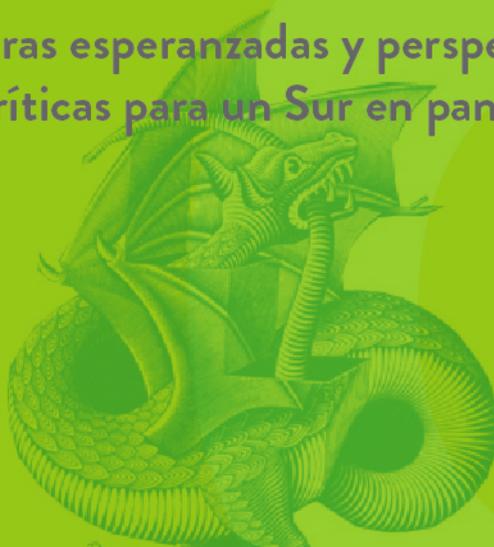


El crepúsculo de las simples cosas

Lecturas esperanzadas y perspectivas
críticas para un Sur en pandemia



Nelson Specchia y José Emilio Ortega (eds.)

Allard / Aispuro / De León / Díaz / Barei
Bernal / Blanco / Boff / Chuit / Daín / Espósito
Falcón / Ferrer / Fonti / Gait / Gallardo / Garayalde
García / Gigena / Isuani / Lariguet / Las Heras
Magnasco / Maldonado / Morello / Moyano
Ortega / Pantoja / Penco / Pino / Rodríguez Alba
Rovasio / Sandrone / Sanguinetti / Yuan / Viana



EL CREPÚSCULO DE LAS SIMPLES COSAS

Lecturas esperanzadas y perspectivas críticas
para un Sur en pandemia

Nelson Specchia y José Emilio Ortega (editores)

Raúl Allard Neumann / Manuel Aispuro / Gonzalo de León / Natalia Díaz / Silvia Barei / Marcelo Bernal / Alfredo F. Blanco / Leonardo Boff / Roberto Chuit / Andrés Daín / Santiago Espósito / Paulo Falcón / Juan Ferrer / Diego Fonti / Nilda Gait / Abel Gallardo / Nicolás Garayalde / Aldo García / Andrea I. Gigena / Aldo Isuani / Guillermo Lariguét / José María Las Heras / Miguel Magnasco / Martín Maldonado / Gustavo Morello / Manuel I. Moyano / José E. Ortega / Gabriel Pantoja / Wilfredo Penco / Mario J. Pino / Jaime Rodríguez Alba / Roberto Rovasio / Darío Sandrone / Julio M. Sanguinetti / María Sol Yuan / Debret Viana



Universidad
Nacional
de Córdoba

Autoridades

Rector

Dr. Hugo Oscar Juri

Vicerrector

Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreira

Secretario General

Ing. Roberto Terzariol

Prosecretario General

Ing. Agr. Esp. Jorge Dutto

Directores de Editorial de la UNC

Dr. Marcelo Bernal

Mtr. José E. Ortega

El crepúsculo de las simples cosas: lecturas esperanzadas y perspectivas críticas para un Sur en pandemia / Raúl Allard Neumann ... [et al.]; editado por Nelson Specchia; José Emilio Ortega; prólogo de Nelson Specchia. - 1a ed. - Córdoba: Editorial de la UNC, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-707-143-6

1. Ensayo Sociológico. 2. América Latina. 3. Pandemias. I. Neumann, Raúl Allard. II. Specchia, Nelson, ed. III. Ortega, José Emilio, ed.

CDD 306.2098

Diseño de colección y portada: **Lorena Díaz**

Diagramación y edición gráfica: **Marco J. Lio**

Corrección y coordinación: **Santiago Espósito**

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Universidad Nacional de Córdoba, 2020

El cielo y el virus. Notas desde el pequeño encierro <i>Manuel Ignacio Moyano</i>	211
Pienso con un lenguaje que tiembla <i>Debret Viana</i>	216
Sección Segunda. Vacíos y Desafíos	228
Aspectos encantados de la pandemia <i>María Sol Yuan</i>	229
La ética ante el coronavirus <i>Jaime Rodríguez Alba</i>	238
Prolegómenos para un futuro en clave bioética <i>Diego Fonti</i>	250
Cuidar de sí y de los demás en tiempos de pandemia <i>Leonardo Boff</i>	261
¡Santas pandemias, Batman! <i>Gustavo Morello SJ</i>	269
Marcos interpretativos locales. Ciencias sociales y humanidades en tiempo de coronavirus <i>Andrea Ivanna Gigena</i>	275
Cuando se despertó, el capitalismo todavía estaba allí <i>Darío Sandrone</i>	287
La normalidad por asalto <i>Andrés Daín</i>	298
La mitología de una pandemia <i>Nicolás Garayalde</i>	304
Algunas fotografías -de un filósofo- sobre la pandemia del coronavirus <i>Guillermo Lariguet</i>	313
Sobre los editores	335

ALGUNAS FOTOGRAFÍAS -DE UN FILÓSOFO- SOBRE LA PANDEMIA DEL CORONAVIRUS¹

Guillermo Lariguet²

Introducción

La complejidad de la pandemia del coronavirus constituye un genuino desafío no sólo para los científicos especialistas en virus o infecciones. También, y para usar una expresión irritablemente vaga, para los intelectuales. Y, además, para una sub-clase especial de intelectual, como es el caso de los filósofos. Si el riesgo es la palabra de moda, o si su traducción más técnica es “incertidumbre”, posiblemente filósofos, como Heidegger, *pace su nazismo*, pudieran ser restablecidos con más vigor. Porque se trataría de una clase de filósofo, no el único, por supuesto, pero sí uno descollantemente preocupado, en *Sein und Zeit*, por seres como nosotros, “arrojados” al mundo, con zozobras y angustias, ahora frente a lo incierto puro, tentados tan pronto al repliegue hacia una existencia auténtica, como masivamente a lo opuesto: a una fuga de este mundo, o hacia una forma de existencia impropia o inauténtica como, por ejemplo, aquella dedicada a mandar *memes* imbéciles las personas. Pero este no es un ensayo sobre ni una defensa de Heidegger. Sirve de preámbulo para señalar que la fenomenología complicada de la pandemia constituye un reto enorme para los filósofos. ¿Es posible hacer ahora filosofía seriamente sobre el tema? Respecto del tema pandémico, ¿disponemos de algún criterio trans-filosófico para saber cuándo un filósofo está haciendo bien su trabajo, y cuándo está haciéndolo mal? Esta es la primera pregunta que me interesará abordar -fragmentariamente- en este capítulo. Una pregunta, si se quiere, “metafilosófica” (aunque soy consciente que al usar esta

1 Mi gratitud para Cecilia Lazcano, Sol Yuan, Ramiro Moyano, Alejandro Berrotarán, Daniel González Lagier y Lucas Misseri, que leyeron borradores anteriores y me hicieron atinadas sugerencias. Este texto acoge el género del ensayo y mis referencias bibliográficas, a diferencia de mis *papers*, apenas serán mencionadas siguiendo explicitaciones parciales.

2 Investigador Independiente del Conicet, Profesor Asociado de Ética, Carrera de Filosofía, FHUC, Universidad Nacional del Litoral, Vice Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, unidad de doble dependencia: Conicet-Universidad Nacional de Córdoba. Premio Konex al mérito en ética 2016.

expresión me meto en los clásicos problemas de los lenguajes de segundo orden). La segunda cuestión, más sustantiva, en la que voy a focalizarme es de índole moral y política. ¿Qué clase de lecciones podemos aprender los seres humanos (y los filósofos que también parecen serlo) de este evento en términos de examen moral y racional de la conducta individual o colectiva?

Aunque en esta presentación estoy separando ambos tipos de preguntas, es posible que estén las dos íntimamente vinculadas. Porque el hecho de cómo el filósofo conciba -a veces no del todo conscientemente- su labor, parece influir en el elenco de temas y respuestas para la segunda pregunta.

Dado que esta pandemia nos atraviesa con dudas, más que con lapidarias respuestas cerradas, lo que sigue es casi como un ejercicio fotográfico. Intentaré ofrecer unas fotografías de la pandemia a la luz de las dos preguntas que he planteado recién. Las fotos nos ayudan a buscar captar eventos, instantáneas. Por supuesto, una foto está irremediabilmente condenada a no poder captar toda la riqueza de un momento, ni siquiera de cómo el sujeto que toma la foto, percibe con sus ojos el fenómeno. Por otro lado, sólo en una sala posterior de revelado, donde las fotos se vean en una secuencia holística, podríamos, en el mejor de los casos, tener una captación más completa. Soy consciente que la metáfora de la “foto” es problemática para la filosofía. Supone que podemos “representar” el mundo objetivamente. Y que eso sea así depende de otras asunciones que no dejan de ser controversiales epistemológicamente hablando. Sin embargo, dejaré apartadas estas complicaciones e intentaré ir, como pedía Husserl, a las cosas mismas. Aunque mi método no sea precisamente una reducción fenomenológica sino algo más próximo al análisis conceptual.

