre lo interior y lo exterior, sino que le quita el suelo a todo lo que hace siglos venimos llamando experiencia. Para autores como Günter Anders, se trata del pasaje forzado de formas condicionantes de la sensibilidad humana a formas condicionadas por la acción humana: como señalan Danowski y Viveiros de Castro, esto supone una descomposición de las ideas de *fin* y de *mundo* y, concomitantemente, la indistinción entre el orden antropológico y el cosmológico. Contrariamente a lo que parecía enseñarnos la física moderna, la convergencia escalofriante entre el tiempo geológico y el humano nos impide reconocernos en la apertura hacia el universo infinito: estamos encerrados en la Tierra.
¿Qué significa perder el exterior? En la historia

Deborah Stevenson, Scrutiny

reciente, los confinamientos han sido mayormente organizados con una finalidad que apuntaba al bien común: se encierra a lxs locxs que atentan contra la racionalidad normal, a lxs delincuentes que atentan contra los derechos de propiedad, a todas las formas de la infrahumanidad (niñxs, enfermxs, identidades feminizadas) que deben ser tuteladas en escuelas, hospitales o la domesticidad del *oikos* hasta que lleguen a la autonomía que produzca lo común, esa exterioridad que es la de lo supraindividual y cuyas expresiones más patentes sean quizás el Estado y el Mercado. Hay también, sin embargo, otra genealogía posible del confinamiento: aquella que se inicia, quizá, en el huerto epicúreo y que se replica en cada *pequeña comunidad* (de amigues, de amantes). En este caso, el aislamiento es voluntario y pensado para protegerse *del* exterior. Como se ve, en ambos casos hay un exterior, y a partir de su forma se delinea, también, la forma de la interioridad, del aislamiento, del límite que confina.

Perdido el exterior, el confín parece arrojarnos a una interioridad sin límites y, paradójicamente, nos invita a pensar que podemos alcanzar juntes, en un *vivo* en alguna plataforma de videoconferencias, el final. Pero aquí el final no es tanto la muerte (como la filosofía ha venido imaginando hace muchos siglos) sino la administración del lento apocalipsis que nunca llega. No se detiene (al menos no inmediatamente) la producción de alimentos, ni la generación de energía eléctrica para abastecer a la industria y los usuarios particulares, no se suspende la fumigación de los campos de cultivos transgénicos ni la adquisición de parafernalia militar para equipar a las fuerzas de seguridad urbanas. El apocalipsis, finalmente, tenía esta forma: las cosas importantes continúan, sin nosotrxs, devenidxs en adelante figurantes de una película en la que la humanidad no es más que un extra.

A partir de los años 50, y como parte de la guerra fría, uno de los objetivos humanos (humanidad encarnada, por supuesto, en

los Estados Unidos y la Unión Soviética) fue el de la conquista del espacio *exterior*. Y si durante los diez primeros años viajaron fuera del planeta tres perras, dos chimpancés, dos tortugas, moscas, gusanos, hongos y algunas plantas, ya para 1961 Yuri Gagarin inauguraba, a bordo de la Vostok 1, un nuevo sentido de lo exterior reconfigurando, con mucha precisión, lo que significaba considerar al planeta tierra como un conjunto cerrado: un globo azul, visible y fotografiable desde las ventanitas circulares de las naves espaciales. Conquistar el espacio, no obstante, no solo significaba poder viajar a través de él sino más bien apoderarse de otros territorios. La Tierra ya era percibida como un lugar de confinamiento y salir a la búsqueda de nuevos territorios por colonizar constituía la reafirmación de que lxs humanxs buscaríamos sin cansancio aquella frontera que nos separaba del territorio vecino. ¡Hasta el infinito y más allá! sonaba como arenga ubicua: éramos todes astronautas de juguete que nos autopercibíamos humanos, como el cándido Buzz Lightyear. Aquella frontera, vale notar, solo servía para probar la fuerza colonizadora de lxs terráquexs y daría lugar a una fascinante categoría que, lamentablemente, no tuvo mucha repercusión: la de bionauta.

En 1965, Siberia fue el escenario de una instalación que albergó el BIOS-3, definido como un "ecosistema cerrado" y cuyo objetivo era hallar las condiciones mínimas de supervivencia de algunxs humanxs en lugares como la luna o el planeta Marte. Allí tuvieron lugar varias *expediciones* a la "naturaleza" tal como lxs científicxs humanxs la imaginaron. Sus protagonistas, lxs bionautas, fueron confinadxs en las instalaciones, monitoreadxs ellxs y sus "recursos" (algas productoras de oxígeno, algunas plantas comestibles cultivadas en invernadero con luz artificial) y apoyadxs desde el exterior por sistemas de producción de energía. Así, lxs bionautas eran lxs protagonistas de aquella carrera espacial que buscando conquistar lo extraterrestre exploraba qué es lo que hace vivir a un ser humano. Por supuesto, la versión norteamericana del experimento fue más allá de la austera escena siberiana: en 1991 tuvo lugar la primera misión de lxs bionautas estadounidenses en el interior de BIOSFERA-2, un espacio considerablemente más grande (de más de 1 hectárea de superficie) que incluía una selva, un océano, un arrecife de coral, un manglar, una sabana, un desierto, una "pampita" cultivable e instalaciones habitables para humanxs (dormitorios y oficinas). Invariablemente, algo obligaba a que el ecosistema *cerrado* se abriera: el desequilibrio gaseoso, que hacía que el oxígeno fuera escaso. Faltaba el aire antes de que se acabara la comida, amenazados por la asfixia, lxs bionautas debían desertar. Independientemente de cuán cerrados eran estos ecosistemas (a ciencia cierta no lo eran, pues dependían de fuentes de energía exteriores, entre otras cosas), lo aleccionador de las misiones bionáuticas era aquello que las hacía fracasar. Si bien, a diferencia de los casos soviéticos, lxs estadounidenses sufrieron mucho las condiciones subjetivas del aislamiento (toda una novela tuvo lugar entre lxs bionautas de la primera y de la segunda misión, con robo de comida y sabotaje incluidos), en todas las experiencias se chocaba contra la imposibilidad de manejar a la vez una cantidad de variables de desarrollo finalmente imprevisible. Quedaba claro que la ciencia humana no era capaz de producir y controlar las condiciones de su propia existencia en otro lugar que no fuera la Tierra.

Hoy pareciera que todxs somos bionautas y que el planeta se ha convertido en un gran experimento que también está saliendo mal. La totalidad de las ciencias de la vida, ingenieriles, de la información, económicas, sociales y humanas, no logran controlar las condiciones que nos mantienen con vida. Cada variable que intenta ser manipulada genera mil resultados inespecíficos que diezman alguna sección de lo existente. Al parecer, la Tierra, lejos de ser ese organismo

metaestable que llamamos Naturaleza, pura fuerza vital que recrea sus propias condiciones de supervivencia ante cualquier circunstancia, es también un territorio incontrolable, hostil, que irrumpe sin afuera que venga en su auxilio. Más allá de los intentos humanos de idealización, de búsqueda de la erección trascendente que nos saque de este ecosistema (una versión contemporánea del *deus ex machina*), parece que solo nos queda aterrizar, como sugiere Latour. O tal vez solo nos queda volver a ubicarnos en los confines de este mundo cerrado, que hoy es más una proxémica que una geografía. Pero, entonces, ¿cómo pensaremos ese espacio sin tiempo en el que estamos confinadxs, a la vez amontonadxs y separadxs? ¿Qué condiciones de habitabilidad inventaremos, dentro y fuera de los hogares humanos, una vez asumida la falsedad del mononaturalismo capitalista, occidental y andro/antropocéntrico que fantaseaba una biopolítica de las estrellas? Acaso estén en desarrollo nuevas formas de la sensibilidad capaces de imaginar una política pluriespecífica y multiexistente que resista la imposición de un árbitro siempre humano demasiado humano, que interpone medidas policiales en esta que es, en realidad, una guerra contra el enemigo más visible.

Referencias

Anders, Günter. *Le temps de la fin*. París: L'Herne, 2007.
Danowski, Débora y Viveiros de Castro, Eduardo, ¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
Latour, Bruno. *Face à Gaia*. París: La Découverte, 2015.
Latour, Bruno. ¿Dónde aterrizar? Cómo orientarse en política. Madrid: Taurus, 2019.
Schwarzböck, Silvia. *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*. Buenos Aires: Mardulce, 2017.

Colectiva Materia

El fin del mundo no puede editorializarse. Apuntes en la desorganización

Dislocaciones

Andrés Ajens

F(R)ICCIONES, AF(L)ICCIONES

María Galindo entrevista a Álvaro García Linera

María Galindo entrevista a Álvaro García Linera

[El 10 de noviembre pasado, luego de que militares y policías amotinados conminaran a renunciar al presidente Evo Morales Ayma, la situación en Bolivia no habrá hecho sino complicarse. El autoproclamado gobierno de Jeanine Añez, una senadora derechista de un partido con escasísima presencia parlamentaria, junto con una sórdida represión a los movimientos sociales opuestos al Golpe (bien documentada tanto por la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas como por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA), enfrenta ahora la pandemia no solo con un bajísimo nivel de legitimad interna sino también con más represión a quienes en los medios alternativos o en las redes sociales se muestran desafiantes y críticos. El texto que exponemos a continuación es tanto una ficción como una *afición*, fricción y aflicción, tal doble *entrevero*; la *entrevista* se reparte en dos momentos bien diversos (noviembre de 2019, a dos semanas de la caída de Evo Morales, y abril de 2020, con el coronavirus ya desatado) y sueña con haber sido transmitida, de manera intermitente, por las ondas de *Radio (Otro) Deseo*, una "creación" de la revista *Mar con soroche* (Santiago/La Paz). Ficción y afición, decimos, más cercana al género semi-fantástico de "mujeres notables de Bolivia", especialmente practicado por la activista socio-cultural feminista María Galindo, de *Radio Deseo* de La Paz, que de los manuales de marxismo andino del intelectual y Vicepresidente depuesto, Álvaro García Linera; pero, a la vez, más cercana a los más sabrosos ensayos sociopolíticos de Linera, que de las columnas de opinión habituales de Galindo. En Pirque, abril, 2020].

[Primera sesión; domingo 24 de noviembre de 2019]

María Galindo (La Paz): A ver, Vice, ¿es Golpe o no es Golpe?

Álvaro García Linera (Ciudad de México): ¿A qué seguir denegándolo, María? Acabas de escribir una columna en el diario afín a Carlos Mesa y dices que Evo "se ha caído" por su propio peso: "se ha caído por el peso de su propia decadencia"(PáginaSiete, 20.11).

María Galindo: ¿Es Golpe o no es Golpe?

Álvaro García Linera: No me quieras llevar al terreno de todas las metafísicas, María querida, de todos los fundamentalismos. No hay la verdad "de golpe" haciéndose presente *como* Golpe, como *epifanía* simplemente revelando la verdad "en persona", ya cristiana, ya pagana. En eso concuerda gentuza para nada masista, como el amigo del Jaime [Saenz][1], *Herr* Heidegger por caso, pero también otras pensadoras y pensadores que tampoco, que yo sepa, fueran sin más masistas: Derrida, Blutler, Nancy, Hamacher, etc. (es cierto que los pensadores habitualmente motejados de "masistas", como Zizek, Badiou o Negri, varios de quienes han visitado Bolivia en los últimos años, subrayan menos este punto, pero). ¿Entonces qué hay si no hay la verdad de golpe apersonándose, presentemente presente (ni la habrá habido jamás, aún en los Golpes más cruentos que en el mundo han sido)? Hay, pues, efectos (históricos) de Golpe.

