

Diagnóstico do tempo

implicações éticas, políticas e sociais da

Pandemia



Evandro Pontel
Fabio Caires Correia
Jair Tauchen
Olmaro Paulo Mass
Oneide Perius (Orgs).



Editora Fundação Fênix

A recente pandemia enfrentada globalmente se estabelece, além de sua condição de tragédia humana praticamente incomensurável, sabida e percebida em todos os recantos deste vasto mundo, como algo mais – a saber, como uma peculiar *configuração sintomática* de uma ordem muito especial, e com consequências potencialmente extraordinárias em termos civilizatórios. O bioma arde em febre, pois o vírus, invisível e mortal, está em todos os lugares; algo desabou: uma ideia de mundo, um *estilo de esperança* – e, como sabemos, “quando a construção de um mundo desaba, são soterrados também os pensamentos que a haviam arquitetado e os sonhos que a habitavam” (Rosenzweig).

O vírus está na nossa mente, como está nos pretensos fundamentos intocáveis da modernidade. Incrustou-se no *logos* acostumado a fazer da Alteridade uma função ou projeção sua. Uma era chega ao fim.

Porém, “pensar é transpor”, já disse E. Bloch. É exatamente a crise da racionalidade – uma *crise da hegemonia da racionalidade idólatrica*, na qual temos estado imersos há muito tempo, uma racionalidade que idolatra ideias suaves, pensamentos mágicos e conciliações impossíveis – que oportuniza a sua transformação em crítica da realidade.

E essa tarefa árdua é que une a multiplicidade de textos do presente livro. Desde prismas diversos ao extremo, é o mergulho na convulsão temporal que os irmana. O estilo específico de cada um converge no sentido de uma viagem de (ainda) *sobre-vivência*, um mergulho no porvir concreto, sem o qual estamos todos condenados.

O resto pode esperar. Esse tema, não. Que este livro ache muitíssimos que o mereçam, é o que posso desejar.

Ricardo Timm de Souza



Editora Fundação Fênix



**Diagnóstico do tempo:
implicações éticas, políticas e sociais da pandemia**

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

**Diagnóstico do tempo:
implicações éticas, políticas e sociais da pandemia**

(Organizadores)

Evandro Pontel

Fabio Caires Correia

Jair Tauchen

Olmaro Paulo Mass

Oneide Perius



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Filosofia – 42

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PONTEL, Evandro; CORREIA, Fábio Caires; TAUCHEN, Jair; MASS, Olmaro Paulo; PERIUS, Oneide. (Orgs).

Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia. PONTEL, Evandro; CORREIA, Fábio Caires; TAUCHEN, Jair; MASS, Olmaro Paulo; PERIUS, Oneide. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

662p.

ISBN – 978-65-87424-46-0

 <https://doi.org/10.36592/9786587424460>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Pademina. 2. Diagnóstico. 3. Filosofia. 4. Ética. 5. Política.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Prefácio – A Pandemia como sintoma

Ricardo Timm de Souza.....11

1. *El único y su propiedad. Desposesión y neofascismo en las ruinas del liberalismo*