El capítulo que ofrezco al lector supone una trama textual. Fue, entre otras, la tradición hermenéutica, ahora ampliamente considerada, la que nos volvió sensibles al hecho de que un texto condensa tesis explícitas e implícitas. Solemos mostrarnos seguros de lo explícito, más conjeturales con lo implícito. Pues bien, confío en que todo mi capítulo combine la claridad de lo explícito con cierta seguridad interpretativa de que lo que Usted, lector, infiera como implícito. Al menos, en mi estado mental presente, me dirijo al lector intentando que cada palabra y cada párrafo de este capítulo transmita con vehemente claridad lo que quiero hacer explícito, confiando en que, en las capas de cada palabra, así como en los espacios entre palabras, entre párrafos, el lector infiera tesis que yo quiero que infiera. Empero, con consciencia estoica sobre el mundo, me doy cuenta que no puedo monitorear -completamente, si acaso parcialmente- el proceso inferencial del lector. Por lo cual, no estoy seguro de que el lector termine concertando su mente con la mía en lo implícito. Y quizás esto ocurra también, a veces, con lo que consideramos explícito y claro.

Despejada esa -breve- consideración hermenéutica que acabo de efectuar, en este capítulo, aparece, por razones de método, o secuencia “natural”, mi nota “El coronavirus: miniaturas filosóficas” publicado originalmente en el diario local *La tinta* el 5 de abril. Le sigue el trabajo -inédito- “¿Una pandemia filosófica? Luego “Coronavirus: algunas preguntas filosóficas”, publicado en el mismo periódico bajo el título -decidido por los editores, no por mí- “El imperativo categórico de Alberto” el día 29 de marzo. Finalmente, se presenta “El viaje de Dante al infierno”, publicado por el mismo diario bajo el título más acotado de “Dante en el infierno” el día 5 de abril. Huelga decir que son publicaciones todas de 2020. Mientras las dos primeras reflexiones indagan en la primera pregunta, a saber, por lo que hacemos los filósofos, en ocasiones, cuando hablamos de temas como éste, las otras dos, rodean la -segunda- pregunta sustantiva, la que tiene que ver con aspectos morales, racionales y políticos conectados -de un modo que dejaré de momento algo abierto- con la pandemia.

En otras palabras, las dos primeras partes de este capítulo se enfrentan a la pregunta de cómo deberíamos, por ahora, filosofar sobre la pandemia. Adopto como blanco de mis críticas a Zizek y Agamben con una restricción: mido sus aportes en relación al puntual análisis que ellos hacen de la pandemia. Las otras dos partes son retazos ejemplificativos de mi propuesta metodológica de la primera parte. Mi propuesta tentativa, como pronto se verá, apela a trabajar con miniaturas filosóficas, una metáfora que se esclarecerá pronto. Al sugerirla, no quiero dar a inferir que no haya (otros) válidos modos de filosofar. Por ejemplo, Usted puede ser un buen heideggeriano que está interesado en reconstruir una succulenta fenomenología sobre el *da-sein*. Este interés y el método ontológico heideggeriano me parecen tan legítimos como extraordinariamente ricos para filosofar. Lo que yo cuestionaré como modo nebuloso de filosofar sobre la pandemia no tiene, como objeto de ataque, esta clase de concepción del filosofar que he puesto de ejemplo. Sino otra forma de hacer filosofía que me parece censurable por los motivos que explicaré en las dos primeras secciones. En lo que incumbe a la segunda parte de mi trabajo, las otras dos notas pretenden ser un ejemplo *concreto* de cómo filosofar con miniaturas. La primera pieza de examen será un reciente discurso que el presidente Alberto Fernández ofreció en el canal público federal argentino. La segunda, sobre el periodista cordobés Dante Leguizamón, muestra la complejidad moral de ciertos dramas humanos. Sugiere, de nuevo bajo la evocación de las miniaturas, que los relatos morales singulares problematizan algunas intuiciones, clasificaciones, etiquetas, de tipo moral o político, altamente generales, que solemos emitir sin matiz alguno. Las narraciones -dirigidas a la comprensión, no a la manipulación- pueden ser de ayuda para la reflexión y la empatía moral. Así, mi última meditación

comporta una suerte de deriva aristotélica acerca del valor de las historias particulares de vida, en este caso, de mi amigo, el periodista Dante Leguizamón y su travesía en un crucero al que ningún puerto, hasta la fecha, deja entrar debido a las políticas restrictivas conexas con la pandemia.

I

El coronavirus: miniaturas filosóficas

Intentando comprender el mundo, los filósofos solemos caracterizarnos más por hacernos preguntas, que por efectuar afirmaciones taxativas como las que, últimamente, y de forma algo desgraciada para el quehacer filosófico, han hecho Zizek o Agamben, para poner dos ejemplos bastante conocidos. Para empezar, ejemplos del preguntarse, podrían ser estos. ¿es esta pandemia mundial de coronavirus un fenómeno nuevo en la historia? Si la respuesta es afirmativa, ¿está dotada la filosofía, digamos la filosofía política y/o moral, de las herramientas adecuadas para entender las principales aristas del fenómeno pandémico? Si, como Hannah Arendt entrevistó con temas como la burocracia del holocausto, se trataba de cuestiones que eran de cierta pavorosa novedad y que, como tales, demandaban una rearticulación revisora del pasado de la filosofía política o moral, ¿deberíamos practicar esta rearticulación de nuevo, pero ahora por un tema de otra clase de novedad como el coronavirus?

Mi -de momento frágil- intuición es que, aunque el fenómeno tenga cierta singularidad histórica comparada con fenómenos pandémicos del pasado (pensemos como ejemplo en la epidemia recordada por Boccaccio en *Decamerón* o *La Peste* de Camus como ejercicio de ficción histórica), no es preciso ir tan lejos como quería Arendt al punto de tener que realizar una revisión tan honda de nuestras tradiciones filosóficas. Las herramientas, diversas, están a la vista. El desafío intelectual, más bien, es cómo hacer filosofía de aspectos, como el de esta pandemia, que literalmente se están “moviendo” con nosotros, facetas que se desplazan de manera algo acelerada, con pigmentos de incertidumbre, planteándonos incógnitas que van en un amplio arco desde lo empírico-científico hasta lo humanístico.

Hacer filosofía con lo que se mueve era la inquietud de Hegel y por eso él decía que la filosofía debía encarnarse en una persona dotada de la suficiente paciencia como para esperar que el búho de Minerva levantara vuelo al atardecer. Esta paciencia era requerida porque, a menudo, los filósofos aspiramos a que nuestra comprensión del mundo si, de máximas, no tiene eternidad conceptual, al menos contenga una fijeza respetable, una cierta manejable estabilidad conceptual. Entonces, el primer problema filosófico

es cómo, si es posible, aprehender aquello que se mueve y rápido con las redes de pescador estabilizantes de los filósofos.

El segundo gran aspecto filosófico de la pandemia es su multidimensionalidad. Con la pandemia, se están revelando hebras de múltiples dimensiones de la vida humana: morales, políticas, jurídicas, económicas, sociales; dimensiones que, a su vez, se fragmentan en muchos filamentos diversos. La pregunta aquí podría ser: ¿puede el filósofo encajar todos estos aspectos en un cuadro completo y complejo coherente? Si lo que se pretende es la mirada del águila, combinada con la de la hormiga, es casi imposible, conceptual y empíricamente, que un filósofo, ahora, pueda acometer esta tarea. Sólo podría o podrían encararla aquellos que han reunido el suficiente material humano, y el tiempo adecuados, como para brindar una pintura así. Además, es (algo) improbable que un filósofo o los filósofos puedan hacer esta tarea en soledad: sería menester armar una rica concurrencia de antropólogos, sociólogos, sanitarios, economistas, politólogos, epidemiólogos, juristas, psicólogos, etc., que de modo unificado y congruente (un problema epistémico en sí mismo) lograsen reunir algo parecido a *una* mirada. Lo cual sería medianamente equivalente a lograr que fuese real lo que Bacon conjeturó con los sabios de la casa *Salomón* de su *Nueva Atlántida*.