Cuando el alto mando de las FFAA, en transmisión televisada "en vivo y en directo" a todo el país, le solicita la renuncia a su

1 Cf. Jaime Saenz, (su novela "autobio-gráfica" póstuma) *Los papeles de Narciso Lima* Achá (1991).

superior legítimo (lo mismo que la policía amotinada), transgrediendo a todas luces el orden constitucional común; cuando una senadora de ultra-derecha se autoproclama presidenta y militares le ponen la banda; cuando escuadrones militares, con la anuencia expresa de la autoproclamada presidenta, disparan a matar a gente que se moviliza contra los efectos del Golpe (penosamente en un par de semanas ya van 34 muertos y casi 200 heridos a bala en Sacaba, Senkata y otros lugares); cuando el Ministro del autoproclamado Gobierno llama a una "cacería" de dirigentes del partido del presidente depuesto; cuando el presidente depuesto tiene que tomar el camino del exilio ante las amenazas a su vida, etc. Efectos de golpe como en todo Golpe. No es sólo que alrededor de la mitad de la población (quienes votaron por Evo en las últimas elecciones y acaso también más gente) haya "sentido" o "vivenciado" lo que ocurre como Golpe; no es simplemente un asunto de vivencias o emociones personales. Los efectos de golpe, María, son masivos (no masistas, pero), incluso para quien afirme su denegación, temporal, quisiera creer, como su deseo más "real" y, acaso también, su "ideología", pero.

María Galindo: Si hay Golpe, con todo, estamos ante un Golpe bien "extraño": el parlamento, donde hay mayoría del MAS, sigue funcionando.

Álvaro García Linera: ¿Sin las movilizaciones sociales desde el primer día tras el Golpe, en momentos en que el autoproclamado gobierno anunciaba la cacería a los dirigentes depuestos, alguien pudiera estimar que el MAS no hubiera sido declarado fuera de la ley muy pronto y el parlamento cerrado, precisamente sin tales movilizaciones por demás extremadamente jugadas, valientes? El clima de terror y las amenazas que recibieron los parlamentarios del MAS están bien documentadas; sin ir más lejos, por ti misma, en la entrevista que le hiciste a la senadora Eva Copa hace solo unos pocos días. Es notorio que la movilización popular ha venido por ahora a limitar los efectos de Golpe. Pero aun así, ¿un golpe "raro" dices, boliviano o boliviano-norteamericano? ¿Un golpe que es golpe y a la vez no es golpe, un golpe *ch'ixi*, como acaso diría Silvia Rivera, quien, como tú, al día de hoy aún deniega el Golpe? Imprevisiblemente este Golpe habrá sido también un Golpe al (pensamiento) *ch'ixi*. No es que la *noción* de *ch'ixi*, tal como la ha elaborado Silvia, y muy menos el término aymara "*ch'ixi*" hayan sido de golpe reducidos a cenizas. Pero: de golpe (efectos del Golpe) el pensamiento *ch'ixi* de Silvia habrá venido a mostrar sus lindes y, lamentablemente también, su peligrosa cercanía con el peor esencialismo, ancestral o moderno. ¿Cuál noción? Esta, que aun contradictoria o dialécticamente, afirma (pone) sin más el "ser", su "idea": "La *noción ch'ixi* [...] obedece a *la idea* aymara de algo que es y no es a la vez" (*Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p. 69, subrayo). Tal vez, sólo tal vez, tal peligrosa cercanía habrá sido casi fatal y no pudiera haberse dado de otra manera. ¿Pues, en aymara lupaca, *ch'ixi* no mienta acaso también el "desastre o mal suceso" (Bertonio) y, en quechua, no se da a traducir también literalmente como "el peligro" (González de Holguín)? ¿Otra pregunta, María?

[Segunda sesión; domingo 12 de abril de 2020]

María Galindo (La Paz): Otra pregunta, entonces, Álvaro. ¿Qué hacemos?

Álvaro García Linera (Buenos Aires): ¿Aparte de conversar por *Skype*, dices?

María Galindo: No, chango; no es para la risa. ¿Qué hacemos con la pandemia y el fascismo instalado en el Palacio Quemado?

Álvaro García Linera: ¿Qué hacer? Lenin lo dijo casi todo, ya sabes; el *resto* nos cabe cada vez a nosotros, o, si prefieres, a nosotrxs. No vuelvo ahora sobre los consejos estratégicos de Iván Ilich, ni siquiera a las precisiones

—algunas considerables— de Gramsci discutiendo con el estalinismo en auge pero también, aunque menos, con el anarquismo ingenuo. Entonces, ¿qué podemos (hacer) nosotrxs? Tú, en La Paz; yo, técnicamente exiliado en la ciudad más poblada de bolivianoxs fuera de Bolivia, Buenos Aires. Podemos seguir conversando, desde ya, y de algún modo con-fabular, con-feccionar incluso, o podemos enfriar el vínculo sino cortarlo. Motivos no faltan para una opción u otra. Mal que mal fuiste parte de esas capas medias que, aliadas directa o indirectamente con la ultra derecha de la Medialuna, terminaron por voltear al gobierno legítimo. En un ánimo anarquista por momentos de un infantilismo infinito, tras el Golpe, habrás seguido equiparando, haciendo equivalente a Evo (y al MAS en general) con Camacho (y el ultra fascismo en general), lo cual, de cierto, no resiste mayor análisis. Si insisto en apostar al vínculo, y eventualmente a fortalecerlo, es que en el *cocktail* feroz que es 'Gobierno fascista + Coronavirus' tal vez de lo más "revolucionario" sino "humano" en esta coyuntura fuera, ni menos ni más, fortalecer vínculos entre nosotroxs. Junto con el expandido temor e incertidumbre que genera la pandemia en general, esta conlleva *de facto* una detención —nadie sabe por cuánto tiempo— de las movilizaciones sociales populares y un "distanciamiento social" que dificulta, sin abolirla por completo, la acción colectiva.

Una primera respuesta, entonces, a ¿qué hacemos?: fortalecer los vínculos en/con (al menos) un nosotrxs democrático y popular, des-colonial y a la vez des-patriarcal. De manera local y/o presencial cuando se pueda y, claro, también mediante las tecnologías, virtualmente, a su modo "a distancia". El paso del "¿qué hacer?" al "¿qué hacemos?" no cabe sino subrayarlo. En la situación por demás frágil, contingente, en que nos encontramos no cabe esperar palabra magisterial de vanguardia eventualmente esclarecida alguna, sin por ello echar sin más por tierra la por demás heterogénea tradición "ilustrada" como la de las vanguardias; coronavirus mediante, la coyuntura fuera por demás no poco inédita. No hubiera sin más receta para hacer frente a esta suerte de *chairo* tan *unheimlich* que 'fascismo + pandemia' o 'fascismo con pandemia' fuera, y aun si la hubiera, fuera receta que elaboramos, que la con-feccionamos entre nosotrxs —no simplemente en sentido "personal" o inter-individual, se entiende, sino común, social, compartido: democrático, popular, descolonial y despatriarcal, que mencionaba. Entonces me interesa escucharte, María: ¿qué hacemos?

María Galindo: Yo hago aquí las preguntas, Álvaro; tú nomás respondes.

Álvaro García Linera: No cabría escudarse en el rol, María, de entrevistadora, de periodista, para eludir tu responsabilidad ciudadana como de activista y "creadora" feminista. Antes de insistir con mi pregunta que, en el fondo, es la tuya —¿qué hacemos?, preguntabas más arriba—, déjame decirte que de alguna u otra manera me doy maña, cuando puedo, para escucharte por la radio a la distancia... En cuanto a la pandemia, concuerdo plenamente con lo que has dicho: 1. Tenemos que aprender a con-vivir con el virus, etc. 2. Los grupos populares están más expuestos a la falta de atención médica y de alimentación oportuna durante la emergencia, especialmente en contextos urbanos o semi-urbanos y ello exige una política (pública), nacional y departamental, a la altura, con la confirmación de una solidaridad prioritaria. 3. El caso de Colchane, en la frontera boliviana-chilena, estos días vuelto lo ha vuelto patente: la pandemia habrá rubricado el fascismo rampante de esa banda de maleantes que son Murillo, López, Coímbra, Camacho, Áñez, Foronda y CIA.

En tu emisión del 17 de marzo, por ejemplo, comienzas confesando: "Tengo coronavirus, porque aunque parece ser que la enfermedad aún no ha entrado por mi cuerpo, gente amada la tiene". Y, en efecto,

aunque no fuera en el cuerpo biológico, en el cuerpo social todxs estamos en contacto, de algún modo, con el virus. Y agregas: "El coronavirus es la eliminación del espacio social más vital, más democrático y más importante de nuestras vidas como es la calle, ese afuera que virtualmente (ahora) no debemos atravesar y que en muchos casos era el único espacio que nos quedaba". Y tendremos que convivir con el virus, aunque de otro modo, incluso cuando se encuentre alguna cura o vacuna. Por demás la humanidad, por decir homínidxs, desde siempre habremos compartido ecosistemas con cantidad de virus y microbios de toda laya. La inmunización total no solo es imposible sino que, si se la pretende, puede fácilmente acabar con la misma vida que se busca proteger. Se trata de una convivencia por lo menos extraña, en cualquier caso, teniendo en cuenta que el virus es un tipo de ente que no está vivo, y por lo tanto no cabe intentar "matarlo": por ahora, a lo más que podemos aspirar es a que se desintegre a falta de células humanas o de otros seres vivos donde replicarse, gracias a medidas *sociales* y *sanitarias* de varia laya y, claro, cuando haya algún fármaco efectivo, alguna vacuna, que en ningún caso hará desaparecer el virus de inmediato, sin contar con los aspectos financieros y eventualmente imperiales en la diseminación (mundial) del eventual fármaco.

Por último, lo que recién ha ocurrido en Colchane, en la frontera entre Chile y Bolivia, y en que *Mujeres Creando* valientemente han intervenido ofrecido cobijo a mujeres que no dejan volver al país, muestra a las claras lo peor del fascismo del autoproclamado gobierno. Al cerrar las fronteras a sus compatriotas que vuelven de Antofagasta, de Iquique y de otras ciudades de Chile, al quedar desempleados a causa de la pandemia, cerca de 700 al día de hoy, Añez cierra el círculo odioso del fascismo: al extranjerizar a sus conciudadanxs, en el fondo, lxs equipara al virus; ciudadanxs a mantener hasta quién sabe cuándo a soberana distancia. Incluso el Ministro de Justicia (sic) de Añez los acusó de ser "masistas", ¡incluso explícitamente al alcalde (chileno) de Colchane! —como si eso, por demás, "ser masista" o sentir afinidad con el MAS, fuese un delito (y aun privador de la ciudadanía). Así, sin asco alguno, López, el Ministro de Defensa, y cito ahora *Los Tiempos* de Cochabamba, "desestimó la posibilidad de que el grupo de bolivianos que se encuentra en la localidad chilena de Colchane pueda ingresar al país". Mientras tanto, en estos mismos días, ingresan, por vía aérea, bolivianxs pudientes, que no tienen ningún impedimento para trasponer la frontera y volver a Bolivia. ¿Qué hacemos, entonces, María?