Agustín Lucas Prestifilippo 13

2. Metodologias ativas em EAD nos tempos de Pandemia: estratégias para dinamização da aprendizagem e do ensino

Alexsandra Cardoso Souza; Giovanna Costa Falcão; Luiz Sinésio Silva Neto29

3. Mais uma pandemia, mais uma oportunidade perdida

Alysson Augusto dos Santos Souza39

4. Hello Walls: Reflexões em confinamento (24h open)

Arthur da Silva Pinto; John Gabriel O'donnell.....59

5. A tragédia grega e as tragédias da pandemia no Brasil

Carlos Mendes Rosa79

6. Hermenêutica da pestilência ou expectativas para após tempos de peste

Cristian Marques93

7. OS Kathēkonta estoicos na pandemia

Diogo da Luz; Fernando Fontoura109

8. Pandemia, Isolamento E Sentido

Diogo Villas Bôas Aguiar..... 127

9. Medo e esperança: profilaxia em tempos de pandemia

Divino Ribeiro Viana; Edvando Santos Cordeiro; Fábio Caires Correia..... 139

10. Ainda uma catástrofe social da natureza: notas sobre a pandemia

Douglas Garcia Alves Júnior..... 155

11. Algoritmos desintegrados e a crise do sentido em tempos epidêmicos

Estevan de Negreiros Ketzer 165

12. Apuntes para una arqueología de la pandemia global	
<i>Fabián Ludueña Romandini</i>	183
13. Giorgio Agamben, a biopolítica, a pandemia do Covid-19 e o fracasso de instituir uma “forma-de-vida”	
<i>Fábio Abreu dos Passos; Elivanda de Oliveira Silva</i>	199
14. Pandemia como fato político: um olhar biopolítico	
<i>Fábio Duarte</i>	217
15. Arte em tempos de pandemia: um olhar adorniano	
<i>Fernanda Proença</i>	247
16. Normalidade e progressão absolutas, normalidade como progressão absoluta: quando o capitalismo como instrumentalização totalizante fica nu! – um ensaio	
<i>Fernando Danner; Leno Francisco Danner</i>	273
17. Alteridade em tempos de pandemia	
<i>Giovan Longo</i>	297
18. Horror ao tédio, ou a arte quarentenada	
<i>Guilherme Reolon de Oliveira</i>	313
19. Mosaico incompleto da Pandemia no Brasil ou reminiscências e imagens do cotidiano de um país que ainda não se descobriu envergonhado	
<i>Isabella Fernanda Ferreira</i>	327
20. Os impactos da pandemia na legislação Trabalhista e na Justiça do Trabalho brasileiras	
<i>Jader de Moura Fontenele</i>	343
21. A questão social e a Covid-19: a desigualdade explicitada pela pandemia no Brasil	
<i>Jane Cruz Prates; Flavio Cruz Prates; Rodrigo Nunes</i>	359
22. Tempos cruzados	
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i>	377

23. Populismo digital: arte como construção viral	
<i>Lucyane de Moraes</i>	393
24. A pandemia no Espelho de Janus	
<i>Nelson Costa Fossatti</i>	407
25. All blues, in the pandemic: from Brazil to the French James Baldwin	
<i>Norman Roland Madarasz</i>	433
26. Panorama, luto social e transitoriedade: considerações compartilhadas	
<i>Olga Nancy P. Cortés</i>	457
27. Suportar o (in)suportável e a normalização do medo e da vida danificada – um diálogo a partir de Zygmunt Bauman	
<i>Olmaro Paulo Mass; Evandro Pontel</i>	469
28. A filosofia e a tarefa de compreender a nossa época: narcisismo, pensamento mágico e racionalidade idolátrica	
<i>Oneide Perius</i>	489
29. “Estou vivo/a”: aprendizagens necessárias do que pode se transformar em experiência	
<i>Paulo César Carbonari</i>	501
30. Aleksei Losev e o inimigo invisível: mito e imaginário	
<i>Paulo Sérgio de Jesus Costa</i>	521
31. A espetacularização aberta: uma análise da pandemia	
<i>Pedro Antônio Gregorio de Araujo</i>	533
32. Reféns da esfera doméstica: a mulher na pandemia e a intensificação das desigualdades de gênero	
<i>Rafaela Weber Mallmann</i>	551
33. Travessia da crise e para além: Hegel por Gadamer - fim da arte?	
<i>Raimundo Rajobac</i>	567

34. Instantâneos da pandemia

Rodrigo Duarte585

35. Audiovisual e a pandemia: marcas e afinidades em transição

Roberto Tietzmann601

36. Crise, neoliberalismo, educação e tecnologias em tempos de pandemia

Thiago Oliveira 617

37. A pandemia e a Nova Internacional

Valentinne Serpa 631

38. Tempo: saúde, trabalho e o cuidado de si

Vera Marta Reolon645

12. Apuntes para una arqueología de la pandemia global



<https://doi.org/10.36592/9786587424460-12>

Fabián Ludueña Romandini¹

1.

¿Tuvo la epidemia un comienzo deliberado? ¿Se trata de un virus por mutación natural o fruto del diseño humano? ¿Los protocolos de los laboratorios chinos fueron vulnerados y, si lo fueron, ocurrió voluntaria o involuntariamente? Esas preguntas son de la más alta relevancia pero es materia para la historiografía futura. ¿Se trata de una exageración sobre la dimensión biomédica del coronavirus? ¿Encubre, en este caso, la epidemiología un plan originario de toma por asalto del mundo? La filosofía política, nuevamente, tal vez pueda responder en el futuro. Si tal cosa como un futuro es posible. En este momento, debemos ocuparnos de la *facticidad*: la peste está aquí. Partiremos, entonces, de esa premisa como prudencia metodológica necesaria cuando la arqueología histórica carece, en estos momentos, de la distancia temporal y los materiales empíricos para ejecutarse: su archivo aún no se ha constituido pues se trata de un fenómeno en curso.

2.

No vivimos, ciertamente, un nuevo episodio de instauración del estado de excepción como regla o norma de la política. Atravesamos un período de peste. La peste trae aparejada consigo el estado de excepción como un elemento inherente. La peste, por primera vez en la historia de Gaia, es global. Se sigue, entonces, un estado de excepción global. En consecuencia, su aparición no representa una novedad particular. Su carácter global, en cambio, necesita ser considerado escrupulosamente. El episodio histórico conocido como la “peste de Atenas” tuvo lugar como una de las

¹ Filósofo, Doctor y magíster por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París, Francia. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor titular concursado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Autor de varios libros, dentre ellos: *H.P.Lovecraft. The disjunction in Being* (2014); *Principios de Espectrología* (2016), *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg* (2017); *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018) y *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad* (2020). E-mail: fabianludueña@hotmail.com.

más mortíferas estaciones del fatal ciclo de la guerra peloponesia hacia el 430 a.C. Es posible incluso considerar que la posterior llegada del santuario de Asclepio a la ciudad de Atenas debe ser leído sobre el telón de fondo histórico de la memoria lacerante de la epidemia.² El relato histórico más fecundo que tenemos de las modalidades de la peste y de sus efectos inmediatos sobre las formas de vida de la ciudad de Atenas corresponde a Tucídides.