Acaso los temas enunciados, la movilidad e incertidumbre, junto a la multidimensionalidad, puedan verse como formas de una precaución intelectual cobarde: de lo difícil que, como filósofo, me resulta decir algo. Sin embargo, no lo veo así. Sino más bien, como la necesaria delimitación de los problemas metodológicos que un filósofo pronto enfrentaría para decir algo mínimamente decente sobre esta pandemia. Y me parece claro, desde el punto de vista ético, que, si nos resulta fácticamente posible, los filósofos debemos pensar en este fenómeno. Más aún, hacerlo se vuelve una medida profiláctica, saludable, para sacarnos del encastillamiento habitual; para sustraernos por un rato del fenómeno de pensar de manera muy especializada en tópicos cerrados sobre sí mismos. En efecto, es común que la academia filosófica nos imponga el destino de pensar, deliberar y publicar *papers* donde el juego principal parece ser discutir el alcance de una herramienta, la interpretación de un concepto, o la réplica -a veces narcisista, más que filosófica- a la objeción de algún colega. Los filósofos debemos *ser y hacer más que esto*. Sin embargo, no suele ser una tarea tan sencilla como pudiera parecer. Suele ocurrir que muchos intelectuales, o filósofos a secas, publican “argumentos” risibles. Supóngase, por ejemplo, que Usted es un filósofo político -especialista por ejemplo en el republicanismo contemporáneo de Pettit. Y en sus redes, a modo de argumento, pregunta al mundo “que le diga en virtud de qué clase de respuesta no fascista Usted no puede andar en bicicleta como en Bélgica”. La primera cuestión que surge es cómo, siendo Usted filósofo

entrenado en el ámbito de las cuestiones conceptuales y normativas de lo político, se pregunta tal sandez.³ Después de todo, ¿Usted ha hecho realmente una “pregunta” o simplemente ha querido provocar algo en los demás sin interés por el verdadero intercambio con lo que otros puedan decirle? Un problema moral surge cuando los filósofos, inclusive en contra de lo que predicamos, no argumentamos realmente bien o no estamos genuinamente interesados en escuchar lo que otros tengan para decirnos. Defendemos que el diálogo es esencial a la democracia, pero disfrutamos más de nuestros soliloquios. Así, hay intelectuales que no usan los argumentos como posibles detectores de verdad sino como juguetes vistosos para mostrar, supuestamente, que somos más astutos que los demás. O sea, no somos filósofos que amemos la verdad realmente, sino que nos parecemos a los tertulianos franceses que competían en el siglo XVIII para ver quién era más divertido y sagaz. Por lo tanto, hay aspectos de la integridad, o del carácter, como quería Aristóteles, que parecen explicar parte de nuestros fallos argumentativos.

De los múltiples aspectos que la pandemia nos enrostra, quisiera, cerrando esta breve reflexión, centrarme en dos. Al primero lo llamaré el problema del “laboratorio moral”, al segundo lo denominaré “el quirófano de la racionalidad”.

Cuando hablamos de pandemias, epidemias, virus o bacterias, es posible que asociemos estas palabras con las imágenes de los laboratorios en que los científicos intentan entender una secuencia genética, identificar proteínas, elaborar vacunas. Y es probable que, después de esta imagen, algunos digan, como dijo una científica española, que “... a ver quién les hará la vacuna ahora: ¿nosotros que ganamos 1500 dólares o Messi que gana millones?”. La pregunta plantea un punto legítimo. Si, por ejemplo, pensamos, en el contexto del crónico retraso de los sueldos de científicos y profesores universitarios argentinos, la pregunta es más que válida, pero también ¿no es (ligeramente) problemática? Es verdad que los científicos argentinos ganamos irritantemente muy poco, ¿pero comparados con quién? Surge así una pregunta de teoría de la justicia porque las comparaciones requieren precisiones sobre nuestras nociones de igualdad y qué clase de bienes contrastamos. Y, por supuesto que creo que debemos ganar decentemente, algo que no hacemos, pero eso no quitaría del medio la cuestión moral: llevar una vida dedicada a la ciencia, o a la filosofía, son formas, no sólo remuneradas sino, que, bien llevadas, son cristalizaciones de vida buena. Para un filósofo una vida buena es aquella que es valiosa en sí misma y que vale la pena ser

3 Por supuesto, el pedido de correr o andar en bici en una cuarentena para tornarse argumentativamente válido requiere de *cualificaciones*: situación sanitaria de un país en un tiempo x, estadísticas epidemiológicas, estatus de la enfermedad temporalizado, etc. Pero cualificar una afirmación exige argumentar finamente y esto es lo que estoy discutiendo.

vivida. Por supuesto, la definición es más compleja. Hay “bienes externos”, como decía Aristóteles, sin los cuales la vida buena puede estar en peligro: y ganar un mal sueldo parece un buen candidato. En términos de no tan intrincados razonamientos sensibles a la igualdad, no deja de ser desconcertante que Messi gane abultadamente más que un científico cuya vacuna ayudaría a salvar miles de vidas. Una teoría de la justicia decente encuentra muchos problemas intrigantes en un dato del mundo como éste.

Hechas estas pocas consideraciones, la pregunta de la científica no deja ser paradójica: encierra una verdad con consecuencias contradictorias: está bien cobrar adecuadamente, y los científicos argentinos no lo hacemos, pero, en el caso del ejemplo de la española, ¿está justificado -y hasta dónde- verter esa amargura envidiosa (hacia los Messi), olvidando que la empresa académica involucraría deberes que surgen de una forma de vida buena? Mi pregunta, después de todo, excava en la naturaleza de nuestras emociones morales y el modo en que se justifican o no. Y llegamos, por la vía asociativa del laboratorio de virus y/o bacterias, al laboratorio de la moral. Si algo he podido ir apreciando estos días, es la mirada compleja de actitudes morales e inmorales frente a la pandemia, y la satisfacción o infracción de los deberes de cuidado hacia los demás. A la par del que viajaba en un vuelo contagiado y no lo decía, o de quien violaba la cuarentena yendo a trabajar a su empresa y poniendo en peligro a sus empleados, está la soprano italiana que dedica una bella ópera desde un balcón a los desolados corazones de sus vecinos, o de quien se anota como voluntario para llamar a ancianos enfermos, asustados y solitarios.

La figura del laboratorio no está lejana de la del quirófano de la razón. Y decirlo es casi como una forma de tesis filosófica: es afirmar, aunque sé que probarlo es parte de una ardua tarea, que moralidad y racionalidad tienen vínculos importantes que elucidar. En estos días, se han podido observar actitudes heterogéneas en términos de la palabra racionalidad. Una palabra, que, como muchas palabras filosóficas, remite a diversos e intrincados conceptos. Por ejemplo, hay un sentido en que alguien que, en el medio de la pandemia, escoge ir a un homenaje a una gran filósofa, parece violar una norma de la racionalidad entendida como prudencia. Sin embargo, supóngase que, en el momento de adoptar la decisión de viajar al homenaje, la información empírica es algo confusa, no del todo rotunda, y la filósofa homenajeada es ya anciana, viene de un lugar lejano, y no hay garantías a priori de que este homenaje se repetirá. ¿No hay, como me propuso pensar mi colega Daniel G. Lagier, algo así como un tipo de conflicto entre deberes, el de cuidarse para cuidar a otros, y el de honrar justicieramente a la colega? La pregunta, por ser auténtica, probaría que no es tan claro siquiera hablar de imprudencia. O sea, habrá casos de irracionalidad como violación de normas de prudencia, y casos menos claros. Pensemos en otra situación

de mayor importancia ética, quizás, que la anterior: usted es un héroe moral, y se anota en un hospital como enfermero voluntario, ¿su conducta es racional? La respuesta a la pregunta tiene un rasgo contextual: dependerá la respuesta de factores diversos (es Usted o no inmunodeprimido, es Usted o no mayor de 60 años, está Usted solo o tiene familia que depende de Usted), etc. Sin embargo, el gran tema filosófico es: esta actitud que, supongamos, cuenta como moral con todas las letras, ¿puede ser tildada en ciertos contextos de irracional? Si la pregunta es genuina, ¿no será que las relaciones entre moralidad y racionalidad son más intrincadas de lo que pudimos suponer?

He titulado este breve escrito con el sintagma “miniaturas filosóficas” y, al hacerlo, tomo consciencia del contacto de mi metáfora con un rasgo destacado por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Los filósofos, decía él, podríamos intentar reconstruir casos particulares del mundo, dejando, digo yo, cada tanto, la tentación de sucumbir a las grandes teorías -presuntamente filosóficas- abstractas. No es que sea tan tajante como Wittgenstein parece serlo en cuanto a que tales teorías son inútiles y nos conducen a pseudoproblemas. No. Pero sí que esas grandes teorías urdidas en estos días por Zizek o Agamben para dar cuenta del coronavirus, parecen ejercicios de impaciencia, de falta de humildad epistémica y, lo que es más gravoso, de enunciación vaga de tesis prácticamente indemostrables empíricamente o defendibles conceptualmente. En todo caso, son evaluaciones, mezcladas con pensamientos desiderativos, que habrá que valorar filosóficamente con otras herramientas que aquí no puedo ya desplegar.

Una lección de mis miniaturas (o *aguafuertes filosóficas*, si Usted prefiere el tono de R. Arlt, como es el caso de mi amigo Federico Abel) es que esta pandemia, desde el punto de vista moral y racional, levanta preguntas filosóficas de implicaciones vitales. En estos momentos de cuarentena, buscando toda la distancia que me sea posible ganar, experimento muchos pensamientos en tensión lógica sobre las implicaciones vitales de la pandemia. Y, mientras lo hago, recogido sobre mí mismo, como pedían los estoicos antiguos, intento “mirar” mejor a mis hijos y a mi esposa. El ajeteo académico endemoniado en el que he estado viviendo, no me había dado esta pausa que tengo ahora para hacerlo. Así, en mi caso, la mala suerte moral, parece premiarme con algo de buena suerte si me ayuda a ser mejor persona.

II

¿Una pandemia filosófica?