María Galindo: Alguito hemos estado haciendo en *Mujeres creando*, ya estás al tanto. Solo espero que acabe pronto de cuajar esa receta del chairo, con locoto o sin locoto, con ulupica o sin ulupica, con chuño, pero, papas, arvejas, habas, zanahoria, cebolla verde, cebollines y una pizca de perejil y *ciboulette*, aparte de una presa de carne, claro, de chalona, de soya o de quinua o, así nomás, *de nada)*. Gracias, Álvaro.

Pirque, 13.4.20.

Andrés, Ajens
F(R)ICCIONES, AF(L)ICCIONES

Iván Pincheira T.

Procesar la protesta: Entre la potencia afirmativa de las organizaciones sociales y el devenir punitivo del Estado chileno

Iván Pincheira T.

Procesar la protesta: Entre la potencia afirmativa de las organizaciones sociales y el devenir punitivo del Estado chileno

Son dos los temas que se intersectan en este artículo. Por una parte, la constatación de la existencia de insistentes prácticas de acción colectiva que han venido siendo desplegadas desde inicios de los años 90' hasta hoy en día, experiencias organizativas que a partir del viernes 18 de octubre del 2019 van a adquirir masiva notoriedad y reconocimiento. Por otro lado, a propósito del impacto que conllevan estás iniciativas asociativas, abordaremos la reacción gubernamental al momento de administrar las tensiones y conflictos que portan los actos de manifestación crítica impulsados por actores de la sociedad civil. Llegados a este punto, podremos advertir cómo es que, desde instancias gubernativas, toda vez que irrumpen en el espacio público con sus petitorios, propuestas y demandas, gran parte de los repertorios de acción implementados por distintas organizaciones sociales serán constantemente comprendidas y catalogadas como conductas violentas, atentatorias de la paz social y el orden público. En virtud de lo anterior, nos proponemos proporcionar elementos de análisis para problematizar el gobierno de la protesta en Chile.

Organizaciones sociales, los espectros de la Transición

El estallido social que irrumpe el viernes 18 de octubre 2019 hace parte de un proceso de permanente movilización sostenida por distintos actores del país, quienes han venido demandando por décadas distintos tipos de mejoras en sus condiciones de existencia. Ya sea que su ámbito de injerencia y afectación esté circunscrito a áreas tales como: justicia y reparación para las víctimas de violaciones a los DDHH en dictadura y en democracia, acceso a salud, educación, salarios y jubilaciones, reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, cuidado del medio ambiente frente a un desarrollo industrial contaminante, precariedad y mal servicio de un sistema de transporte costoso, abandono de las regiones en beneficio del centralismo capitalino, derecho al aborto y al matrimonio igualitario, a partir de estos ejemplos, podemos advertir la emergencia constante de episodios de protesta en el Chile post-dictadura.

Frente a la respuesta insatisfactoria por parte de las instancias de gobierno interpeladas, es que la asociación entre personas para movilizarse en torno de un arco extenso de demandas no resueltas, va a augurar y darle forma al ciclo de protestas al que hoy en día asistimos. La frustración, entonces, por la desatención gubernativa frente a las demandas planteadas, será el caldo de cultivo para el sentimiento de ira, enfado o rabia que en Chile se viene manifestando abiertamente en los últimos meses. Ante unas condiciones que se consideran perjudiciales, agraviosas o, derechamente, atentatorias para el desenvolvimiento de una vida digna, es que surge como respuesta la indignación acumulada por años, de una parte, denotadamente mayoritaria, de la población.
Cuando actores de gran influencia gubernamental, pertenecientes al aparato estatal o, bien, provenientes del mundo de las comunicaciones o de la universidad, admiten "no haber visto venir el estallido de octubre", no solo ponen en evidencia la desconexión entre estos espacios con los múltiples procesos de creación de puntos de vista y unas acciones críticas que se venían oponiendo desde hacía tiempo al modelo de sociedad instaurado por la dictadura militar, sino que, más importante aún, ello demuestra la incapacidad de la institucionalidad regente para procesar pertinentemente las iniciativas de reflexión, reclamo y generación de propuestas ciudadanas. Por ello, el reventón social transcurrido entre finales del año 2019 e inicios del 2020, cuyas expresiones de protesta fueron solamente depuestas ante la emergencia provocada por la propagación de la epidemia del Covid-19, se nos devela como expresión de los límites de la estructura institucional amparada en la Constitución de 1980.

Crisis del modelo de representación política moderno/republicana

Cuando comprobamos la incapacidad de las instancias estatales, incluyendo a los aparatos partidarios, de procesar el descontento ciudadano, también podemos observar el serio cuestionamiento de los modelos de representación electoral tal como se ha configurado la democracia transicional en Chile. El presidente, ministros, intendentes, gobernadores, senadores y diputados, alcaldes y los dirigentes de partidos políticos, se han visto sobrepasados por un pliego extenso de reclamos, posicionado permanentemente por fuera de las vías oficialmente estatuidas. El presidente, el parlamento, los medios de comunicación, el mundo académico, han sido sacudidos por las corrientes de la innovación y el contagio social que conllevan las protestas.

Como efecto de esta situación, podemos apreciar cómo es que constantemente la estructura gubernamental que rige al país, producto del estado de tensión provocado por la interpelación movilizada por distintas organizaciones sociales, en reiteradas ocasiones han visto modificado su itinerario de objetivos y prioridades. Al detenernos tan solo en aquellas experiencias organizativas que han sido protagonistas de la protesta social durante décadas en Chile, son varios los ejemplos con los cuales nos encontramos.

Figura paradigmática de la inquebrantable presión ejercida por instancias organizativas de la sociedad civil en distintos ámbitos del ejercicio de gobierno, lo encontramos en la constancia del reclamo por "verdad, justicia y reparación" sostenido por décadas por las asociaciones de víctima de la reciente dictadura; ya sea que esté referido a Pinochet u otros civiles y militares involucrados en crímenes de lesa humanidad, hasta el presente, las organizaciones de derechos y humanos, han sido un espacio desde el cual se interpela recurrentemente el actuar de los poderes del Estado.

En el ámbito de actuación de entidades asociativas profesionales y gremiales, directamente perjudicados por la agenda neoliberal que portaban los gobiernos de la Transición, que dejaba en manos de agentes empresariales, los gobiernos municipales y las familias, situación que precariza aún más a las unidades familiares que se encuentran sometidas a los rigores de una extendida situación de sobreendeudamiento, la responsabilidad por los costos económicos de lo que es asumido como derechos de acceso universal, funcionarios y profesionales de la educación y la salud han sido actores permanentes en el sostenimiento de movilizaciones antigubernamentales.

Otro caso es el movimiento mapuche, que desde el 1997, a partir del episodio de la quema de camiones pertenecientes a las empresas forestales que operan en la zona de Lumaco, región de la Araucanía, y su posterior política de recuperación de tierras, de la mano con un proceso cada vez más consolidado de reconocimiento y puesta en valor de la ancestral cosmovisión indígena, obligará recurrentemente a crear instancias de diálogo mediante de actores intermediarios, iglesias, Centros de investigación, ONGs, o, derechamente, sentar a negociar a representantes del Estado, latifundistas y empresarios con las comunidades en conflicto.

Por último, haciendo parte de nuestra historia reciente, en la memoria del país se retienen las protestas protagonizadas por estudiantes universitarios, ocurridas en el 1997; el movimiento de estudiantes secundarios, los pingüinos, del año 2006; similarmente, el movimiento estudiantil del 2011. En estos episodios se hace evidente la connotada capacidad de afectación de la sociedad civil organizada sobre la agenda

gubernamental postdictadura. El poder del movimiento estudiantil volverá a escenificarse cuando, a través de su llamado a "evadir" el pago del transporte público, los estudiantes se constituirán en uno de los factores que alentaron el estallido social del 18 de octubre 2019.

Los movimientos sociales no solo portan petitorios, sino que también, dando cuenta de su carácter afirmativo, anticipan y señalan otras convenciones de relación y organización social. Nos encontramos entonces con una gama variada de propuestas disponibles que, describiendo una trayectoria de recíproca afectación, en el paso de la potencia al acto, de lo virtual a lo actual, de lo espectral a la forma, evidenciando la existencia de un ya asentado cúmulo de experiencias organizativas, podrían conducir a la instalación de nuevos mecanismos que aseguren una mayor participación en los procesos de discusión, definición y ejecución de políticas que afectan a distintos secciones del campo social, y sus concomitantes sectores de la ciudadanía involucrados. Anticipación de una nueva disposición del ágora, de las maneras de reunión en plaza pública.

En el desarrollo de prácticas de protesta, al momento de levantar, visibilizar e instalar sus proposiciones, las organizaciones sociales van a recurrir a una serie amplia de repertorios de acción colectiva. En base a la literatura experta dedicada a estos temas, encontramos que, dentro de estos repertorios de acción, en el ejercicio del derecho fundamental a la manifestación y la libre opinión, y pese a ser desplegados en un paisaje de permanente tensión con el temor, herencia de la dictadura, que aún se manifiesta hacia las experiencias organizativas, los movimientos sociales, entre otras labores, logran: agenciar reuniones de organización interna para la definición de objetivos y coordinación de la funciones a desempeñar; elaborar agrupadamente declaraciones públicas; generar políticas de articulación con otras experiencia de acción colectiva; organizar encuentros culturales abiertos a la comunidad; organizar y asistir a concentraciones públicas y marchas; gestionar reuniones con autoridades de gobierno nacionales e internacionales; sostener distintos medios y formatos de comunicación; utilizar distintos medios para la obstaculización del tránsito; desarrollar tomas de edificios privados y públicos o, como en el caso mapuche y pobladores, efectuar ocupaciones de predios o terrenos.

Son múltiples las maneras en que los movimientos sociales buscan instalar sus requerimientos en la arena política. De ello se desprende que no es posible reducir a solo un aspecto, o considerar una sola dimensión, las distintas modalidades que adquiere la acción colectiva. Es decir, no es posible reducir al terreno de lo que se califica como acciones violentas, el universo diverso de acuerdos y estrategias que demuestran poseer los movimientos sociales al momento de irrumpir en la escena pública con sus demandas. No se trata de acciones delictivas, son modos de intervención que, en el posicionamiento de una demanda, portan una política. Esta comprensión de los hechos es necesaria sobre todo en contextos en que, tal como señalan organismos gubernamentales internacionales, como la propia Organización de Estados Americanos (OEA), se aprecian reducidos márgenes institucionales que permitan la participación política de una ciudadanía que se demuestra plural y diversa.

En el marco de una mayor visibilidad de una variedad de manifestaciones de protesta, podemos observar que en Chile no existe ninguna estructura orgánica, de carácter crítica al tipo de sociedad que surge al amparo del modelo económico de corte neoliberal, que defina sus principios y se sustente en acciones que van a validar como violentas, o, derechamente, haya optado por la lucha armada al momento de afirmar una posición de contravención y antagonismo con algún aspecto del modelo.