La peste comenzó en Etiopía y fue recorriendo diversas zonas geográficas hasta entrar en Atenas a través del Pireo. La descripción de Tucídides de la fenomenología social de la plaga sigue un patrón que había sido ya establecido por Homero en la *Iliada*. Entre los ciudadanos, el efecto fue devastador. Había quienes optaban por abandonar a sus enfermos así como otros morían por el contagio producido en el cuidado de los afectados. La piedad religiosa se quebró debido a que “derrotados por la extensión de la enfermedad, se cansaron de hacer las lamentaciones por los que morían”.³ En directa relación con este aspecto, las prácticas de la sepultura se vieron completamente subvertidas:

Muchos se prestaron a entierros indecorosos ante la falta de lo preciso por los continuos entierros efectuados previamente; unos tras poner su muerto en piras ajenas, anticipándose a los que las habían amontonado, prendían fuego, y otros, mientras ardían otros cadáveres, echaban encima el que llevaban y se marchaban.⁴

A este hundimiento de la unidad religiosa de la ciudad le siguió un inexorable colapso absoluto de todas las formas de legitimidad de las instituciones divinas y humanas:

También en los demás aspectos la enfermedad fue para la ciudad el inicio de la anomia (*anomías*) [...] Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres (*theôn de phóbos he anthrópon nómos*) eran un obstáculo, por juzgar que lo mismo daba ser respetuoso que no, cuando veían que todos perecían por igual y por creer que nadie viviría hasta el juicio para pagar por su delitos sino que ya pendía sobre ellos y estaba decretado un

² Kirchner, Johannes. *Inscriptiones Graecae – Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores [Editio altera]. vol II/III*. Berlin: Walter De Gruyter, 1977, inscripción n° 4960a (T. 720).

³ Tucídides, *Historiae*, II, 51.

⁴ Tucídides, *Historiae*, II, 51, 6.

castigo mucho mayor y, antes de que les cayese encima, era natural que disfrutasen algo de la vida.⁵

La expresión utilizada por Tucídides no deja lugar a duda: la peste precipita a la ciudad en la anomia radical (hedonismo de catástrofe incluido). De hecho, la gran paráfrasis filosófica del relato histórico de Tucídides la proporciona Lucrecio cuando escribe:

Pues ningún peso tenía entonces la religión, ni el poder de los dioses (*nec iam religio diuom nec numina magni predebantur enim*); el presente dolor era excesivo. No se observaba en la ciudad aquel rito de sepultura con que aquel pueblo solía de antiguo inhumar a sus muertos; andaba todo él sobresaltado, en gran turbación (*perturbatus enim totus trepidabat*), y cada cual enterraba a los suyos como la ocasión le ofrecía. La súbita necesidad y la indigencia indujeron a muchos horrores: algunos colocaban a sus parientes en piras levantadas por otros, con gran griterío, y les aplicaban antorchas, sosteniendo a veces luchas sangrientas antes que abandonar sus cadáveres.⁶

En estos versos, que se encuentran entre los más crudos de la filosofía antigua, presentan un desafío teórico. Aquí la ciudad no es pensada *tanquam dissoluta* sino que, al contrario, se halla histórica y efectivamente diezmada. En Tucídides y Lucrecio, por lo tanto, no hay metalenguaje jurídico que tome en sus manos la excepción soberana puesto que toda soberanía –humana y divina– se corroe hasta desaparecer por completo. No se trata, entonces, de un estado de la ley (como la excepción de su permanencia en suspenso) sino de un estado actual del mundo. Si lo evocamos es porque, evidentemente, resulta parangonable con nuestra situación presente salvo, quizá, en el hecho de que nuestro tiempo no se permitiría ninguna indulgencia masiva ante el hedonismo.

En la peste de Atenas como un episodio central de la Guerra del Peloponeso se alcanza un momento en el que todo el andamiaje social toca su grado cero y el derecho tanto humano cuanto divino claudica ante el desastre natural. Entonces, a la despolitización absoluta del mundo humano le sigue la politización absoluta de la naturaleza que sólo habla el lenguaje de la muerte. En este sentido, la zoopolítica

⁵ Tucídides, *Historiae*, II, 53, 4.

⁶ Lucrecio, *De natura rerum*, VI, 1276-1285.

comienza por el orden de la naturaleza no-humana que es el primer zócalo con el que debe medirse todo ordenamiento de la comunidad. La apropiación del natural ingobernable y potencialmente mortífero es el primer acto político constitutivo y el gesto zoopolítico no consiste en otra cosa que en construir para la esfera del mundo un ecosistema habitable para el animal humano.

Sin embargo, ninguna comunidad política humana puede constituirse sin tomar plenamente consciencia de su relación co-originaria con la esfera de la *physis* a la que pertenece también de manera inextricable. Por lo tanto, las potencias de lo natural no-humano son una fuerza política primordial que sobredetermina cualquier decisión del mundo de los hombres: si esta dimensión de la naturaleza como agente político de la constitución de la *societas* humana no es tomada verdaderamente en cuenta, las aporías del derecho no dejan de multiplicarse bajo formas que hacen del orden jurídico únicamente un acto de decisión humana sostenido sobre el puro arbitrio del legislador.