¿Ayudamos a pensar mejor los filósofos? ¿Es esa una de nuestras tareas más importantes y urgentes? Suponiendo que sí, el lector exigido por una reflexión filosófica posiblemente sea uno que no deba pasar tan rápido por los

textos. Un lector que no sea fanáticamente devoto de afirmaciones contundentes. Por eso, el ensayo que sigue, con más preguntas que respuestas, quizás sea una forma de paradoja en sí mismo. Voy al grano. Con cierto estupor me he enterado -hace varios días ya- de que el filósofo esloveno Zizek publicó un libro sobre el coronavirus. Retozando un poco con algunos conceptos, me acordé de Borges y su idea de la filosofía como rama de la literatura fantástica. Es como si Zizek, y de nuevo jugando un poco, hubiese creado el efecto de verdad del virus de un modo -algo- análogo a como Le Verrier predijo en teoría matemática -sin observar el mundo- la existencia de Neptuno. Pero el humor filosófico no es el objeto de esta nota. Si no, más bien, poner en cuestión ciertos proceder intelectuales de autores como Zizek o Agamben, filósofos y amantes de la teatralidad pública.

Por ejemplo, Zizek, palabras más, palabras menos, *afirma* que el “capitalismo está muriendo” (que ha recibido un golpe “Kill Bill”) y que surgiría una forma -imprecisa- de comunismo. Otros replicarán: “no, el capitalismo está más vivo que nunca”. Por su parte, el filósofo italiano Giorgio Agamben afirma que la epidemia es un nuevo artilugio de la biopolítica, diría que, casi una invención, para justificar el estado de excepción. Y así podría seguir con ejemplos: afirmaciones, negaciones, todas formas de pontificar. ¿Son estas intervenciones ejemplos de buena filosofía? Me temo que no, pese a su seductora espectacularidad. Frente a un fenómeno que se mueve con nosotros (el coronavirus, quiero decir), cuyas características empíricas son inclusive foco de debate entre especialistas, de modo que, a veces, se tiene la sensación de no contar con una base empírica objetiva ciento por ciento, ¿qué explica que filósofos tan conocidos mediáticamente afirmen, o nieguen, con rotundidad, aspectos intrincados del mundo social como, por caso, que el capitalismo está muerto, o que está vivo y coleando, o que el virus es una construcción? Mi respuesta es: frivolidad, deseo de seguir instalados en los medios (redes, televisión, radio, diarios). ¿Por qué tanto narcisismo? Mi contestación tentativa sería que, de un modo u otro, hay medios que fabrican sus propios intelectuales, los instituyen, con una relativa independencia de los méritos intelectuales de la persona. O de manera autónoma a los criterios propios de la academia. No siempre lo que santifica la academia vale para los medios. Y vale la inversa.⁴

⁴ La relación entre la academia y los medios es muy complicada y no puedo tratarla aquí. Mi laconismo en la crítica a la institución que hacen los medios o redes sociales de los llamados “intelectuales” no desea presuponer que los criterios de consagración intelectual elaborados por la academia no sean discutibles o problemáticos. De hecho, estoy convencido, por muchos motivos que no puedo desgranar ahora, que lo son. Lo que me molesta de ciertos medios, eso sí, es la relativa frivolidad o superficialidad con que suelen hacer sus propias consagraciones. Los académicos, también hay que decirlo, tienen sus horribles y peculiares formas de frivolidad y pedantería.

Retorno al valor de las preguntas y dejo mis afirmaciones, y algunas hipótesis culturales a un lado, más bien como murmullos de fondo. ¿Qué estatus lógico -si acaso- tienen las afirmaciones de los filósofos expuestos? ¿Son empíricas? ¿Son conceptuales? Si son empíricas, las afirmaciones en cuestión no pueden ser más que verdaderas, en el mejor de los casos, en forma parcial, y contingente.

Con todo, pienso que, así formuladas lingüísticamente, las referidas enunciaciones, son cuasi indemostrables, no corroborables empíricamente y, como me recuerda mi colega Sol Yuan, se enfrentan al desafío escéptico de Hume: cómo justificar afirmaciones cuyo referente está constituido por hechos actualmente inobservables, dudosamente observables o, incluso más problemático de decir, hechos futuros.⁵ Para hacer formulaciones empíricas, necesitamos alguna precisión en el uso de los términos, en la identificación de las relaciones causales que, por caso, mediaría entre pandemia y capitalismo o entre políticas públicas y pandemia. Y eso no se aprecia. Se eligen afirmaciones contundentes sobre hechos que invitan al filósofo a vías abiertas a exploración. Ni más, ni menos, que eso.

Hasta aquí una conclusión provisional: los enunciados de Zizek y Agamben son *dudosamente* empíricos. Desde luego que, si fueran *claramente* empíricos, ¿no es mejor que un científico infectólogo y no un filósofo que sabe más bien poco de virus y genética haga alardes tan ampulosos?

Si, en cambio, son afirmaciones conceptuales tendrían que ser formulaciones verdaderas a priori, por el uso mismo de las definiciones. Por ejemplo, tal parece el caso de un Agamben que operaría más como un curador del patrimonio de Foucault, que como un filósofo dispuesto a revisar cada tanto sus elucubraciones. Que el virus sea casi un invento (no exista el hecho realmente) es una afirmación más conceptual que empírica (pese a que Agamben cita dudosamente algunas estadísticas). Pero el efecto es curioso: él, que ataca a los fabricantes de mundo, (bella expresión de Nelson Goodman), es otro fabricante más, al parecer, porque propone una ontología social (el virus pandémico) como producto de una construcción artificial. Pero, parafraseando a Ian Hacking, ¿“construcción social de qué”? ¿No sería más filosófico poner *estas* afirmaciones bajo suspensión como los sabios escépticos? Al preguntarme esto no creo estar suponiendo, como Agustín de Hipona en *Contra los académicos*, que Platón sería, necesariamente, mejor filósofo, si hubiese conocido a Cristo.

5 Aparto el problema de un escepticismo general sobre la inducción u otras clases de escepticismo. Me concentro en el hecho de que enunciados tan enfáticos como los de Agamben, en tanto conciernen, parcialmente, al mundo empírico como tal, deberían enfrentar pruebas cruciales más rigurosas antes de que el filósofo nos ilumine con una antorcha tan vehemente.

Otro modo de criticar a Agamben puede ser este: ¿qué utilidad para el debate moral o filosófico político podría tener empezar a discutir con las respuestas ya conceptualizadas de antemano? Me temo que, en el fondo, las clases comentadas de afirmaciones, y sus respectivas y cacareadas negaciones son, más bien, ejemplo de enunciados encubiertamente *evaluativos*: proyecciones de cómo estos filósofos quisieran que el mundo fuera, o no fuera (en el caso de Agamben). Una evaluación puede ser objetiva o no serlo, razonable o no serlo, bien fundada o no serlo. Sin embargo, para que tales evaluaciones tengan posibilidad de vida más allá de la fugacidad del momento, requieren de virtudes personales en la cabeza y corazón de los filósofos: paciencia y humildad epistémica para empezar.

Los filósofos podemos ser tábanos irritantes por varios motivos. Y uno es, según creo, por hacernos preguntas que revelan lo difícil que es pensar algo bien, más que por el hecho de fanfarronear como pavos reales. Si no tenemos paciencia para esperar a que el Búho levante vuelo al atardecer, entonces invito a que hagamos cosas más modestas: miniaturas filosóficas, buenas preguntas, conjeturas a testear luego. Llamo “miniatura filosófica” a la posibilidad -metodológicamente más seria- de reconstruir parcelas de nuestra vida cotidiana conectándolas en forma perspicua con la serenidad de los conceptos filosóficos más largamente elaborados. Ya Platón, Kant, Hume, Russell, sumado a una larga lista de filósofos así lo entendieron, y está mal que olvidemos su lección moral: el valor de preguntar y, en el mejor escenario, el valor consistente en hacerse las preguntas correctas.

Al poner en el centro de la filosofía la fuerza gravitatoria que tiene el acto de preguntar, no quiero dar a inferir que nunca los filósofos estemos autorizados a arriesgar afirmaciones de ningún tipo. Inclusive, cuando los filósofos a veces han cambiado de género literario y se han vuelto profetas, han contingentemente acertado. A lo mejor, de las ideas de Zizek germine que los estados -a veces raquíuticos- se pueden fortalecer más: pasando de la estructura de una gelatina a la estructura de unas costillas más fuertes. Esto es algo que hasta podríamos ir observando empíricamente en varios casos, identificando cómo ciertos estados afrontan políticamente la pandemia. Desde luego, que esas costillas ayuden a que todo el cuerpo político mantenga la salud democrática, a que no se vuelvan las partes de un súper hombre nietzscheano⁶ que desprecie, a futuro, el disenso y las libertades, es un hecho

6 Hablo de este modo para no recaer en una aseveración “*pars pro toto*” y cometer falacia de composición. La combinación de partes estatales en una totalidad extra limitadamente punitiva es lo que intento evocar bajo la metáfora que Nietzsche reservaba para agentes individuales, no colectivos. Yendo al grano: siempre debemos precavernos de que las “dictaduras romanas” no se conviertan, en tiempos de paz, en los modelos que regían sólo para tiempos extraordinarios. Este sería el buen espíritu rescatable de la obra de Agamben, siempre que no le adjudiquemos un escepticismo más radical sobre el poder.

-relativamente-independiente del anterior que los filósofos podríamos observar, vigilar o auscultar⁷.