Dentro de los movimientos sociales chilenos, luego de las experiencias desarrolladas hasta la segunda mitad de la década de 1990

por agrupaciones como el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR), el Movimiento Juvenil Lautaro (MJL), siguiendo las constataciones efectuadas en el último periodo de tiempo desde las ciencias sociales, en general, y la historiografía nacional, en particular, no existe registro de algún tipo de orgánica que de manera pública declarara que su fundamento de conducta, constante en el tiempo, fuese afirmada en la vía insurreccional armada.

En múltiples ocasiones y variados escenarios, las organizaciones sociales recurren a repertorios de acción que serán insistentemente codificados desde instancias gubernativas como atentatorias de la "paz social". El centrarse en la afectación que al "orden público" generan los episodios de protesta, se corresponde con la modalidad preferente en que el malestar social en Chile es procesado; así nos serán traducidos, siguiendo en esto la nomenclatura heredada por la Sociología clásica, este particular tipo de "hechos sociales".

Si en líneas anteriores advertíamos de la incapacidad de las instancias gubernativas para procesar la demanda ciudadana, en este punto podemos afirmar que, a falta de respuestas apropiadas, reiteradamente se perseguirá etiquetar a las escenificaciones colectivas de malestar en el restringido rango de las acciones violentas y delincuencial. De manera tal de gestionarlas, preferentemente, a partir de la aplicación de los instrumentos policial y jurídico.

Procesamiento de la demanda ciudadana a través de la razón punitiva

El sostenimiento de un discurso descalificador de las acciones colectivas críticas al régimen neoliberal, es una constante que se reitera toda vez que analizamos episodios del accionar gubernamental frente a la protesta. Así, la criminalización del adversario político se ha venido estableciendo en un factor clave en la agenda gubernativa postdictadura. De modo casi espontáneo, concomitantemente con el reconocimiento de que existe un sector que demanda, la deslegitimación de los repertorios de acción utilizada por los manifestantes, en base al carácter agresivo adjudicado a estas prácticas, resulta ser un elemento gravitante en el actuar gubernamental en contextos de controversia colectiva.

Diferentes son las expresiones colectivas de descontento escenificadas en el periodo que transcurre desde el fin del gobierno militar hasta el presente. Pudiéndose, incluso, reconstruir nuestro pasado reciente en función de la gama de episodios en que distintos actores de la escena nacional han antagonizado, en ocasiones diversas y en relación a una vasta área de tópicos, con medidas gubernamentales imaginadas, proyectadas o implementadas. Desde el momento en que en Chile postdictadura ha sido declarado el conflicto, la diferencia será procesada principalmente al interior de la lógica punitiva de la persecución y castigo de actos encausados como delictivos.

Debiendo desenvolverse en un marco institucional restrictivo de la participación ciudadana, en base al carácter criminal asignado a algún aspecto del repertorio de acciones ejecutadas, las actuaciones desarrolladas por los movimientos sociales recurrentemente se leerán y presentarán a la opinión pública como actividades que, en tanto que ilícitas, serán atendidas y resueltas en función de las políticas antidelictivas. Aquí se aloja la razón punitiva como mecanismo privilegiado para enfrentar la protesta. En coordinación con las directrices emanadas del Ministerio del Interior y Seguridad Publica, la utilización de las herramientas institucionales dispuestas por las policías, los fiscales, los jueces y gendarmería, estructuran gran parte del protocolo de actuación gubernativa con que la democracia chilena procesa la demanda socialmente organizada. Esta vía chilena para la resolución de conflictos es lo que

actualiza el gobierno de Sebastián Piñera.

Es necesario reconocer que el pliego de propuestas y peticiones levantadas desde instancias organizativas de la sociedad civil, es gestionado también de otros modos. Esto es, desde la razón neoliberal. Desde esta matriz de pensamiento, se operará en base a la focalización de los recursos estatales sobre territorios y poblaciones puntuales. Desde la lógica neoliberal no se propone, entonces, la interpelación de estructuras económicas, políticas o, bien, resabios culturales, que han sido denunciados como obstáculos que impiden el acceso a mejores condiciones de vida. Así las cosas, atribuyendo a unas relaciones de mercado desreguladas la capacidad de generar un reparto eficiente de la riqueza colectivamente producida, el vigente ciclo de movilizaciones es prueba de que la receta neoliberal, como se evidencia en informes, encuestas y estadísticas, no ha resuelto satisfactoriamente las demandas planteadas.

Las medidas implementadas desde el enfoque económico neoliberal, lejos de resolverlos, parecen alentar los estados sociales de controversia. Ante la incapacidad de impedir o destrabar la conflictividad social a través de medidas de corte neoliberal, la razón punitiva aparece como uno de los modos prevalentes de respuesta. Ahora bien, la acción estatal en base a la lógica de persecución punitiva frente a eventos de reclamación masiva, tampoco arroja resultados satisfactorios. Por el contrario, la acción gubernamental de tipo represiva, vehiculizada principalmente por los canales institucionales del cuerpo de Carabineros, ha derivado en el uso excesivamente violento de la fuerza y la rutinización de las violaciones a los DDHH de quienes se manifiestan.

Más allá que los enfrentamientos entre manifestantes y policías sea la escena recurrente que se difunde a través de las plataformas mediáticas que hegemonizan la mayor parte de las audiencias en Chile, una perspectiva más compleja y abarcadora de la violencia que allí se suscita nos lleva a interrogarnos sobre otros aspectos que este fenómeno comporta. En estos términos, mayor relevancia adquiere la gravedad de los episodios de violencia protagonizados por agentes del Estado en el marco de las jornadas de protesta desplegadas en Chile. En concreto, la acción sistemática de violencia protagonizada por la institución de Carabineros, a la luz de la amplitud de víctimas, es un asunto que debe continuar siendo instalado al centro del debate ciudadano. La violación sistemática a los DDHH, de la que ha sido testigo nuestra región y el mundo, nos indica la necesidad de tender a destituir las prácticas autoritarias alojadas en el corazón del Estado chileno. Así, también, nos convoca a avanzar en la reformulación profunda, e incluso refundacional, una institución otra, de la organización jerárquica de Carabineros.

Conclusión abierta, procesamiento de la protesta social en tiempos de pandemia

Tal como hemos podido apreciar, un universo extenso de experiencias asociativas, demandantes y proponentes, se han mostrado activas durante el devenir del periodo que se inicia con la salida de los militares del Palacio de La Moneda. La contingencia abierta por la llegada de la epidemia del COVID-19 a Chile, no será impedimento tanto para la continuidad como la emergencia de nuevos agenciamientos colectivos de este tipo.

Ligados a actores y organizaciones sociales específicas, podemos advertir la existencia de procesos de movilización que se vienen desplegando en torno a distintos ámbitos, tales como: la situación de las cerca de 2.500 personas, "presos políticos", la mayoría jóvenes, quienes se encuentran aún en prisión preventiva dictadas en procesos seguidos a partir de la revuelta 18 de octubre; la situación penitenciara general en el país, en que reclusos, sus familiares y organizaciones nacionales e internacionales de variada índole, vienen denunciando la existencia de contagios masivos en los centros de reclusión; las precarias condiciones en que funciona la red pública de servicios asistenciales, se reclama por la falta de recursos humanos e insumos médicos, generando así reiteradas protestas por parte de las organizaciones gremiales en esta área esencial para el afrontamiento de la epidemia en desarrollo; el rechazo manifestado por parte de sindicatos de empresas del retail, cadenas de supermercados (Walmart) y de la Asociación Nacional de Empleados Fiscales (ANEF), al llamado efectuado por Sebastián Piñera para retomar la normalidad laboral y retornar de manera presencial a sus puestos de trabajo; también, han amenazado con movilizaciones el Colegio de Profesores ante la posibilidad de adelantar el retorno a clases en semanas próximas.

Tal como podemos apreciar, son varios los flancos de conflicto que se han abierto durante el actual escenario de crisis sanitaria. En esta dirección, no resulta extraño que medios de prensa alternativos comiencen a informar acerca de las manifestaciones que se han venido desarrollando en Plaza Dignidad, en respuesta al llamado realizado por Piñera en orden a volver progresivamente a la normalidad y retornar de forma presencial a sus respectivos puestos de trabajo. En estas manifestaciones que se acontecen a fines de abril en Plaza Dignidad, efectuadas pese a la prohibición establecida de reunirse más de 50 personas mientras dure el estado de emergencia sanitaria, es posible observar que las imágenes de la represión policial se reiteran. Se informa de la detención de más de una docena de manifestantes.

Transcurridos ya meses desde que el 18 de octubre se iniciara el ciclo de protestas, más allá de la excepcionalidad que implica el regente estado de emergencia epidemiológica, no parece haber mayores modificaciones a las maneras gubernativas de abordar el conflicto social. Focalizándose en aquellos aspectos catalogados como atentatorios de la seguridad, la paz social y el orden público, frente a la potencia afirmativa de las organizaciones sociales, vemos emerger rutinariamente el devenir punitivo del Estado chileno.

Luca Paltrinieri
Ensayo general para un apocalipsis diferenciado

Traducción y notas de Iván Torres Apablaza, Juan Gorostidi y Marina De Franceschi
Artículo originalmente publicado el 01 de marzo por la Revista Italiana *Antinomie*

No está claro si la llegada del Coronavirus a Italia anuncia el fin de la libertad, de la economía o de Agamben[1]. Probablemente, dirás tú, ninguno de los tres. Ciertamente, preferiría afirmar, en cambio, que se trata del ocaso de los tres, y también, que estos tres eventos pueden ser resumidos como el fin del mundo o, al menos, el fin de un cierto mundo. Antes de decir por qué, me gustaría, sin embargo, comenzar con algunos hechos que me resultan incontrovertibles. Digo esto, porque entonces no quisiera encontrarme discutiendo aquí cuestiones de fundamento: es decir, uno muy bien puede ser climato-escéptico, pero no pretendas aquí discutir acerca de esto (yo renuncio). Solo quiero situar ciertas premisas para decirte, como Michael Dummett: empiezo desde aquí, soy sincero respecto a mis presupuestos.

1) El primer aspecto del fin del mundo es el elemento propiamente apocalíptico. ¿Qué es para nosotros, hoy, el apocalipsis[2]? Es, simplemente, el final del progreso; esto es, el final de la idea de que nuestros hijos estarán, en cierto sentido material, mejor que nosotros. En otras palabras, acabarán pagando la cuenta de aquello que ha sido, durante al menos un siglo, un cierto desequilibrio entre productos (*commodities*) y recursos. El calentamiento global, el dramático colapso de la biodiversidad –que puede no estar necesariamente ligado al primer aspecto–, la contaminación global del plástico y otros materiales de producción humana, el "pico petrolero", son sólo algunos aspectos de un apocalipsis que depende del modo exacto en que se había imaginado hasta ahora el progreso. Esto es, como un progreso material ligado a la intensificación de la producción y, sobre todo, a su distribución en una "cadena de valor" mundial, en la interconexión cada vez más intensa entre los circuitos de la economía mundial.