No obstante, episodios como la peste de Atenas (que, en tanto irrupción de lo natural devastador, tiene capacidad de constituirse en paradigma para la reflexión teórica) recuerdan que, precisamente, no hay política para los hombres que no se funde, precisamente, en la indecisión inherente al control de lo no-humano natural. Dicho de otro modo, el decisionismo del derecho no encubre tanto su propia anomia normativa cuanto actúa como ficción que disimula la dimensión política de lo natural que, *in extremis*, no conoce otro *nómos* que la muerte (aún si esta puede actuar como condición de lo viviente, como la biología no cesa de mostrar).

La *anomia* de la peste (o, para el caso, de sus consecuencias), entonces, no es otra cosa que una vuelta al estadio en el que los hombres deben medirse nuevamente con el espacio de la vida y la muerte natural del cual nunca han estado sustraídos sino por los medios técnicos de un derecho que obtura esta confrontación originaria bajo la forma de un orden tan necesario como sordo respecto de las circunstancias que actúan como suelo impenetrable de todo su andamiaje teórico. Por ello, cuando todas las ficciones y todas la metáforas del derecho caducan, tiene lugar lo que, entre los modernos, Hobbes ha tematizado bajo el nombre de “estado de naturaleza” que, lejos de ser un “mitologema” como a veces ha sido sugerido, constituye una de las intuiciones más profundas de la filosofía moderna acerca de los alcances de la política.

3.

Cuando un filósofo recibe demasiada atención por parte del mundo académico, en general, tiene lugar un proceso de canonización laica que encubre el acceso al sentido de sus propósitos. Es el caso actual de la obra de Michel Foucault. Algunos, no carentes de una sospechosa precipitación que sólo parece reflejar opiniones precedentes que no se atrevían a formularse, creyeron oportuno denostarlo en medio de la peste global. Me parece un signo palmario del final irremediable del ideal de Revolución (por otra parte ya admitido por el propio Foucault) que alguna vez animó, de manera intermitente, al siglo precedente. Otros grandes filósofos vivos se han manifestado sobre la peste. Alguno ha sido injuriado según todas las reglas al uso por parte de la prensa de masas. Otro ha sido ridiculizado y algún otro se ha puesto a sí mismo en ridículo. Hay quien no ha podido resistir la tentación de entregarse, lisa y llanamente, al *gossip*. Discierno, en ese escenario, la decadencia de la cultura intelectual contemporánea pero, sobre todo, la ausencia de cualquier perspectiva sensata ante una catástrofe: lejos de la mancomunidad de ideas, se impuso otra anomia, la conceptual, y, todo hay que decirlo, el resentimiento que, en este momento, afecta a la Universidad mundial como otra forma de peste; situación que impone conclusiones que nadie parece estar dispuesto a sacar.

En el año 1976, Foucault publica su libro *Vigilar y Castigar*. Haciendo uso de los archivos militares de Vincennes del siglo XVIII, el filósofo da cuenta de las medidas que debían tomarse entonces cuando el flagelo de la peste azotaba a una ciudad: gran encierro, encauzamiento de la conducta, vigilancia, delaciones, redistribución del sentido de lo normal y lo anormal, instalación del exilio-clausura. El “miedo a la peste”, puntualiza Foucault, permite esta completa metamorfosis social. Nada nuevo, señalaba el filósofo, pues se trata de todos los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno a lo anormal. Vale la pena una cita *in extenso*:

En un caso, una situación de excepción: contra un mal extraordinario, el poder se alza; se hace por doquier presente y visible; inventa engranajes nuevos; compartimenta, inmoviliza, reticula; construye por un tiempo lo que es a la vez la contra-ciudad y la sociedad perfecta; impone un funcionamiento ideal, pero que se reduce a fin de

cuentas, como el mal que combate, al dualismo simple vida-muerte: lo que se mueve lleva a la muerte, y se mata lo que se mueve.⁷

Nada nuevo, se podría decir también ahora. Pero no sería una afirmación correcta. Cierto: los sueños de la sociedad perfecta que la peste estimula son celebrados por doquier en los *mass media* y en las redes sociales; los dualismos simples entre la vida y la muerte se expresan en otras nociones más adaptadas a los tiempos que corren o a las capacidades de los administradores; la contra-ciudad es buscada y perseguida con ahínco. Sin embargo, la escala de los acontecimientos cambia sustancialmente el propósito. Con todo, se impone en primer lugar una clarificación: Foucault no niega la realidad biológica de la peste ni pone en cuestión la eficacia de los métodos para su erradicación (sería irrisorio creer que esa sería su posición, habida cuenta de su palmaria erudición en la historia de la medicina). Señala algo diferente, vale decir, el precio que toda decisión política conlleva pues la vida misma es una forma del poder y la voluntad de poder no cesa en tiempos de la peste. Al contrario, curar la peste significa asumir las consecuencias inevitables de la voluntad de poder. La eficacia ganada en la lucha contra la peste ha significado, entonces, que los ingenieros sociales aplicaran su tecnopolítica para rediseñar todo el tejido social: se asentaron, entonces, las bases de la ya disuelta sociedad disciplinaria.