En lo que principalmente concierne a Agamben, posiblemente su caso entrañe una visión más escéptica de lo que puede parecer en un primer plano. Para él, el poder *siempre* conllevaría una ambigüedad constitutiva inicial, en el sentido específico que *nunca* podríamos saber si el fenómeno del poder político está bajo la ley o fuera de la ley. O sea, se trataría, conforme esta otra comprensión del pensamiento del filósofo italiano, de una fatal ambigüedad del estilo que obsedía a Wittgenstein cuando estudiaba la percepción de cosas bajo aspectos: una ambigüedad “pato-conejo” o un perenne y omniabarcante *homo sacer*. Si así fuese, estaríamos ante un problema conceptual mucho más serio para cualquier filósofo político. Porque ya no hablaríamos de un supuesto estado de excepción correlacionado con la pandemia actual, sino con un abstracto, perenne y amenazante estado de excepción *eterno, analíticamente necesario*, no con un estado de excepción contingente. Pero, ¿es esta forma de enunciar una teoría un mero movimiento conceptual o es algo más que eso? Si estas cosas no están muy claras, tal vez los filósofos debamos ir más despacio y evitar, después de todo, que nuestros virus filosóficos se vuelvan una pandemia de superficialidad.

Un apretado resumen de parte de lo pensado hasta aquí sería que la presente pandemia forma parte de una fenomenología compleja. Ello es así porque, como dije al comienzo, queremos comprender un fenómeno que, de algún modo, *se está moviendo con nosotros*. Si no tenemos la paciencia que Hegel requería de aguardar a que el Búho levante el vuelo al atardecer, o sea, de esperar para apreciar cómo la historia se va decantando, para tener una perspectiva filosófica global más serena y profunda acerca de las cosas mismas, pues, entonces, deberíamos adoptar una estrategia filosófica más apropiada a esta complejidad y a su respectiva movilidad histórica. Por esto, dejando la parte destructiva de mi análisis, para transitar a una propuesta más constructiva, me permitiría ahora efectuar una sugerencia de metodología filosófica. Así, dejando el estilo prominente de la pregunta escogido para esta nota, desearía avanzar con una tímida proposición: que hagamos *miniaturas*

⁷ Este es un problema central para la filosofía política y su modo de reconstruir conceptualmente claves históricas. El liberalismo político, como filosofía, suele leer la modernidad bajo unas lentes que enfatizan las nociones de individuo, derechos individuales entendidos como libertades básicas y estado de derecho. Una lente diferente, como la de Foucault, por ejemplo, sostendría que estas tres nociones deben ser contrapuestas, considerando las nociones bio-políticas de población, seguridad y riesgo. En mi opinión, un buen filósofo político debería ver hasta qué punto es posible *balancear los dos conjuntos de categorías*. ¿Son conmensurables o no? Un *locus classicus* de la filosofía política, o de la filosofía en general, es que la vanidad y las tradiciones filosóficas llevan a diálogos entre sordos. Véase la nota de Edgardo Castro, disponible en: <http://rlfp.org.ar/category/notas-de-actualidad/?fbclid=IwAR0aahUunpi55bZYJY1Q4BYT5kNXd9XJTfB7azdcwZji9w8FyqyToiGEKg>

filosóficas. Llamo ‘miniaturas filosóficas’ al trabajo de “hormigas” sobre los casos, discursos, políticas públicas, actitudes morales o no morales, trozos de irracionalidad o racionalidad, razonabilidad o irrazonabilidad, individual o colectiva, que el evento va presentando. O sea, mi idea sería que, de momento, operemos más cercanamente al espíritu del segundo Wittgenstein; ocupándonos más de los casos “particulares” que de hacer ahora nebulosas “teorías” generales cuya plausibilidad resulta altamente discutible. Quizás luego seamos capaces de mostrar miradas panorámicas como las que proporciona el ojo majestuoso del “águila”. Algo semejante, me parece, formula el investigador del Conicet, Pablo “Manolo” Rodríguez, cuando, al final de una nota publicada en Página 12, fechada el 7 de abril de este año, nos propone la sugestión metafórica de trabajar como “pequeños colibríes que van picoteando explicaciones y aprendiendo un poco más de lo que no saben”.

Para finalizar, no dejo de sentir cierta inseguridad sobre mi propio texto, como la de un monje zen que tantea cada paso que da al querer cruzar un río helado y agitado. He propiciado aquí el potente valor que implica hacerse preguntas, sugiriendo que las afirmaciones petulantemente taxativas pueden encubrir un “pseudo valor” filosófico. Sin embargo, si hubiera ya alguna taxatividad en mi modo de preguntar, mi texto entrañaría una forma paradójica en sí misma. Y al meditar sobre esta posibilidad, me pregunto si estoy filosofando genuinamente.

III

Coronavirus: algunas preguntas filosóficas

Al escuchar anoche (26 de marzo) al Presidente Alberto Fernández conversar con la periodista Rosario Lufrano acerca de ciertos aspectos salientes de su encuentro -telemático- con los líderes del G. 20, una parte de su alocución que quedó dando vueltas en mi mente fue de un estilo semejante a este: “ahora, frente a este hecho de la pandemia, la humanidad debe estar unida, nadie puede salvarse solo; todos somos parte de una misma aldea”. ¿Por qué una frase de este estilo -que aquí no reproduzco de modo literal estricto- ha dado, metafóricamente hablando, vueltas en mi mente? Me asalta esta respuesta que comienza por una parte de la cita: la palabra humanidad, transportada por alambiques filosóficos, parece conectarse con otra expresión: la de “humanismo”. Y aquí es donde empieza el juego del filósofo. El término ‘humanismo’ parece remitir a un concepto *museográfico* en la filosofía bastante problemático⁸. Poca gente ya habla del humanismo de Mounier, de

8 Dicho en forma muy comprimida, entre las razones conceptuales, porque parece suponer una ‘esencia’ de lo humano, lo cual requiere de una más sofisticada articulación filosófica de

Maritain o cosas por el estilo. Quizás fue Heidegger, un autor no precisamente analítico, quien en su *Carta sobre el humanismo* manifestaba cierta perplejidad conceptual ¿acerca de cómo entender la palabra y qué clase de rendimiento conceptual diáfano podía tener! Más cerca del tiempo presente, Paul Ricoeur, en sus escritos éticos, intentaba rescatar algo del viejo “valor filosófico” de la palabra. Con esta labor de excavación histórica de la filosofía no pretende ironizar sobre las palabras citadas del mandatario. Ni tampoco, permítaseme aclararlo, pretendo adoptar sus palabras como la corroboración de una pieza de oratoria de Demóstenes. Más bien, creo que la frase tiene el interés de la reflexión ética que, sobre la política, hace un líder político. Desde un punto de vista casi descriptivo, llama la atención que, en tiempos de cinismo o desdén por lo moral, un político articule un discurso más en los términos de Immanuel Kant y su preocupación por ligar a la política con la ética que con Maquiavelo que fragmenta el discurso político y lo torna insular respecto del discurso moral.

Ahora bien, la primera pregunta filosófica de esta breve reflexión que sugiero podría ser esta: ¿será que el coronavirus funge como si fuese similar a esos enemigos “externos” -a la humanidad- de los que hablan ciertas películas sobre extraterrestres y que le permiten a ésta *unirse*? Los argentinos, en particular, desde hace años agudamente polarizados en visiones políticas antagónicas, parecen ahora los hermanos Sol y Luna, unidos por un secreto amor a la vida. Humorada aparte, viene la segunda pregunta: ¿qué significa “unirse”? Posiblemente la respuesta sea que una humanidad dividida por conflictos difícilmente resolubles en términos cooperativos, percibe en este momento de la pandemia, en una frecuencia estadística quizás inusualmente alta, la importancia moral de hacer algo por los demás. Sin embargo, se trataría, en principio, de hacer algo por los demás, primero haciendo algo sobre uno mismo y los seres más allegados: cuidarse. Cuidarse para cuidar a otros. O, quizás, luego, o en forma concomitante, cuidar a otros para cuidarse. Recientemente, el partido de ultraderecha español Vox sugirió no atender a los inmigrantes ilegales que padezcan el virus. Una inequívoca muestra de miseria moral y de estupidez: porque los inmigrantes contagiados y no atendidos ponen en peligro a los españoles, incluidos los idiotas de Vox. En cualquier cosa, mi pregunta sobre los deberes de cuidado sería: ¿Son estas formas de unidad moral -vía unos deberes- encarnaciones de genuinas éticas del cuidado? ¿Son maneras de altruismo -aunque sea limitado a los pocos seres queridos que nos rodean- o son disfraces muy adecuados de egoísmos soterrados de quienes se cuidan y cuidan a otros solo por *temor invencible a enfermar*?

la que suele darse. En términos morales y políticos porque, como mostró por ejemplo Derrida en el primer tomo de *La bestia y el soberano*, la palabra puede servir para trazar una separación éticamente discutible con los animales no humanos.