En esta etapa, ni siquiera sé si vale la pena hablar de capitalismo (el productivismo soviético, por ejemplo, no hizo menos daño al medio ambiente, ¿el modelo chino sigue siendo verdaderamente capitalista?) Es una completa visión del mundo la que está haciéndose pedazos o, más bien, como diría Wittgenstein, el Mundo mismo.

2) Me parece que el punto fundamental, reside en el nivel de consciencia del asunto por parte del gran público: los llamamientos de Greta Thumberg, los osos polares que penetran en las aldeas rusas, la desaparición de ciertas islas, la mortandad de los insectos polinizadores, son noticias del todo cotidianas que, sin embargo, ignoramos o preferimos ignorar ¿Por qué se produce esta situación de disonancia cognitiva? En primer lugar, porque se trata de cuestiones que resultan inaceptables e incongruentes según nuestro ideal de libertad. Lo que llamamos "libertad para escoger nuestro destino", se encuentra ligado a nuestra capacidad de consumo, pero también de imaginar el futuro de acuerdo con las opciones disponibles que, de cualquier modo, ofrece un mercado.

1 El autor hace referencia al debate iniciado por Giorgio Agamben con la publicación *de L'invenzione di un'epidemia* y *Contagio*. Un conjunto de respuestas han sido emitidas por filósofos como Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito en la revista italiana Antinomie, algunos de ellos también disponibles en inglés en https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/. Las respuestas airadas a la posición de Agamben, no se han hecho esperar, y son notables las que vienen de sectores de la extrema izquierda, como la de Paolo Flores d'Arcais, al calificar la propuesta de Agamben como una "filosofia del cazzo". Por su parte, Agamben ha respondido en *Chiarimenti* (hay traducción al castellano en *Aclaraciones*). [Ésta y todas las notas que siguen son de los traductores].

2 Convendría no olvidar que Ἀποκάλυψις es un vocablo griego que etimológicamente significa *revelación*.

El capitalismo verde es, al menos al nivel de esta conciencia colectiva, el mejor compromiso posible entre esta *libertad de elección* y la sostenibilidad global. Pero todos sabemos muy bien que el capitalismo verde no funcionará, y además de abandonarnos al sueño de soluciones tecnológicas a las crisis que siempre están literalmente *por venir*, debemos aceptar la consecuencia más o menos inconsciente. Malthus en 1798 ya delineaba claramente la alternativa: o se cambia el modo de vivir (lo que los franceses llamaron *les moeurs* en el siglo XVIII, y que tenía más o menos que ver con la sexualidad y la reproducción) o la destrucción violenta de una parte cada vez mayor de la población (lo que él llamaba *positive check* o aumento de la mortalidad a causa de epidemias, hambrunas, guerras, etc.).

La historia humana está llena de ejemplos en este sentido: la peste negra representó la desaparición del 40% de la población europea, la Segunda Guerra Mundial, el 3% de la población mundial, etc. Sólo que, en una versión ulterior de su famoso tratado, Malthus, contradiciéndose, describe una tercera alternativa: transformar, gracias al desarrollo económico, las "clases extremas" (las clases pobres expuestas a la destrucción epidémica y el hambre) en clases burguesas que sabrán controlar mejor la tasa de natalidad, gracias a una mortandad superior, transformando así el *positive check* en *preventive check*[3]. Pese a la ironía de Marx y Engels, quienes demostraron que la traducción de un *positive check* en *preventive check* significaba nada menos que matar a una parte sustancial del proletariado por inanición, es en este sentido que -en momentos diversos y con diversos entusiasmos- se ha comprometido el Mundo (excepto, tal vez, Corea del Norte).

La transición demográfica, es decir, el paso de un régimen de alta natalidad y alta mortandad a un régimen de baja natalidad y baja mortandad, hacia el cual todos los países del mundo están transitando -con tiempos y modalidades diversas-, es prueba de aquello. Esto es lo que celebramos cuando decimos que el desarrollo económico ha logrado sacar de la pobreza a 500 millones de chinos y 100 millones de brasileños: un cierto equilibrio aparentemente virtuoso entre el crecimiento demográfico y el bienestar disponible. Ahora bien, el que este modelo se traduzca en una catástrofe ecológica sin precedentes -*antropocénica* o *capitalocénica*, la diferencia es irrelevante-, nos devuelve al punto de partida: *positive check* o *preventive check*, tenemos que decidir. Dado que somos incapaces de renunciar a un cierto modelo de libertad y, consecuentemente, a un estilo de vida, hemos elegido, más o menos conscientemente (lo repito para evitar lugar a equívocos), consagrar una parte considerable de la humanidad a una muerte violenta (probablemente uno o dos mil millones de personas en los próximos treinta años, según estimaciones más o menos pesimistas).

3) La masacre no llegará para todos del mismo modo; dependerá fundamentalmente de eso que los "colapsólogos" franceses han llamado *l'effondrement* (el colapso). A pesar de la polémica que una teoría no científica y discutible puede provocar en muchos puntos, me parece útil comenzar con la definición mínima de colapso: este ocurre cuando el Estado ya no puede responder a las necesidades primarias de una parte sustancial de la población (agua, comida, calefacción, salud). Lo cual significa que la noción de colapso es local y diferenciada, porque depende de cierta relación entre política, ecología y territorio. El colapso no vendrá repentinamente, como los ángeles del apocalipsis, sino de formas más o menos sensibles en diferentes partes del mundo: Estados como Yemen, Congo, Siria o Venezuela pueden, hoy, ya ser considerados colapsados o en el camino del colapso. La India es un ejemplo de fascistización del Estado y colapso político-social sobre un fondo de crisis climática.
Pero más profundamente, el voto en los Estados Unidos para Trump, o para Bolsonaro en Brasil, o Salvini en Italia, es un voto de cambio fundado en una promesa: que en base a la propia nacionalidad (en realidad en base a la propia pertenencia a un cierto grupo social), se estará entre los salvados y no entre los hundidos[4]. Hablando al inconsciente colectivo, el líder político se dirige a su pueblo prometiéndole la salvación y el arca de Noé, especialmente con respecto a los *otros*, los extranjeros. Mientras tanto, negocia más o menos explícitamente las condiciones de salvación con las clases que pueden permitírselo de manera realista, gracias a la continuación indefinida de las políticas de crecimiento que, por supuesto, a nivel global son completamente insensatas.

Este es el panorama. Vayamos ahora al coronavirus. El coronavirus es efectivamente más que una gripe (como lo demuestra explícitamente el R0 de 2.5[5], o el potencial de contagio), pero no de manera objetiva y, por así decirlo, absoluta. Frente a esto, prefiero decir que el coronavirus es más que una gripe en nuestro contexto particular.

Sus paralelismos con la gripe española de 1918 no son del todo injustificados: por entonces, la epidemia -que también se debió a un virus que tenía un R0 bajo- golpeó a una población debilitada por la Primera Guerra Mundial, en una situación en la que la estructura sanitaria existente no estaba a la altura del problema. Ni la población china ni la europea están hoy tan debilitadas, pero en ambos contextos hay un problema común, que es la capacidad de los hospitales y la pertinencia de medidas sanitarias a la altura de la situación, es decir, capaces de responder a una creciente demanda de asistencia proveniente de los usuarios.

Desde este punto de vista, Agamben y Nancy tienen razón[6], pero también están equivocados en la medida que parecen razonar en un horizonte mundial homogéneo. En otras palabras, la propagación del coronavirus provoca las mismas medidas de confinamiento aquí y allá, pero por razones completamente diferentes.

China está construyendo el futuro post-apocalíptico del mundo: un futuro basado en la planificación del crecimiento económico y la domesticación de los espíritus animales del mercado (el plan colosal de control de natalidad de hace algunos años, ya iba en esta dirección); un modelo de gobierno absolutamente antidemocrático (ya que no se trata en absoluto de construir un consenso a través la confrontación de opiniones, sino de retroceder hacia una base común de valores que unifique al pueblo chino en la marcha hacia la dominación mundial); una biopolítica que responde a estos criterios, fundada sobre el control total, disciplinario de la población, pero también, simultáneamente, sobre la extensión de la protección social y sanitaria a sectores cada vez más amplios (como lo demuestra el ambicioso plan de seguridad social y sanitaria para toda la población china).

Lo que realmente no tiene precedentes en China es la idea misma de que el Estado se haga cargo de la salud de la población, lo que genera una nueva demanda, creciente y explosiva; una demanda de asistencia sanitaria que anteriormente estaba a cargo de la familia, la aldea, o simplemente de

3 Se trata de conceptos fundamentales de la teoría malthusiana de población. Los *positive cheks* o controles positivos, corresponden a suspensiones naturales en el crecimiento de la población: desastres naturales, enfermedades o epidemias, frente a los *preventive check* o controles preventivos, cuyo propósito es alterar de modo técnico o artificial los ritmos de la población: control de natalidad.

4 En referencia al libro de Primo Levi tras su experiencia en los campos de exterminio nazis *Los hundidos y los salvados*, de

5 Se trata de una nomenclatura de uso epidemiológico, fundamental en los planes de salud pública durante un brote como el del actual coronavirus. Específicamente, se refiere al número de casos, en promedio, que van a ser provocados por una persona in-

6 Agamben y sus partidarios insisten en que las políticas de contención son fundamentalmente una excusa para implantar el "estado de excepción", mientras que Nancy y los suyos (por ejemplo, Shaj Mohan y Divya Dwivedi en *La comunità degli abbandonati*) en que "todo es estado de excepción" desde la misma lucha biológica de supervivencia del ser humano.

nadie.

En un contexto en el que el coronavirus representa una amenaza de hacinamiento para estructuras sanitarias y hospitalarias aún frágiles, el *lockdown* (confinamiento) permite contener la epidemia dentro de ciertos límites, apoyándose sobre las estructuras de un Estado "autoritario" (si es que esta palabra tiene algún sentido en China), sin construir, por tanto, un "estado de excepción". Los propios chinos parecen ser conscientes de que lo que está sucediendo no es más que una etapa en la construcción del futuro de China como la única potencia mundial.

Vamos a Europa y, más específicamente, a Italia. Aquí no se construye ningún modelo político para "el futuro", a lo sumo se gesta como un puro presente en decadencia (frente a quienes continúan hablando de Italia como un "laboratorio biopolítico", pero *¿de qué*?, ¿laboratorio del fin del mundo?).

Tal como Esposito insinúa al final de su intervención[7], las ordenanzas y decretos promulgados por el gobierno italiano, tienen más relación con el carácter famélico del Estado-providencia, que con la extensión del dominio biopolítico y, más específicamente, con la estructura sanitaria sometida a treinta años de destrucción programática por parte de los gobiernos de "adelgazamiento" neoliberal y la llamada *new public management*.