De allí que ahora, deberemos pagar otro precio, salvo que muchísimo más alto pues la escala de los hechos nos coloca ante el dilema de lo inevitable: el combate contra la peste implica que las medidas de su control no están exentas del ejercicio del poder. Y el poder tiene predilección por la experimentación social. De hecho, parece ser parte constitutiva de su naturaleza. Para vivir, para curarnos, será necesario aceptar el más grande experimento de la Historia: la reconfiguración omnicompreensiva de todo el zócalo civilizacional del orbe terrestre según parámetros que muy pocos conocen y, en el fondo, nadie controla. He intentado, en un escrito precedente, delinear la radiografía de este nuevo Eón, que marca el triunfo de los Póstumos y el final definitivo de la era de *Homo*.⁸ Le emergencia de un Nuevo Orden Mundial resulta ineluctable como precio a pagar para salvarnos de la peste. No es una

⁷ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, siglo XXI, 2002, p. 208.

⁸ Ludueña Romandini, Fabián, *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2020.

alternativa sino una conjunción: no puede pedirse la una sin aceptar la otra. El reino de los Póstumos no necesitó de la peste para manifestarse pues hace tiempo que nació, inadvertido. Sin embargo, la peste dará un impulso irrefrenable a su instauración. Nada será lo mismo cuando estemos curados y los muertos incinerados (nadie sabe cuando escribo estas líneas, por otra parte, de qué lado quedará en ese binomio): nuestros cuerpos y nuestras sexualidades, los modos de producción y las formas de vida. La tradición política tenía un nombre para una mutación de esta escala que nadie hoy se anima a pronunciar: Apocalipsis.

4.

Una obstinación contemporánea, de raigambre iluminista, impide comprender que el Apocalipsis marca un fenómeno teológico-político y, más precisamente, el fin de los tiempos. Ahora bien, los apocalipsis se han sucedido a lo largo de la historia: el final de las civilizaciones antiguas, el advenimiento del cristianismo, las Revoluciones modernas que arrasaron el ecosistema económico-cultural del mundo medieval. Ahora, nuevamente, otro caso. Salvo que la mayúscula se justifica hoy más que nunca: estamos ante el Apocalipsis pues la tecno-mutación se mide en la escala planetaria.

Un singular malentendido se cierne sobre el nombre Apocalipsis, actualmente sospechado por la filosofía. En efecto, la incompreensión de la tradición apocalíptica es otro signo del declive de la política en el mundo contemporáneo. Hecho que debe ser lamentado pues el vocablo pertenece a la gramática política de Occidente y marca el fin y el comienzo de las cesuras civilizacionales. No implica inacción sino que sus modalidades pertenecen al acervo más conspicuo de la acción: el marxismo, finalmente, puede ser visto como una forma de apocalíptica secularizada.

Como una esclarecida pluma del siglo XX ha podido escribir: “si revolución significa contraponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad que, siendo igualmente abarcativa, a saber, en los fundamentos, lo vuelve a fundar y lo niega, entonces la apocalíptica es esencialmente revolucionaria”.⁹ El Apocalipsis contemporáneo no constituye, tampoco, una Restauración conservadora como se pregona en el Periódico por parte de ciertas voces con justicia alarmadas. Más bien se trata de una nueva Gran Mutación, la más grande que haya conocido la Historia de los

⁹ Taubes, Jacob, *Escatología occidental*, traducción de Carola Pivetta, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010, p. 29.

vivientes humanos de Gaia desde los tiempos del Paleolítico y que supone el advenimiento del Reino de los Póstumos que habrán de cambiar, para siempre, la faz del Orbe. A juzgar por lo visto hasta ahora, los horrores sólo han comenzado. En las palabras de la teología mística del antiguo Occidente: el *Katéchon*, finalmente, ha sido levantado.

5.

Las diversas fases de salida de una cuarentena que está llamada a perpetuarse en paradigma de la existencia social futura, va develando algunas concepciones que el Poder tiene sobre la pandemia del COVID-19: no considera que los efectos de morbilidad, en una comparación histórica con otras pandemias, sean tan severos ni que el virus sea particularmente agresivo así como tampoco el más contagioso de los que existen en circulación. En definitiva, se argumenta sobre todo la necesidad de no hacer colapsar los sistemas de salud. Más allá de vagas elucubraciones, no se dan fundamentos científicos para la cuarentena paradigmática sino que, más bien, se la expresa abiertamente como un deseo de los nuevos Amos.

Lo cierto es que, en esta pandemia, ha tenido lugar un desafío inédito por su escala planetaria: un microorganismo suspendido entre lo biótico y la abiótico sobre cuya bio-fisionomía los especialistas no son capaces de pronunciarse con entera claridad, ha colocado un límite, un freno lapidario, a la expansión del capitalismo en su ansia de tecnificar por completo el ecosistema terrestre. La Naturaleza, en ese sentido, se reveló portadora de ominosos presagios pues se volvió nuevamente hostil, impermeable a los deseos bienpensantes de quienes pretendían domarla. Al contrario, Gaia mostró que, con una mínima proporción de biorecursos puede hacer peligrar el sistema mundial en su totalidad sin importarles ninguna supuesta primacía ontológica del *Homo sapiens* en la esfera de la vida.