Pero en la charla presidencial con la periodista emerge la cláusula: nadie puede salvarse solo; enunciado que puede aplicarse, en radios concéntricos, a la familia, a los amigos, a los vecinos, a los co-provincianos, a los argentinos...Y es un enunciado que no sólo alude a *individuos*; también alude a interacción entre *conjuntos*; por ejemplo, entre los países sudamericanos, latinoamericanos, entre los países del mundo. A fin de cuentas, y completando la reconstrucción de esa parcela del discurso presidencial, somos parte de una misma aldea. Sin embargo, *ser parte de la misma aldea* sería una clase de entidad que está implicada de algún modo en esa palabra polisémica llamada “globalización”. Un invento contemporáneo para una vieja obsesión. Ya un antiguo romano como el filósofo Séneca decía: ciudadano de Roma (Italia debía aparecer en mi escrito), ciudadano del mundo. O sea, ya los filósofos estoicos antiguos eran cosmopolitas morales. Más eclécticamente, fue Cicerón quien apuntaló las bases primitivas de lo que hoy denominamos “derecho internacional”, algo parecido a reglas básicas de concordia mundial.

La frase “nadie puede salvarse solo”, empero, admite dos lecturas, según creo: una capta el mensaje del Presidente, la otra no. La que no lo capta es la que supone que “nadie se salva solo” es apenas una frase de la razón instrumental: si quiere salvarse, guarde cuarentena, así salvándose *de* otros, *se salva Usted mismo y, de paso, salva a otros.*⁹ La lectura que sí capta el mensaje del Presidente me parece es una de este tipo: salvar a otros, si nos resulta posible, y en términos, de nuevo, de Kant, es prácticamente un imperativo de tipo categórico. O, dicho de otro modo, cuidarse, cuidar a otros, es la proclamación de deberes sensibles (hacia uno mismo y otros) que lo que hacen es reflejar el valor intrínseco de una vida saludable, no un mero medio para un fin ulterior. Y si el ejemplo es kantiano, entonces, la atmósfera filosófica se vuelve complejo porque hay filósofos que no aceptan que tenga sentido hablar de “deberes para con uno mismo”. A lo sumo habría deberes para con otros (otro que puede exigirnos cumplir), mientras que la paradoja de los deberes para con uno mismo es que la supuestamente *misma* persona se impone un deber que, en cualquier momento, puede dispensar. Como sea, ahora no voy a discutir si la paradoja es genuina.

Sin embargo, hay más elementos que rascar en la olla discursiva que he recortado de la conversación presidencial de anoche. Se trata de que cuidar a otros (sea un deber, sea una virtud, sea lo que fuere) parece, de algún

⁹ Esta sería la lectura ‘perversa’ de Kant pues la noción de deber sería montada en la idea de egoísmo, por lo menos uno de tipo *psicológico*, y esta no es la concepción de deber moral objetivo que aceptaría el filósofo de Königsberg. Sin embargo, sí no es una idea “normativamente” satisfactoria, sí que podría serlo “descriptivamente”. Quizás mucha gente obedece la cuarentena, no por una motivación pía explicable en términos kantianos, o del altruismo de una ética del cuidado, sino por motivos psicológicos egoístas, por ejemplo, por miedo. Esto merecería un estudio empírico.

modo más bien general, *tener que imponerse por coacción*. Es como si la ética de solidaridad no brotase naturalmente de los seres humanos. Entonces, hay que establecer cuarentenas obligatorias y sanciones inclusive penales. Fueron los filósofos políticos clásicos, Platón, Aristóteles, Hobbes, Kant quienes intuyeron que una *poli* sin reglas que se cumplan de modo más o menos generalizado desaparecerá más temprano que tarde. Más específicamente, dos notables filósofos del derecho del siglo XX, Herbert Hart primero, Joseph Raz después, quienes insistieron que el derecho pretende una autoridad moral sobre nosotros en la medida en que, como facilitador de la coordinación social, nos da razones para actuar que desplazan nuestras, en ocasiones caprichosas, razones subjetivas. Y mencionar este punto es importante para deshacer malentendidos. Más allá del hecho observable de que sea un gobierno, o un partido, el que instaura estas políticas públicas de emergencia, se entiende que lo hace en el marco del derecho. Del derecho como autoridad. ¿Por qué esto debe reconstruirse así? Pues porque fallas en nuestra naturaleza humana, que obstaculizan la coordinación que, más que nunca necesitamos tener en esta pandemia, requieren del concurso de la ley. Los hombres solo mueven la palanca de la ley. Pero es el derecho el que, se supone, actúa en el fondo de esta escena. Todo ello con un dato inquietante que, cada tanto aparece en estas especulaciones sobre el lugar del derecho. Y es que mucha gente no parece aceptar esa autoridad de la ley; la transgrede y, entonces, aparecen los dientes que pueden morder: la coacción. Pero no es la coacción el núcleo moral del derecho, sino su autoridad. Una autoridad que tiene algo de paradoja: así como en *El contrato social* Rousseau decía de modo perturbador que “debíamos *ser forzados* a ser libres”, parece, a la vista de consideraciones de anomia marginales con respecto a las cuarentenas, que “debemos ser forzados a ser solidarios”. Y si esto es una verdad por lo menos empírica, nuestros diseños liberales, en tanto que no perfeccionistas moralmente, se tornan, *by default*, perfeccionistas o paternalistas: hacen por nosotros lo que, para evocar a Kant, nuestra infancia moral no nos ayuda a hacer con facilidad.

En otra parte de su charla, el Presidente marcó, de un modo más bien general, “que el capitalismo no puede seguir funcionando como lo viene haciendo”. La periodista preguntó: ¿aprenderemos algo de esto? ¿Cambiará el orden mundial? Preguntas casi incontestables con proposiciones descriptivas actuales. Salvo caer en profecías, en expresiones de deseo confundidas con los hechos del presente, como máximo, por ahora, solo podemos identificar líneas difusas y abiertas, mezcladas, a veces, con expectativas, deseos y proyecciones de evaluación moral. Pero surge otra pregunta filosófica: ¿cuál sería la relación de la pandemia con el capitalismo? O, ¿es el capitalismo *la causa* de la pandemia? Me temo que la imprecisión de la pregunta que

antepone una tan genérica forma -no acreditada empíricamente- de causalidad es una forma de adherirse a visiones confusas sobre el origen del mal. Frente a hechos como el coronavirus, es previsible que la humanidad se obsesione en encontrar una genealogía del mal; genealogía en la que no faltan las “teorías” conspirativas donde hay villanos que encontrar y cazar. Empero, si ni siquiera está del todo claro para los infectólogos la génesis exacta del mal, mal podemos vincularlo, de modo tan conceptualmente vago, con una genérica configuración capitalista. Empero, hay elementos valiosos en la frase que apenas puedo esbozar aquí del modo breve que permite esta nota. La actual retracción de la economía, la tendencia global recesiva, la obvia imposibilidad del mercado de resolver temas de salud pública que demandan la fuerte presencia de un Estado guiado por principios de justicia que deben moldearse para ser aplicados a situaciones de emergencia, parecen ser datos que sugieren que, a lo mejor, el mal de esta pandemia, y ahora emitiré un juicio de valor, puedan volverse, como piensa Jacques Attali en su libro *Fraternidades*, cita que debo a mi colega Lucas Misseri, una buena oportunidad para hacer aquellas modificaciones políticas domésticas y globales que propendan a condiciones de mayor equidad social. Es ahora cuando, se me ocurre, que ser un argentino de clase pobre es mejor que ser un pobre de New York que enfermó de coronavirus, y se enfrenta ahora a la inequidad crónica del sistema de salud americano.

Algunas de las ¿momentáneas? transformaciones del capitalismo, ¿pasarían por acortar jornadas laborales compartiendo salarios -algo más bajos- pero con más personas? ¿O no será mejor, de una vez, garantizar la renta básica como pide van Parijs? Otras transformaciones, ¿momentáneas? del capitalismo ¿supondrían ir hacia modelos de trabajo virtual en casa para así estar más seguros? Pero esto, ¿al bajar costos laborales no sería funcional al capitalismo de siempre? Es verdad que, trabajando en casa, estamos más cerca de nuestras familias, pero ¿no necesitamos un espacio público democrático vigoroso y ello requiere la presencia más continua de cuerpos que se expresen, que aparezcan como pluralidad política en el teatro público como anhela Hannah Arendt? Si estas preguntas filosóficas tienen sentido, el teletrabajo ¿cuán emancipador es en la vida política?