Por otra parte, la situación es similar, si no peor, en la Francia desde donde escribe Nancy, donde Macron no solo ha contribuido a consumar la destrucción del concepto mismo de hospital, sino que también arrojó al más severo *burn out* a la casi totalidad del personal médico y está haciendo, literalmente, *morir de hambre* a buena parte del personal administrativo (lo que explica la simpatía general por el movimiento de los *chalecos amarillos*, que no son objeto de piedad, sino de identificación para la mayoría de la población). Probablemente, es la conciencia de esta destrucción la que empuja a Nancy a aprobar ciertas medidas de contención del virus, especialmente si se considera que los primeros en estar en riesgo son los más débiles, como él, afectados por diversas patologías, no sólo porque están más expuestos al coronavirus y sus consecuencias perjudiciales, sino también porque están expuestos al riesgo del *descuido*, el abandono, en suma, por estructuras médicas incapaces de manejar la emergencia, incluida la gripe, porque fundamentalmente carecen de recursos.

En resumen, lo que vivimos en Europa no es la extensión de la biopolítica como régimen de una potencia encarnada en el Estado que hace vivir y abandona a la muerte las vidas *excedentarias*. Más bien, asistimos, estupefactos en estos días, a la prueba de que el neoliberalismo ha anulado literalmente la opción biopolítica moderna, que es la capacidad de "hacer vivir", centrada en el círculo virtuoso entre el desarrollo económico y población (en sentido cuantitativo, pero también cualitativo), opción en la que se sostuvo, durante al menos tres siglos, la posibilidad misma de eso que nosotros, "europeos", llamamos libertad.

Como hemos visto, esta opción se ha estrellado, literal y estructuralmente, contra los límites ecológicos que durante todo este tiempo han representado lo impensado del desarrollo. Agamben tiene toda la razón al decir que el estado de excepción se ha convertido en la regla, a través de una legislación liberticida fundada a golpes de decretos[8]: el punto es que salir del círculo mortal del *desarrollo demográfico-desarrollo económico* implica, en primer lugar, asesinar la libertad, o al menos, eso que llamamos libertad. De hecho, el virus viaja por los mismos circuitos globalizados que constituyen el presupuesto material de nuestra concepción de libertad. Por esta razón, en Europa la emergencia epidémica del coronavirus se presenta, nada menos que en términos de arbitraje entre libertad y salvación: la cuestión de fondo es en qué medida el Estado neoliberal, esta encarnación terrenal e íntimamente peligrosa de la Providencia, todavía puede permitirnos una salvación relativa, con qué medios y para quién.

Lamento apelar a nociones tan ásperas como el inconsciente colectivo para explicar la psicosis colectiva de estos días, pero en cierto sentido las medidas tomadas por el gobierno italiano, representan un modo de dirigirse a este inconsciente, que ya es, repito, un inconsciente del apocalipsis. El problema central, me parece, es cómo dar una expresión concreta a este inconsciente sin traducirlo en los términos banales de una elección entre el egoísmo personal y la vida de los pobres, porque el problema central es lo que entendemos por libertad o por acción humana. La opción china de la libertad como control del mundo, no es solo, en lo que a nosotros respecta, una especie de pesadilla totalitaria: simplemente, para nosotros, aquí y ahora, en Europa, ya no es una opción posible. La respuesta de los partidos europeos autoritarios, fascistas o nacionalistas, que buscan vendernos una salvación contra los otros -los desesperados del mundo que serán los primeros en ser *hundidos*-, en nombre de la libertad liberal de elección y opinión, no solo es moralmente insostenible, sino un espejismo para la cortina de humo que intenta esconder la inevitable guerra de clases entre los hundidos y los salvados *dentro* de las fronteras. Todos conocemos la respuesta de fondo: la única posibilidad de salvar a *alguien* implica terminar con una cierta idea de libertad como crecimiento económico, elección material y propiedad individual. Es necesario volver a comenzar, al modo spinoziano, no desde aquello que nos es permitido, sino desde lo que es posible. El virus nos pone frente a la necesidad de no dejar solos a los pocos que ya se han aventurado por esta vía.

7 Curados a ultranza.

8 Ver *Homo Sacer, I. El poder soberano y la nuda vida*, 1995.

Claudia Calquín D.
La imaginación al poder: Niñ@s y tecno-revolución (una crónica de la revolución de octubre)

Santiago de Chile, Octubre del 2019, 15 horas de un día viernes singular. Escribo desde mi despacho algunos emailes a mis colegas de Temuco, Barcelona y ciudad de México. Todo es tranquilo, salvo las redes de conexión a internet de la Universidad, que han estado con más problemas de lo normal. Tomo un descanso, salgo de mi despacho, enciendo un cigarrillo y un grupo de estudiantes agitados y claramente afectados por bombas lacrimógenas me advierten que masas de niños, niñas y adolescentes han iniciado una revuelta consistente en evadir el pago de los servicios del metro subterráneo, nada indica que 10 días más tarde esta evasión, decantará en una grave crisis social y política. Las redes sociales poco a poco comienzan a plagarse de noticias y posteos de una movilización estudiantil inédita y que ha comenzado con ese acto de desobediencia civil también inédito. A estas alturas la evasión se ha transformado en una consigna de una multitud indignada dispuesta a acabar con el símbolo de la modernización chilena y abrir las puertas a todo aquel que no pueda pagar.

En cuestión de horas, el gobierno decreta el cierre del transporte subterráneo y con ello, la imposibilidad de miles de chilen@s trabajadores en su mayoría, de llegar a sus hogares; cuatro horas después, el caos inunda la ciudad. Camino rumbo al patio y desde el cual veo la calle. Me percato de que avanza una columna de cientos de personas que caminan aceleradas y preocupadas con dirección poniente. El pueblo endeudado, los trabajadores cognitivos, las amas de casa, los viejos pensionados, los migrantes así como millones de personas precarizadas y dependientes del transporte público, gritan el malestar y la rabia que con el paso de las horas se transformará en fuego que consumirá poco a poco los espacios del capital: centros comerciales, supermercados, locales de comida rápida, cadenas farmacéuticas y también, sitios de gobierno, mientras niños, niñas y adolescentes convocan a nuevas jornadas de sabotaje a través de las redes sociales y cadenas de wasap.

Pese a la emoción que invade mi cuerpo y mis ojos frente a las noticias de los estudiantes, vuelvo a mi sujeto cerebral, el nombre con el que he bautizado un programa de investigación crítica en el que quiero develar los mecanismos neuro-moleculares de producción de sujetos infantiles. Escribo sobre un proyecto de control bioplítico creado en los años 90s en Estados Unidos, e impulsado por George Bush padre, en medio de los ataque a los territorios iraquí. A este proyecto se le llamó el Plan Década del Cerebro en el que Bush y otros líderes políticos asociados al partido republicano proclaman como desafío para el siglo XXI, el fomento y financiación de la investigación científica del cerebro. Este plan llega a Chile a comienzos del 2000 por medio de programas de estimulación cerebral dirigido a los niños/as más pobres del país bajo la supuesta demostración de la interacción entre los campos de la genética, las experiencias tempranas y el ambiente en el desarrollo de las funciones cerebrales. Así, el problema de la cantidad y calidad de las conexiones neuronales se convierten en problema de estado y vendrá colmar de apariencia de cientificidad las ideologías neo-liberales del capital humano.

En medio de estas utopías de ingeniería y manipulación cerebral no logro aun, magnificar el carácter de esta nueva movilización estudiantil. Navego en la web tras experimentos neurocientíficos a la vez que clickeo las páginas de los diarios alternativos para saber en qué va esto, esto que ya algunos comienzan a llamar Revolución. Abro una nueva ventana en mi

ordenador portátil que me lleva esta vez a la web de una revista científica española: la *Revista iberoamericana de automática e informática industrial* editada en la ciudad de Madrid, y a un texto compuesto por palabras e imágenes de alta resolución que simulan un cerebro infantil y por medio del cual se presentan los resultados de un experimento en el campo de las neurociencias cognitivas y llevado a cabo con realidad virtual.

Mis redes neuronales y conexiones cuerpo-bites viajan y navegan por el espacio de la red al laboratorio del *Centro de Automática y Robótica de Madrid* y a las esperanzas tecnológicas de niños y niñas con parálisis cerebral bilateral transformados sujetos exprimentales, y atendidos en el Hospital infantil de la ciudad, que lleva el sugerente nombre de **Niño Jesús**. Pienso en los niños y niñas de Chile, en aquellos que están siendo reprimidos con bombas químicas que los medios periodísticos insisten en llamar, dispositivos de disuasión. Pienso en mis hijos, en las nuevas generaciones que han nacido y se ha intentado hacerse sujetos en lo que para muchos sigue siendo el laboratorio neoliberal. También pienso en no hay poder sin resistencias.

Las interfaces entre máquinas virtuales, protestas callejeras, sueños revolucionarios de infancias conectadas, teorías neurocognitivas, promesas de tratamiento y relatos de salvación cristiana no me dejan indiferente. El uso de la realidad virtual y de los videos juegos no son novedad en la gestión de la vida y la muerte. Estrenados como armas de guerra en los 90s en los cielos abiertos de Irak y usados por las Fuerzas especiales chilenas para entrenar a sus miembros, viajan a este espacio higiénico y cerrado del laboratorio madrileño; el nombre del hospital inevitablemente me conduce al año cero cristiano y al nombre de un niño pobre, futuro adulto y salvador de nuestro mundo, que vuelve 2000 años después entre cables, imágenes de alta resolución, EGC y científicos, mientras el tiempo de la infancia cobaya, anónima, inmovilizada y paralizada transcurre, esperando el milagro del movimiento.

El experimento consiste en aplicar un tratamiento basado en un juego de realidad virtual, cuyo fin es guiar la actividad mental de los niños. El entorno virtual consta de 22 obstáculos diferentes ante los que el niño/avatar se detiene y desaparecen si el niño se relaja. Una vez que desparece el obstáculo, se le indica que imagine el movimiento de sus piernas iniciando la marcha; pasados 3 segundos, el avatar reanuda automáticamente la marcha. La situación se repite cada vez que aparece un nuevo obstáculo. La actividad cerebral es cuidadosamente medida por medio de EEG. En el primer intervalo de 3 segundos se captura la señal EEG para el estado de relajación, en el segundo para el estado de preparación de la imaginación y en el tercer intervalo, para el estado de imaginación del movimiento. Los resultados obtenidos del análisis de su actividad electroencefalográfica, muestran que, pese a las diferencias, todos los niños son capaces de emplear la imaginación motora en una tarea de marcha, indicada por la presencia del fenómeno ERD (Event Related Desynchronization) en zonas corticales motoras, independientemente de su nivel funcional y de los miembros afectados. El experimento concluye, que la estrategia para imaginar, basada en realidad virtual, produce la excitación cortical de la zona motora relacionada con la marcha. Dicha excitación, sincronizada temporalmente con la retroalimentación visual del movimiento en un entorno virtual inmersivo promueve la facilitación asociativa de las vías eferentes de la corteza cerebral a los músculos, por lo que es posible afirmar, un efecto neurorrehabilitador de la realidad virtual. Me es inevitable evocar una de las tantas frases del mayo del 68 que conocí en los 90s, esa que hablaba de la imaginación al poder.