Otrora Marx hablaba de la “clase revolucionaria (*der revolutionären Klasse*)”.¹⁰ Con el paso del tiempo, la fatiga de los fracasos sucesivos y los refinamientos conceptuales llevaron a contemplar un vocabulario más límpido: se acuñó el término “sujeto revolucionario” y se lo ha buscado cual Santo Grial de la política.

¹⁰ Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*. in: *Id. Werke*. Band 4. Berlin: Dietz-Verlag, 1959, p. 470.

Pues bien, es posible sostener, con un poco de ironía histórica, que esta vez el SARS-CoV-2 se ha transformado en el primer sujeto revolucionario no humano de la historia global de los Póstumos. Cuando ya ningún ser hablante creía en el ideal de la Revolución, un virus se transformó en sujeto de una revolución que, al menos por un breve período, paralizó todos los resortes de la economía mundial, hizo colapsar las democracias occidentales para transformarlas en estados de excepción, sembró el fantasma de la extinción de la especie y detuvo el funcionamiento de la esfera pública y toda la maquinaria de la producción global de mercancías. Por unas semanas, los cielos de las grandes capitales brillaron con menos contaminación y un aire de alivio recorrió las calles desiertas de las ciudades abandonadas y recuperadas, no debe sorprendernos, por algunas otras especies animales que retornaban a los sitios de donde habían sido exiliadas.

Cuando nadie creía en ella, un virus logró un connato de Revolución nada despreciable. Su especificidad consistió, además, en la disolución social que llevó a los agrupamientos políticos planetarios a una especie de retorno al estado de naturaleza bajo la forma del *oikos* como prisión (cuarentena). No tanto, entonces, un estado de naturaleza como guerra de todos contra todos sino de todos contra el virus (a los efectos biológicos, un microorganismo contra el cual es necesario producir una vacuna pero, a los efectos políticos, un ente en última instancia imaginario). Casi sin vida, sin conciencia ni voluntad, un virus se transformó en el único sujeto revolucionario posible para una sociedad que no cree más en las revoluciones.

Este estado de naturaleza produjo, consecuentemente, la necesidad de un nuevo Pacto Social Global basado, como no podía ser de otra manera, en el miedo a la pérdida de la vida biológica. Los Póstumos dieron su aquiescencia con rapidez y determinación. Se están, por estas horas, poniendo los cimientos del Nuevo Orden. Para decirlo sencillamente: en ese contractualismo póstumo no habrá lugar para lo que, hasta la Era precedente, se conocía bajo el nombre de libertad. Vale decir, el nuevo Pacto ha eliminado de sus cláusulas a la política tal y como esta había sentido entendida hasta ahora.

Podría decirse, entonces, que la respuesta de los Amos del Mundo ante la revolución viral del ecosistema socio-político del Capital no ha sido, hablando con propiedad, ni una contrarrevolución ni una restauración. Al contrario, han aprovechado la ocasión para realizar algo mucho más ambicioso: una Instauración. El

nuevo Leviatán nacido del Pacto de los Póstumos no será un Estado sino una subversión completa de las formas-de-vida y de las relaciones económicas, políticas, sexuales, vivenciales hasta ahora conocidas. El acuerdo está sellado y, por ahora, la guerra civil mundial que probablemente no se detendrá, será un desafío insuficiente para contrabalancear el Universal Póstumo que no parece tener más que una oposición fragmentaria para la que se reserva la pretensión de su asimilación o de su aniquilamiento.

6.

La encrucijada actual resulta oportuna para un breve pero instructivo ejercicio de ultra-historia epidemiológico-ética. El 6 de octubre de 1348, la Facultad de Medicina de la Universidad de París emitió una opinión autorizada sobre las causas de la peste negra a pedido del rey de Francia, Felipe VI. La prognosis no era en lo más mínimo alentadora pues establecía que “aquellos que enfermen de ella no podrán escapar”.¹¹ En efecto, la gran plaga que arrasó, en el siglo XIV, la vasta geografía euroasiática resultó incomparablemente más mortífera y desoladora que el actual COVID-19 y puede ser considerada también uno de los primeros ejemplos de guerra biotecnológica pues resultó expandida hacia Europa cuando los tártaros arrojaron, mediante catapultas, cadáveres infectados por encima de los muros de la ciudad de Kaffa. Giovanni Boccaccio, en su *Decamerón*, nos proporciona uno de los testimonios más acuciantes de aquella pestilencia así como una de las reflexiones más lúcidas sobre las respuestas sociales a una desgracia bio-nomo-ecosistémica sin precedentes.

Su relato se ciñe a la ciudad de Florencia que resultó una de las más afectadas por su tasa de mortalidad. Resulta evidente que Boccaccio, a pesar de sus retóricas alusiones a las causas ultraterrenas de la peste, no desconoce que la misma es también el efecto de una combinación de causas en las que el comercio internacional (la primera etapa moderna de la actual globalización) no deja de estar involucrado como medialidad técnica coadyuvante. Ni las cuarentenas, ni la medicina, ni la religión, ni las medidas políticas resultaron entonces propicias. La devastación fue inmisericorde y, por supuesto, el distanciamiento social fue la marca suprema de todo el proceso:

¹¹ ALBERTH, John, *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*, New York, Bedford/ St. Martin's, 2005, p. 44.