Al final de este recorrido, la pregunta sobre el valor moral de pensar en una humanidad unida frente a un enemigo “externo”, junto a pregunta que pone a los deseos de cambiar la configuración capitalista, no hacen más que mostrar su ligazón interna. Cambiar al capitalismo, con su tendencia a un mercado fuerte, con estados débiles, parece un tipo de cuestión que nos parece más evidente ahora que nos percibimos como una humanidad más unida. Una humanidad unida es otro nombre para la idea de una comunidad universal. El lema no podemos salvarnos solos, además de enunciar nuestra

fragilidad constitutiva, y dependencia mutua, evocaría diferentes tipos de *comunitarismo*. Con todo, no siempre, identificar en nuestra naturaleza esa fragilidad, vulnerabilidad y dependencia mutua, nos genera empatía por los demás. En ocasiones, como diría Martha Nussbaum en su último libro, es la “monarquía del miedo” la que impera; no la del miedo racional que nos ayuda a cuidarnos y cuidar a otros, sino del miedo que nos lleva a estigmatizarlos y perseguirlos como formas nuevas de Brujas de Salem. Una forma de miedo que se asocia -aunque no siempre es necesario que lo haga- con la emoción del odio. Y el odio, a diferencia de la ira justificada en la que meditaba Aristóteles en su *Retórica* o en su *Ética nicomáquea*, es una clase de emoción que estraga la percepción moral, la distorsiona y genera una motivación dañina para actuar. Por ejemplo, y sin agotar la cantera de inúmeros ejemplos, este sería el caso del ex concejal radical de la localidad cordobesa, de Argentina, concretamente de Capilla del Monte, de la alianza política *Cambiemos*, Julio Carballo. Este político dijo que los argentinos, la mayoría *por ser peronistas*, no entienden las medidas restrictivas frente a la pandemia. Y que por eso obedecen más “al palo en el culo”, porque son “negros”¹⁰. Y que se haría “honor al partido que lleva el nombre de la ‘Matanza’ si se muriesen de coronavirus 5.000.000 de estos negros o peronchos”.¹¹ Este señor, como se ve, no sólo odia al “negro peroncho”. Sino que odia la democracia, al decir de Jacques Rancière. Su alma, para usar un término antiguo (aunque algunos dirían que es un *des-almado*) está atravesada por el odio hacia el hecho de que la *gente común* acceda al poder político. Y es este odio el que lo vuelve extrañamente funcional a una suerte de *neo-malthusianismo*, que seguramente no conoce, y conforme al cual, el mundo estaría mejor estructurado con varios millones menos de personas. Sin embargo, sería concederle mucho. Un neo-malthusiano no adopta criterios de extensión elitistas o de clase como este señor.

Regreso, después de la digresión anterior, al filósofo esloveno. Zizek, como expuse en párrafos previos, preferiría, decir, quizás, “comunismo”, y no “comunitarismo”. Mientras la palabra comunismo suscita la analogía con un pensamiento progresista, la palabra comunitarismo podría ser una expresión

10 Una manera más “suave” de hacer implicaciones de las expresiones *de dicto* de Carballo conllevarían la necesidad de repensar lo que Michel Foucault llamaba el “modelo lepra” que suponía excluir a los estigmatizados fuera de la ciudad. El modelo lepra parece subyacer al comentario del odiador Carballo y se distingue del modelo “peste” que supone la inclusión de los agentes vivientes en una ciudad reticulada bajo normas estrictas de seguridad. Véase el buen análisis de Edgardo Castro, disponible en:

<http://tlfp.org.ar/category/notas-de-actualidad/?fbclid=IwAR0aahUunpi55bZYJY1Q4BYT5kNXd9XJTffB7azdcwZji9w8FyqyToiGEGg>

11 Disponible en: <https://www.infobae.com/coronavirus/2020/04/08/un-dirigente-radical-pidio-que-el-coronavirus-se-quede-en-la-matanza-y-haga-una-limpieza-etnica-fue-denunciado-ante-el-inadi/>

amada por los conservadores como Marine Le Pen. En ambos casos, no obstante, la importancia de ser agentes individuales libres puede estar en peligro si los lazos comunales adquieren una primacía tan vigorosa y hay que estar precavidos contra las seductoras invectivas del filósofo esloveno. Una manera menos problemática de reconstruir sus dichos, y quizás más caritativa desde un punto de vista interpretativo, sería decir que la palabra comunismo, en él, evoca una forma más robustecida de estado. Pero este robustecimiento, que implica restricciones amplias a las libertades en tiempos extraordinarios, no podría ser el modelo de estado generalizado para situaciones ordinarias. Distinción que no queda clara en las líneas del filósofo esloveno.

Pero, dejando ahora a un lado a Zizek, parte de la enorme complejidad de la pandemia de coronavirus, después de todo, es que mezclaría lo utópico: hacer del capitalismo un régimen más justo y humano moralmente con lo distópico: para hacer estos cambios necesitábamos la pandemia. Pero el flujo contrapuesto entre lo utópico y lo distópico, ¿no tiene el sabor problemático de esas visiones escatológicas religiosas que ven la pandemia como parte de la justa ira divina, de su castigo por nuestros pecados “capitalistas” y “anti-ecológicos”, a la par que, como muestra de promesa de redención? O dicho ahora bajo la escatología más secular de Hegel: ¿será que la pandemia es parte del movimiento del espíritu universal que nos conduce, como sin darnos cuenta, hacia una sociedad potencial donde el reconocimiento mutuo, como quiere otro hegeliano actual como Honneth, sea la norma y guía? Quizás, quizás.

Hasta aquí un escueto recorrido con algunas preguntas filosóficas. Resta, para concluir, hacer una última pregunta que, más bien, expresa un pensamiento desiderativo: ¿es posible que esta pandemia nos transmita lecciones de humanidad y economía más justa, que aprehendamos y aprendamos en algún momento? No podemos aún responder esta pregunta y ello por razones empíricas: el virus se mueve y nosotros, y nuestras decisiones políticas, morales, jurídicas, también se mueven. Pero, además, responder la pregunta presupone un problema conceptual que sugerí al comienzo. Qué sea la humanidad, como planteó Heidegger en su ya referida carta, o, en otros términos, más específicos, qué estatus moral tenga esa categoría, es un problema conceptual bastante severo como para emplear el término con demasiado candor.

IV

El viaje de Dante al infierno

No hablaré aquí de la *Divina Comedia* y de Dante Alighieri, un autor que es un amigo moral en la distancia. Sino de un amigo querido, amigo en la cercanía del tiempo, y de los afectos más tangibles. Estoy hablando del periodista

cordobés, Dante Leguizamón. Si empecé esta nota con una evocación literaria no es por capricho estilístico que, de existir, me perdería en formas de vanidad. Es que no pude evitar el sobrecogimiento, al empezar a escribir esta crónica del viaje al infierno de Dante Leguizamón, y darme cuenta que mi amigo comparte nombre con Alighieri. ¿Sólo es una forma de casualidad que Dante Leguizamón tenga el mismo nombre de un escritor siendo, como es el caso, tan devoto de la literatura y del propio Alighieri?

Dante Leguizamón es un periodista de Córdoba, Argentina, que conocí hace un par de años en la radio, en su programa *Otra vuelta de tuerca*. Conocerlo fue una grata sorpresa para mí. En Dante veía a un estupendo entrevistador, esos que improvisan las preguntas justas que van al alma del entrevistado y que, por extraños sortilegios, llegan depuradas a miles de oyentes. En esas entrevistas radiales me fue dado el regalo de conocer también a la persona moral que es Dante. Un periodista valiente en sus denuncias sobre corrupción policial en Córdoba, que le puso el cuerpo, y no sólo la crónica, a dichas denuncias. Un periodista, una persona, de rara congruencia práctica entre su decir y su hacer personal. Un periodista ético y con ética que nunca vaciló en resistirse a los encantos del elogio fácil y que jamás claudicó en su deseo de narrar la realidad con toda la imparcialidad que le fuera dada.

Dante nunca había estado antes en un barco. Por primera vez en su vida, un 8 de marzo de este año, Dante Leguizamón, un hombre luchador, como muchos de nosotros, que peleamos duramente para llevar el pan a casa, decidió, por fin, aceptar la invitación de un amigo músico, tripulante de un crucero, para viajar gratis en el mismo. El crucero se llama el *Zaandam* y su destino era llegar a Malvinas. Dante, como nos ocurre a los que “galgüeamos con la plata”, sólo fue con 150 dólares (su único dinero) y se embarcó por fin, pensando que, con esa platita pagaría su viaje de regreso en ómnibus a Córdoba, una vez que el barco recalase en Chile. Sin embargo, como entrevió con lucidez el poeta griego Homero (o esa familia de poetas incluidos bajo ese nombre), muchos viajes, si no todos, y muchas o todas las personas, no solamente Odiseo, están atravesados por la fortuna: y ésta puede ser buena como mala. Varios tripulantes del *Zaandam* murieron de coronavirus. Aún se hallan insepultos. Y poco a poco empezaron también otros contagios. Ante esa situación de infortunio, los puertos donde intentó el crucero arribar cerraron férreamente sus puertas. Y ahora el *Zaandam* es un buque en el medio del mar, cerca de Panamá. Otro crucero, de la misma compañía, el *Rotterdam*, asiste con alimentos al primero. Dante observa, con mezcla de angustia metafísica, e incógnita existencial, que algunos pasajeros son descendidos a botes que luego llevan al *Rotterdam*. ¿Son ancianos? ¿Quiénes son? Y no es la mirada de la envidia por la buena suerte de otros en medio de la desgracia. Es la mirada de quien espera salir del infierno. Dante Leguizamón

es considerado como un *tripulante más*, no un pasajero y esto me recuerda que las clasificaciones que hacemos de las cosas, no dejan de tener su arbitrariedad, inclusive una de tipo moral y no meramente conceptual.