Con este final de salvación científica, cierro mi ordenador. Las bombas lacrimógenas han llegado a los patios de la universidad y las noticias hablan del temido estado de excepción. Pienso nuevamente en los niños, niñas y adolescentes, pero esta vez pienso

en su imaginación y en los resultados de este experimento y en aquello que estos científicos no han querido ver: que la imaginación impulsa el movimiento, que esta revuelta es resultado de una nueva imaginación política impulsada por las infancias que resisten, entre juegos de Pokemón Go, musica trap, youtubers y por supuesto, promesas de salvación tecnológicas. Camino por la Alameda de las Delicias atiborrada de escenas de evasión, sabotaje, violencia popular y sobre todo de niños y niñas. Mi teléfono me indica que ha entrado un mensaje de wasap en el que una querida amiga me dice: *este país despertó del sueño neoliberal* y un símbolo de fuego. Le respondo: ¡qué *felicidad!* ¡*Tenemos que hacer algo!*, a lo que me responde: "*sí, pero antes debes hacerte de un proton mail signal*"

Claudia Calquín D.
La imaginación al poder:
Niñ@s y tecno-revolución
(una crónica de la revolución de octubre)

Adán Salinas A.
Fracturar el consentimiento político

Un "régimen de veridicción" es el conjunto de elementos que determinan lo que consideramos verdadero, posible, distribuye los límites de lo aceptable y desarrolla un esquema general de consentimiento para ciertas realidades de transacción que considera con valor de verdad.

Un régimen de veridicción opera con realidades transaccionales o realidades de transacción. Un ejemplo puede ser muy útil para entender esta idea hasta cierto punto novedosa. Por ejemplo, la "responsabilización individual" como base de la política pública no puede considerarse un objeto ilusorio pues determina lo que vivimos a diario. Se trata de una idea supuesta en el principio de subsidariedad del Estado, que forma parte de los principios y valores de la Constitución Política, actualmente cuestionada pero determinante en nuestras formas de vida los últimos 40 años.

Esto permite que ese principio de responsabilización individual se exprese por ejemplo en los sistemas de capitalización individual, teorizados por el neoliberalismo norteamericano desde la década de 1950, pero llevados a la práctica por José Piñera para el caso de las pensiones en Chile. Este principio determina lo real y lo cotidiano de la manera más concreta a través de un sistema de pensiones que asume que los ahorros individuales expresan la "responsabilidad individual" sobre la propia pensión e impide el reparto, como lo más opuesto, de hecho, a toda consecuencia de la responsabilización individual. He dicho que esto no es ilusorio o falso; pero tampoco entra en el dominio de la verdad, tiene un componente ideológico clave, en la medida que permite disponer de esos ahorros durante muchos años a conglomerados económicos que rentan de manera forzosa de dichos capitales. Por otra parte, el principio de responsabilización individual se propone como virtud ética a través de una moral del esfuerzo que consagra el mérito (el hacerse cargo por sí mismo) y la resiliencia (contra toda circunstancia) como elementos clave de una conducta virtuosa. Este principio forma parte entonces de un régimen de veridicción, que determina lo actual y lo posible, pues influye en las ideas, los marcos regulatorios, los instrumentos de gestión, las conciencias y las conductas de las personas.

Un objeto de veridicción de este tipo no es verdadero ni falso, sino que formula la realidad en términos de transacción. Es una realidad transaccional que obedece a un momento y unas relaciones de fuerzas concretas históricas y modificables; pero que construye un modelo de consentimiento al que somete a la población. Del mismo modo produce sistemas de validación empírica inversa. Me explico, La responsabilización individual como criterio para la política pública era considerada por los expertos como un sin sentido. Cuando Milton Friedman propuso en la década de 1950 su propuesta del cheque escolar, esto era normalmente usado de ejemplo para comentar cómo los economistas desconocen el mundo real y crean fórmulas absurdas sobre las relaciones sociales. Sin embargo la extensión del principio de responsabilización individual impuesto a partir de 1980 con la privatización educacional, el desmembramiento del Estado de sus funciones educacionales y el traspaso a redes de privados de las labores educativas crean una realidad transaccional completamente nueva, de modo que lo absurdo se transforma en sentido común, y encontramos por ejemplo asociaciones de padres que se oponen a la educación gratuita, que quieren pagar por la educación de sus hijas e hijos; pues en el marco de estas realidades de transacción asumen como verdadero que la responsabilización

individual es una virtud y mejora por sí misma la educación de sus hijas e hijos. De este modo conviven el absurdo y el sentido común en la -al menos curiosa- propuesta de que debería existir el derecho de pagar por la educación.

Lo que observamos entonces es una operación de formación de consentimiento en la población que no es sólo de aceptación de ciertas condiciones; sino de introducción y adhesión a dichas condiciones, pero no sólo por una operación de engaño, sino por la constitución de una realidad de transacción que modifica los límites de lo aceptable.

No se trata entonces de denunciar la falsedad de los supuestos neoliberales y de sus formas de vida; sino de interrumpir el flujo de su consentimiento, formar las condiciones de su quiebre y modificar las condiciones transaccionales en que estas formas de vida han llegado a ser reales.

Colectivo Malgré Tout

Pequeño Manifiesto en tiempos de pandemia

Colectivo Malgré Tout.

Pequeño Manifiesto en tiempos de pandemia

En nombre del Colectivo Malgré Tout ("A pesar de todo") proponemos este breve Manifiesto, con cinco puntos de reflexión e hipótesis prácticas, para compartir con todos aquellos y aquellas interesados. Esperamos que sea una contribución útil al pensamiento y a la acción en medio de la oscuridad de la complejidad.

1. El retorno del cuerpo

En los últimos cuarenta años, hemos asistido al triunfo y al dominio absoluto del sistema neoliberal en cada rincón del planeta. Entre las diversas tendencias que atraviesan este tipo de sistema, hay una en particular que pareciera constituir la *forma mentis* de la época: la que considera a los cuerpos como un ruido de fondo del sistema. Los cuerpos reales son 'pesados', y demasiado opacos, deseantes y vitales, y por eso mismo, escapan a las lógicas lineales previsibles. Desde siempre, el objetivo perseguido por las políticas y las proprias prácticas neoliberales consisten en volver a desterritorializar esos cuerpos. Volverlos indeterminados, una materia prima manipulable, un 'capital humano' utilizable según lo precisen los circuitos del mercado. Se les exige que sean disciplinados, movidos sin criterio, flexibles, deben estar siempre listos para poder *adaptarse* (esa frase, adaptarse, es el *letimotiv* de nuestra época) a las necesidades determinadas por la estructura macro-económica. En su abstracción extrema, los cuerpos de los indocumentados, de los desempleados, de los que no son "como se debe", de los ahogados en el Mediterráneo o los de los centros de detención, sólo son números: indiferenciados, sin valor, sin coroporeidad y por ello, sin humanidad.

En el ámbito científico-técnico esta tendencia aparece bajo el paraguas de "todo es posible" y niegan que haya límites biológicos o culturales al deseo patológico de desregulación orgánica. Se trata de avanzar en mecanismos que aumenten lo vivo, la posibilidad de vivir mil años ¡devenir inmortales! No es otra cosa que la voluntad de producir una vida post-orgánica en la que puedan dejarse atrás las molestias de los cuerpos, por naturaleza demasiado imperfectos y frágiles. La aceleración catastrófica del Antropoceno en estos últimos treinta años da testimonio de los efectos funestos de este "todo es posible" tecnicista, que no solo ignora sino que arrasa con las singularidades profundas de los procesos orgánicos.

Es en este mundo, convencido de poder arrasar con los límites propios de lo viviente, que ha surgido la pandemia. De una forma catastrófica y bajo los efectos de la amenaza, súbitamente tomamos conciencia de que los cuerpos, están de regreso. Y de un día para otro son el primerísimo sujeto de la situación, y de las políticas que se llevan a cabo. Los cuerpos hacen que los recordemos, y en ese regreso pareciera abrirse una nueva ventana a través de la cual podemos entrever múltiples posibilidades de acción.

En primer lugar, nos permiten constatar que el poder puede, cuando quiere, desplegar las políticas necesarias para la protección y la salvaguarda de la vida. ¡El Rey está desnudo! En medio de su estupor, los líderes de las finanzas mundiales han comprendido que la economía, su monstruo sagrado, finalmente no podía prescindir de esclavos vivos para funcionar.

Tras haber intentado persuadirnos de que la única "realidad" seria en el mundo era la determinada por las exigencias económicas, los gobernantes de (casi) todo el planeta demostraron que es posible actuar de otro modo, incluso si fuera necesario un quiebre de la economía mundial. Es como una confesión de parte de quienes categóricamente venían sosteniendo que todas las políticas (sociales, ambientales, sanitarias...) debían forzosamente acompasarse con el "realismo económico", erigido en un dios totalitario al cual era imposible desobedecer. Sin embargo, una ficción no debe suceder a otra. En este sentido, a la ficción neoliberal que afirma que una sociedad está compuesta de individuos serializados y autónomos, se la sustituyó en estos días por otra ficción, que se resume en la noble frase de que "todos estamos en el mismo barco".

Lejos de criticar esta invitación a la solidaridad, sería un error creer que el carácter colectivo de la amenaza (el virus) puede por arte de magia eliminar las disparidades entre los cuerpos. La clase social, el género, la dominación económica, la violencia militar o la opresión patriarcal son varias de las realidades que sitúan nuestros cuerpos de manera diferente. Por lo tanto, no nos dejemos llevar por este romanticismo de confinamiento que pretende, al son del clarín, hacernos olvidar estas diferencias.

2. La emergencia de una imagen compartida

Todos vivimos bajo la sombra de una amenaza mayúscula y generalizada: la de una desregulación ecológica global con efectos masivos, esto es: calentamiento climático, destrucción de la biodiversidad, contaminación del aire y de los océanos, agotamiento de los recursos naturales, que abarcan al conjunto de lo viviente y de las sociedades humanas. Sin duda hoy hay una mayoría de personas que están afectadas por ello y perciben (en el sentido neurofisiológico) esta realidad.

Ocurre que para la mayor parte del planeta, esto transcurre como si la catástrofe, anunciada no para mañana sino para hoy, no hubiera estado identificada como algo concreto e inmediato, sino que estuviera en un plano difuso y no vivido directamente. Estaríamos, digamos, inmersos en la amenaza. Esa es nuestra atmósfera, y, en consecuencia, no llegamos a producir un conocimiento de las causas que nos permita formarnos una imagen concreta del peligro que desencadenan nuestras acciones. A diario recibimos noticias del desastre, pero la información esa, en vez de provocarnos una acción, nos lleva a la impotencia y a sufrir. ¿Quién, entonces, está actuando realmente en este contexto? A nuestro entender, los que participan en la investigación de las causas: las víctimas, los científicos, los que lanzan la voz de alerta...Dicho de otro modo, quienes están involucrados en poner a la vista una representación clara del objeto. Ante las amenazas conscientes pero vistas como abstracciones, quedamos paralizados por la angustia. Y a la inversa, ante una causa identificada, sentimos miedo. Ese miedo, al contrario de la angustia sin causa, nos empuja a la acción.

Para comprender mejor este punto, es útil referirse a la distinción propuesta por el filósofo alemán Leibniz, y retomada por la neurofisiología, entre *percepción* y *apercepción*. El ser humano al igual que el conjunto de los organismos vivos, está en constante interacción material con el ambiente. La percepción es la que registra este primer nivel, constituido por el conjunto de acoplamientos perceptivos que el organismo establece con su entorno físico-químico, y energético.