Y eso que no nos detenemos demasiado en señalar que un ciudadano no se preocupaba del otro, y que casi ningún vecino cuidaba de su vecino, y que los familiares del mismo linaje, muy pocas veces, o ninguna, se visitaban y si lo hacían era manteniendo la distancia (*di lontano*); tan grande sería el espanto que esta gran tribulación (*tribulazione*) puso en las entrañas de los hombres y las mujeres, que el hermano abandonaba al hermano, y el tío al sobrino, y la hermana a su hermano, y muchas veces la mujer al marido; y (lo que era más grave y resulta casi increíble) que el padre y la madre evitaban visitar y asistir a sus hijos como si no fuesen suyos.¹²

Su inigualada acuidad le permitió a Boccaccio comprender inmediatamente el drama desatado por el número inusitado de muertos que condujo a la práctica de las grandísimas fosas comunes donde los cadáveres se enterraban “apretándolos, al modo como las mercancías (*mercatantie*) son metidas en la nave”.¹³ La analogía no es casual: en el imperio del comercio internacional global, los cadáveres son un equivalente desacralizado de las cosas y el paradigma de toda “cosa” lo determina la Cosa del mercado, vale decir, la mercancía. La mercancía transportaba la peste y los cadáveres de quienes habían sido sus víctimas no eran sino tratados como mercancías descartables, indignas o imposibilitadas de todo rito sacro o profano.

No todos en la ciudad, sin embargo, estaban dispuestos a ceder al impulso o a la corriente irrefrenable de la destrucción. De allí que, en el relato que pone en escena Boccaccio, diez jóvenes, siete mujeres y tres varones, deciden retirarse hacia las colinas de las afueras de Florencia para instalarse durante unos días en un espacio biodiverso con la intención de llevar adelante una respuesta a las tribulaciones inauditas de la peste pues “con su juventud no habían podido ni la perversidad del tiempo, ni la pérdida de amigos o de parientes, ni el temor”.¹⁴ ¿A qué se dedicaron, entonces, aquellos amigos que la circunstancia había congregado en una especie de “comunidad desobrada”? Su misión no consistió en otra actividad que en el rescate de algunas de las grandes potencias del espíritu humano: el Lenguaje (a través de la narración y la poesía), el Arte (con la música, la danza, la pintura), y el Amor (bajo la forma del modelo cortesano). Ante el pico de la adversidad, estimaron, la Humanidad sólo podía sobrevivir en las formas más diversas de su cultura. No pensaban, ciertamente, que el

¹² Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, edición al cuidado de Vittore Branca, Torino, Utet, 1956, p. 9.

¹³ Boccaccio, *Decamerón*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴ Boccaccio, *Decamerón*, *op. cit.*, p. 18.

objetivo último de toda acción política contra la peste debiese, únicamente, concentrarse en la preservación de la vida. Sin embargo, no sólo no negaban ese noble propósito sino que, aún mas sabiamente que hoy, se propusieron desconfiar de la forma urbana para la preservación de la vida y apostaron, ya entonces, por una descentralización y una salida hacia las zonas poco tocadas por los atestados burgos.

A diferencia de lo que ocurre en nuestro tiempo, se podría decir que aquellos jóvenes estimaron que la salvación de las obras del espíritu humano y los placeres no sólo no era una acción superflua sino que era una tarea urgente y necesaria para la preservación de la vida. La decisión etopoiética que tomaron en el acmé de la desgracia fue apostar por una “estética de la existencia” anclada sobre el buen vivir. No cabe duda de que aquel accionar sería hoy calificado de irresponsable, atroz y hasta digno de la máxima reprobación social y hasta pasible de penalización criminal. ¿Quién se atrevería hoy, por ejemplo, a intentar el equivalente de aquella canción que entonó Fiammetta, desafiando a la muerte? La misma comenzaba así:

S'amor venisse senza gelosia,

io non so donna nata

lieta com'io sarei, e qual vuol sia.

[Si Amor viniese sin provocar celos,

no sabría de Dama alguna

que gozosa como yo estuviere, quienquiera fuese].¹⁵

Probablemente nadie, hoy en día, se atrevería a rescatar al Amor como un epicentro gravitacional para la sustentación del ecosistema vivencial de los seres hablantes. Ocurre que, entretanto, la Era de *Homo* ha llegado a su fin y el COVID-19 es la primera Gran Peste Global de la Era de los Póstumos. Y, por tanto, las nuevas reglas son las de los nuevos Amos del Mundo. De esta manera, el Lenguaje se desagrega en información digitalizada viral, el Arte se reconfigura en *infotainment* y el Amor se difumina en el desgarramiento de los cuerpos separados en la incredulidad absoluta de sus propias potencias.