Los días infernales de Dante, que imagino de lloro y zozobra infinitas, pasan en su estrecho camarote. Con todo, Dante me dijo hoy 2 de abril, mediante mensajes entrecortados emitidos desde su celular, que los dejan subir a cubierta cuatro veces al día un rato. Su acceso a Internet, que hasta hace poco era mínimo y requería de su parte, pagarlo por su cuenta, al punto que le quedan solo 40 dólares, ahora ha quedado abierto a los tripulantes. Aunque es un Internet con frecuencia intermitente y angustiante. Pienso, quizás alelado, al leer sus mensajes de celular, que por fin llega una muestra de gracia divina. Pero el Internet no evita los dilemas morales. Al comunicarse con sus tres hijos, como puede, Dante, seguramente, quiere tranquilizarlos. ¿Pero cómo tranquilizar a tus hijos y al mismo tiempo decirles la verdad de tu embromada situación? Decirle la verdad a la gente, y cuidarla, no son cosas siempre fáciles de llevar juntas.

Hasta hace unos pocos días atrás se decía que había algunas alternativas, por lo pronto, para este crucero perdido, “fantasmagórico” en las propias palabras de Dante. Se hablaba de Puerto Vallarta, México como posible puerto de destino. Empero, la opción mexicana perdió fuerza, y este crucero azotado por las olas azarosas, a día 2 de abril, ya se halla cerca de Miami. Ésta parece ser, finalmente, la opción por la que los vientos cruzados han conducido el barco. Y la instancia no deja de ser ruda para mi amigo. No tiene visa americana. Y su plata apenas alcanzaría para pagar un taxi desde los SRT de la Universidad de Córdoba hasta la calle 9 de julio de la capital cordobesa. Y hablar de puertos de “destino”, no parece una mera palabra por la que debemos pasar rápido. Hablé hace un rato de Homero y Odiseo. Y es porque los griegos eran tan astutos que ya sabían que la cuestión del destino era central en un examen detenido de cualquier vida. El papel de la mala y buena fortuna, y su vínculo con nuestros trayectos, están atados fuertemente.

Dante está en el infierno. Más tenebroso que el relato marino de “El mar de los Zargazos” de William Hope Hodgson. Vivir en un buque fantasmagórico, es como transportar un cuerpo sufriente de esta dimensión a otra mucho más terrible en términos metafísicos: el de figuras, la de un crucero, la de las personas que están en él, que se *difuminan* como personas palpables. Imagino que, en la situación de Dante, la percepción del prójimo que nos salvará, se nos antoja lejana y es, en ese momento, que anhelaría para Dante que él estuviese en el lugar del Kafka atemorizado de Max Brod: esperando que pronto pase, en la noche cerrada, el carruaje de Dios para rescatarnos. Pero Dante me dice que no sabe arrodillarse a rezar y entonces yo, destierro todas las dudas del filósofo, y me arrodillo a rezar por él.

Dante Leguizamón, periodista, hombre de bien, no encaja en la categoría del “cheto” o “imprudente” sobre el que prontamente descargamos una proyección moralizante complicada sobre algunos. Si todos debemos ser salvados (y no digo que todos lo “merecemos”), Dante Leguizamón, más que nunca, debe y merece ser salvado con la urgencia de los genuinos salvatajes. Si así no fuera, no puedo evitar sentirme como los existencialistas franceses al percatarme que todos resultamos de algún modo condenables. Por eso también, no sólo por el afecto y admiración que tengo por Dante, sino también porque temo la condena, es que escribo a las apuradas esta crónica de su viaje al infierno. Y porque salvar a otro, no depende sólo de decirlo, sus amigos más íntimos, su novia, su hermana, están juntando dinero en una cuenta bancaria para cuando llegue el ansiado momento en que Dante, tenue en aguas inseguras, recobre todo su cuerpo y sus pies toquen tierra firme.

Aunque es una crónica vital, no filosófica, no puedo dejar de ser y pensar como filósofo. Al final parece que el relato de una vida singular es necesario para contrarrestar miradas éticas tan abstractas y lejanas. Esto que se conoce como el giro narrativo es quizás un arma noble si ayuda a desarrollar empatía y comprensión moral por la desdicha de seres de carne y hueso como Dante Leguizamón. Tal vez así algo aprendamos de ética.

No es suficiente leer *Ética nicomáquea* de Aristóteles o *La crítica de la razón práctica* de Kant para volvernos seres moralmente más completos. Ojalá que mi giro narrativo, expresado en esta crónica, conduzca a una pronta solución política para todos los Dantes Leguizamón de este mundo. Y es este ojalá, que cifra una esperanza, lo que explica por qué no titulé mi relato como crónica del “náufrago”. Y no lo haré mientras en mi móvil estén las palabras con que Dante se despidió hoy de mí: “loco, ayudame a bajar”.

SOBRE LOS EDITORES

Nelson Specchia es politólogo, escritor y ensayista. Como profesor de Política Internacional ha dictado clases en universidades de Alemania, Chile, Francia, México, Honduras, Finlandia, República Dominicana, Guatemala, España y Estados Unidos; hoy es profesor regular ordinario de la Universidad Tecnológica Nacional. Fundó la revista *Studia Politicae* (UCC), que dirigió durante quince años. Entre sus ensayos publicados pueden mencionarse: *Lecturas Críticas de la Globalización*; *el Nuevo Regionalismo en la Unión Europea y en América Latina*; *Ilustración y emancipación en América Latina*; *Los programas presidenciales en 25 años de democracia argentina*; *El calor de los turbantes – Rumbos de la política internacional 2005 – 2010*; *El último año de las FARC – Conflicto, guerrilla y búsqueda de paz en Colombia*; *Desde abajo – Construcciones y discusiones en Brasil después de Lula*; *Bolivia, la refundación multiétnica sobre la riqueza del Potosí*; y *Dichos y quebrantos – Crónicas internacionales 2011 – 2019*; entre otros. Recibió en Valencia el Premio Internacional Max Aub de Literatura; fue nombrado Huésped Ilustre de su ciudad natal; y Córdoba le entregó la condecoración Jerónimo Luis de Cabrera por el conjunto de su obra.

José Emilio Ortega es abogado y licenciado en enseñanza de las ciencias del ambiente, cursando posgrados en varias universidades argentinas y del extranjero. Ejerce la docencia y la investigación en las UNC, UCC y Blas Pascal. Fundó y dirigió las Editoriales del Ministerio de Salud (2008-2011) y de la Provincia de Córdoba (2012-2013). Entre sus últimos trabajos se mencionan: *Derecho Educativo* (Director), *Introducción al Derecho de las Telecomunicaciones*, *Integración Latinoamericana. Experiencias, Treinta años de la Reforma Constitucional de Córdoba* (compilador), *Estudios sobre Derecho y Salud*, *Ecos del Mundo*, entre otras. Columnista de opinión en medios orales y gráficos. Ejerció cargos de gestión en las Facultades de: Derecho, Odontología, Laboratorio de Hemoderivados y Rectorado de la U.N.C.,

como también en la Provincia de Córdoba: entre ellos Secretario Técnico Administrativo del Ministerio de Salud, Secretario de Coordinación y Gobierno (Jefatura de Gabinete) y Prosecretario Legislativo, Administrativo y de Comisiones (actual) de la Legislatura. Premiado por la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba en 1998 (coautor) y 2002. Premiado por la U.B.A. en 2014 y 2015 (en ambas coautor).

“El crepúsculo de las simples cosas” es un esfuerzo compartido por más de treinta voces latinoamericanas que no pretende en erigirse en sosegada labor evaluativa; lo apura el pulso de la coyuntura, una escritura al calor del momento, encabalgada sobre una realidad que trota y que salta, sin un rumbo claro, pero con la necesidad de contribuir al surgimiento de esa claridad. Y también es un intento de ayudar, con ensayos de respuestas, a las necesidades inesperadas de este inesperado tiempo nuestro. Porque una comunidad, total e inéditamente recluida en sus ámbitos privados, con distancia social, áreas cercadas por barreras sanitarias, y metodologías de comunicación mediatizadas casi exclusivamente por pantallas de computadoras y teléfonos celulares, requiere de ideas propositivas y de reflexiones críticas que colaboren en su comprensión de un problema universal, y en las maneras y modalidades en que saldremos de él a una nueva normalidad.

La incertidumbre, que viene aparejada a ese necesario pero doloroso aislamiento social, ha disparado asimismo la avidez de lecturas orientadoras y de reflexiones en torno a las variables que están alterando, profundamente y quizás para siempre, nuestra cotidianeidad y nuestro entorno.

Nombramos este volumen apelando a unos versos de Armando Tejada Gómez, que la voz de Chavela Vargas o Mercedes Sosa plantaron en la cultura popular, cantándolos por toda América: vivimos un momento crepuscular, en que las cosas simples, esas que conformaron nuestra historia y nuestro presente, parecen barridas por un viento de pestes y cambios. Pero ese mismo poema propone una esperanza: “Demórate aquí, en la luz mayor de este mediodía,/ donde encontrarás, con el pan al sol, la mesa tendida.” Estas páginas son un intento de ofrecer algunas hogazas de pan, al sol -ojalá- de nuevo mediodía.

Nelson Specchia



Universidad
Nacional
de Córdoba