Para ilustrar este mecanismo, Leibniz da el ejemplo de cómo apercibimos el ruido de una ola. Explica que tenemos una percepción infinitesimal de millones de gotitas de agua que afectan el nervio auditivo sin que podamos apercibir el ruido de cada una de las gotas de agua. Solo en un segundo nivel, en la dimensión de los cuerpos organizados, podemos construir la imagen sonora de una ola. Esto significa que solo una pequeña parte de lo que percibimos del sustrato material deviene una apercepción, para luego participar en los fenómenos de la conciencia. El punto central es, entonces, comprender cuándo y por qué emerge una apercepción. Esta, en un principio, está determinada por el organismo que la apercibe: un mamífero y un insecto evidentemente no producirán la misma imagen aperceptiva que una ola. En el caso de los animales sociales y en particular los humanos, la apercepción está también condicionada por la cultura y por los instrumentos técnicos

con los que éstos interactúan. Al contrario de lo que sucede con ciertos mamíferos, los humanos no aperciben las frecuencias sonoras sin articular su sistema aperceptivo con máquinas que les permiten hacer emerger una nueva dimensión aperceptiva. Por otro lado, siel nivel aperceptivo participa en la singularidad que refiere a la unidad orgánica, no hay razón para considerarla como propia de un individuo o el resultado de una subjetividad individual. Una singularidad puede estar compuesta por un grupo de individuos, e incluso de naturaleza muy diversa (animal, vegetal y hasta un ecosistema) que participa en la producción de una superficie aperceptiva común. Lejos de ser un 'super- organismo' que existiría en sí, esta dimensión existe de forma distributiva entre los cuerpos que son capturados por ella, y es así que cada cuerpo individual resulta afectado. *Los cuerpos* participan en la creación de esta dimensión aperceptiva común, la que a su vez influencia y estructura los cuerpos. Cotidianamente, esta dimensión se manifiesta bajo la forma de lo que por costumbre llamamos 'sentido común', que actúa socialmente como una instancia concreta de sentido compartido.

Estamos asistiendo a un acontecimiento histórico e inédito: por primera vez toda la humanidad produce *una* imagen de la amenaza. Esta imagen no se reduce a un conocimiento científico de los hechos que condujeron a la aparición del virus. Lo que está profundamente en juego es la emergencia de una experiencia compartida de la fragilidad de los sistemas ecológicos, que hasta ahora habían negado y que fueron arrasados por los intereses macro-económicos del neoliberalismo.

La particularidad de esta apercepción común se debe al marco en el que emerge. Paradójicamente, no es el peligro intrínseco de la pandemia el que la impulsa, sino más bien el dispositivo disciplinario que la acompaña. Y es este dispositivo el que nos instala en una nueva dimensión.

No podemos comprender lo que ocurre si evaluamos el tema desde su dimensión sanitaria. Este es el escollo que lleva a que algunos se lancen a hacer peligrosos cálculos macabros para responder al carácter inédito de la crisis, y compararla con otros flagelos. Ante esta nueva situación, nosotros vemos emerger dos interpretaciones opuestas.

Por un lado quienes sostienen que se trata de un hecho muy grave para el que hay que encontrar una solución, entendiendo por solución una vacuna o un medicamento. Al entender la crisis desde esta perspectiva, obviamente no se cuestiona el paradigma de pensamiento y de actuar dominante.

Del otro lado, hay otra interpretación a la que adherimos e intentamos contribuir, que consiste en ver en esta ruptura un hecho concreto que pone en cuestión de forma irreversible la ideología productivista y hasta la hegemonía. El coronavirus, para nosotros, es el nombre de este punto crítico que marca al mismo tiempo -al menos eso esperamos -, un punto de no retorno a partir del cual nuestra relación con el mundo, y el lugar del ser humano dentro de los ecosistemas, debe ser profundamente puesto en debate.

3. Una experiencia del común

En el horror que estamos viviendo, si hacemos el esfuerzo de no renunciar a pensar, comprobaremos que hay una sola cosa que podemos experimentar positivamente en esta crisis: la realidad de los lazos que nos constituyen. Pero esto también hay que preservarlo de una mirada inocente. No somos todos iguales frente a nuestra interioridad. Y dado que el frenesí de la vida cotidiana no permite auto-evitarnos, algunos de nosotros nos damos cuenta del hecho de tener una pésima relación consigo mismo, y con el entorno inmediato. En un circuito cerrado, el verdadero infierno, a menudo, es uno mismo. Un odio de sí que termina por transformarse en un infierno para los demás.

En nuestra vida de confinamiento, tomamos conciencia de que somos seres territorializados, incapaces de vivir exclusivamente de manera virtual, dejando a un costado cualquier elemento de la corporeidad. Millones de individuos

experimentan en sus cuerpos que la vida no es una cosa estrictamente personal. Las tan mentadas virtudes del mundo de la comunicación y de sus instrumentos muestran en plenitud su impotencia para hacernos salir de nuestro aislamiento. En el mejor de los casos, nos entretienen con la ilusión de reunir a los separados, comoseparados.

En medio de la crisis, de algo tenemos certeza: nadie se salva solo. Lo que están experimentando nuestros contemporáneos, para bien o para mal, es la fragilidad de los lazos que nos constituyen y que nos obligan a ir más allá de las ilusiones del individuo autónomo y serializado. O sea, que estamos entendiendo que no se trata de ser fuertes o débiles, *loosers* o *winners*, sino que existimos, todas y todos, en la forma de esta fragilidad que nos permite sentir y probar nuestra pertenencia al común. Nuestra vida individual y la vida social son dos lados de una misma moneda. Obligados al aislamiento, nos damos cuenta de estar atravesados por múltiples lazos y de no corresponder de modo alguno al diseño thatcheriano según el cual "la sociedad no existe. Todo lo que existe son individuos".

En realidad, lo que nos permite actuar en esta situación es el propio deseo del cómún, el deseo de la vida, no la amenaza. En este movimiento de la balanza, nuestros puntos de vista habituales se invierten: no se trata todo de mí y de mi vida individual. Lo que cuenta en este momento, es en qué está inserta la vida, ese tejido a través del cual adquiere su sentido. En este momento en que los lazos se reducen a la pura virtualidad comunicacional, nos parece crucial pensar los límites de esta abstracción. Pensar en lo que no es posible experimentar vía Skype ni por ninguna red social. En síntesis, cuál es, en el fondo, la singularidad propia de nuestros cuerpos, y de susexperiencias.

4. Contra el biopoder

La ventana que se ha abierto, sin embargo, no apunta solo hacia nuevas posibilidades de actuar de manera positiva. La experiencia que estamos viviendo ofrece al biopoder en acción un ejemplo sin precedentes: asistimos a la posibilidad de disciplinar países enteros, continentes enteros, y a la vez mostrando, con mucha frecuencia, el propio deseo de las personas de hacerse disciplinar cuando le agitan la bandera de la superviviencia.

Reconocemos que tiene algo de tragicómico constatar que la geolocalización de los individuos supone que éstos no registran la idea espantosa y perversa que es dejar su smartphone en la mesa de luz. La servidumbre voluntaria es mayúscula cuando la pulsera electrónica que se coloca a un preso deviene en un teléfono móvil comprado con total cariño. Esta experiencia inédita de control social podría servir, entonces, para ser repetida. Imaginamos que a futuro, no será difícil encontrar nuevas amenazas o nuevas emergencias para justificar semejantes prácticas de control.

En este contexto, la cuestión de si estamos o no en guerra contra el virus no es un asunto meramente retórico. En primer lugar porque tiene implicancias jurídicas concretas, y luego porque nos señala el modo en que esta crisis puede dar lugar a prácticas autoritarias perdurables. No estamos en guerra. Esa visión viril y conquistadora es parte del problema. Sufrimos las consecuencias de un régimen económico y social aberrante y mortífero. Seamos cautelosos con estos discursos marciales y donde baten los tambores que siempre preceden a convocar a sacrificios al pueblo. Nuestro objetivo no es ganar una batalla sino asumir la fragilidad del mundo y un cambio radical en la manera de habitarlo. De otro modo, una vez que la pandemia termine, el poder no dudará -con todos sus énfasis de mariscal victorioso -, en enrolar a la población detrás de la causa patriótica económica. Y nos dirá que ahora no es el momento de pensar o de protestar a favor de los grandes cambios socio-estructurales (sin ir más lejos, una mejora de los sistemas públicos de salud). Cualquier demanda de justicia social pasará por una traición a la patria porque estaremos en el momento de abocarnos a la tarea sagrada: reencaminar la economía y el crecimiento.

La historia oficial nos dirá, primero, que

hemos vencido, enfrentado y vencido un accidente desgraciado e imprevisible. Nos explicará, a continuación, que hay que redoblar los esfuerzos para vencer la resistencia de la naturaleza a todo el poderío humano. O sea que, de forma irresponsable llamarán 'accidente' imprevisible a lo que en realidad los biólogos y epidemiólogos vienen anticipando hace 25 años. Entre los múltiples vectores que están en el origen de enfermedades emergentes y re-emergentes, sabemos que la destrucción de los mecanismos de regulación metabólica de los ecosistemas, notablemente ligada a la deforestación, juega un rol fundamental. Además, la urbanización salvaje y la presión constante de las actividades humanas sobre los entornos naturales favorecen situaciones de promiscuidad inédita entre las especies.

Sea cual fuere la reacción de los gobernantes, una cosa es segura: hay una nueva dimensión aperceptiva, o sea, una nueva imagen del desastre ecológico que está a la vista y se ha incorporado al sentido común. El dispositivo según el cual el humano era el sujeto que debía erigirse en el dominador y propietario de la naturaleza se muestra en su rostro más pesadillezco.

5. Pensar y actuar en la situación actual

Como escribió Proust, "los hechos nunca penetran el mundo donde viven nuestras creencias". No existen los hechos 'neutros' que expresan un significado en sí. Todo hecho existe solo en un conjunto interpretativo que le da un sentido y una validez.

La ciencia se ocupa de los hechos, pero al mismo tiempo construye su propia narrativa, su interpretación. Al contrario de lo que pretende el cientificismo, la actividad científica no consiste en producir simples agregaciones de hechos desnudos. La narración que afirma que la ciencia ordena los hechos surge de una interacción con las otras dimensiones que son, entre otras, el arte, las luchas sociales, el imaginario afectivo, y más globalmente la experiencia vivida. Diversas dimensiones que participan de la producción del sentido común.

Frente a la complejidad del mundo, la tentación reaccionaria nos invita a delegar nuestra potencia de acción en los tecnócratas, cuando no directamente en las máquinas algorítmicas. En esta visión oligárquica, los que saben son los científicos y los políticos, y el pueblo obedece. Pero hay una relación conflictiva mucho más profunda entre el pensamiento crítico y el sentido común a la que no podemos oponernos. El rol del pensamiento estructurado no es el de ordenar y disciplinar el sentido común, sino más bien agregar dimensiones de significación que puedan luego convertirse en mayoritarias y hegemónicas. Por eso mismo es que cualquier proyecto emancipador, lejos de representar la revelación de una escena oculta de la verdad es siempre la creación libre de una nueva subjetividad.

DISENSO

REVISTA DE PENSAMIENTO POLITICO

www.disensocolectivo.com