En consecuencia, quizá convenga aclarar los equívocos puesto que, cuando los Poderes nos indican que estamos en “fases de salida” de la cuarentena, en realidad, se

¹⁵ Boccaccio, *Decameron*, *op. cit.* p. 881.

quiere significar que estamos “ingresando”, sin beneficio de inventario, a un Nuevo Mundo (la así denominada “nueva normalidad”), el de los Póstumos cuyas reglas se están definiendo, en todo caso, como contrarias a todo cuanto los seres hablantes habían estimado, hasta hace poco, como indispensable para la vida. Algunos conatos de resistencia por estas horas hacen pensar que, afortunadamente, las cosas no serán tan sencillas para los Póstumos. También es cierto que estos últimos han señalado, en sus palabras y acciones, estar dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias para defender la Gran Mutación. Con todo, la lección de Boccaccio permanece: la respuesta a la pandemia, en última instancia, no será médica (aunque no se puede prescindir de la medicina), no será política (aunque no se puede prescindir de la política), no será económica (aunque no se puede prescindir de la economía). El destino de la salida de la pandemia se juega, ante todo y primariamente, en el plano de la ética en el sentido originario de tan alto vocablo que condensa todo cuanto los seres hablantes han construido para que la vida sea no sólo preservada sino que, además, pueda erigirse en vida vivible.

7.

Boccaccio habría reconocido que, en un contexto de pandemia, el contacto puede ser letal. Aún así apostó, como los Florentinos de la época de la peste negra, por una terapéutica de los sentidos recobrados: el arte, en este punto, fue la cumbre de los sentidos como tactificación del mundo. Tan intensa la huella resultó, que el gesto marcó una semántica histórica: se lo denominó el período del Renacimiento el cual sólo puede ser auténticamente comprendido, en su espíritu de fondo, como una reacción a la susodicha plaga. En ese sentido, el mundo de *Homo*, cruel como fue, descansaba en el conocimiento, por aquel entonces todavía fulgente, del tacto como operador antropotecnológico de primer orden. Muy distinta de la situación presente pues, bajo el dominio de los Póstumos, se quiere prohibir el tacto según la regla (ahora declinada de acuerdo con la virología) del tiempo indeterminado. En política, cabe no olvidarlo, la indeterminación en el tiempo puede perfectamente equivaler a un “para siempre” que no osa decir su nombre.

Más allá de una eventual puesta a punto de una vacuna efectiva, el proyecto de una normalidad anatótil ya ha sido anunciado como el único camino posible para los seres hablantes de Gaia. El único posible puesto que no será elegido sino obligatorio y

redobrado con todo el peso de la “fuerza de ley”. Como presumiblemente la pandemia no terminará nunca o, si se halla una vacuna para el COVID-19, sobrevendrán otras olas pandémicas, realmente hay que entender que los Amos del Mundo hablan en serio: lo que antes podía parecer excepcional, se tornará la norma pues, como todo nuevo orden, el de los Póstumos reclamará su propia normalidad que no puede ser aquella de los extintos representantes de la era de *Homo*. Conviene, entonces, detenernos un momento en las consecuencias del nuevo estado de situación.

Corresponde a Aristóteles el haber elevado el tacto a la máxima jerarquía entre los sentidos del animal humano por la razón según la cual “sin el tacto (*haphês*), resulta imposible tener ningún otro sentido (*aísthês*)”. Del mismo modo, “todo cuerpo viviente (*sôma êmpsychon*) es capaz de percepción táctil (*haptikón*)”.¹⁶ La psique en cuanto tal, inescindible del cuerpo, se torna ella misma afectada por el contacto y es inconcebible sin él. No debe, habida cuenta de la lección aristotélica, sorprendernos el hecho de que en una obra imprescindible (aunque hoy injustamente olvidada) del siglo XX se haya sostenido la tesis según la cual toda la actividad humana del pensar descansa en el contacto.¹⁷ Vale decir, toda la gnoseología, en este sentido, no es sino una subregión propia de la háptica. Antes que consciente, antes que noético, antes que neuronal, antes que informacional, el pensamiento es táctil. La conclusión se impone: si la vida misma en tanto vida psíquica (animal) requiere del contacto, lo mismo vale para la vida vivible que nos posibilitan la ética y la política, la vida erótica que nos torna plausible el amor o la vida social que nos hace disfrutable la amistad.

¿Qué significa, por tanto, una sociedad desprovista de hapticidad? ¿Se puede afirmar, con propiedad, que un ser hablante permanece animal humano si es desprovisto de contacto? Si el tacto, desde el ángulo específico (y por esa razón no completo) de la antropotecnia, es el motor que posibilita la vida psíquica sobre Gaia es lícito preguntarse sobre el alcance de las medidas que los Amos del Mundo parecen querer instalar como permanentes. Si el contacto social es erradicado de modo sostenido de la faz de la Tierra, entonces, hay que admitir que estamos en presencia no ya de un problema epidemiológico, jurídico o social sino, al contrario, que asistimos al experimento de transformación civilizacional a escala global más radical de toda la historia natural de Gaia. De esta manera, si se modifica el contacto, se buscará

¹⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 13, 435a 14-15.

¹⁷ Friedmann, Adolph Hermann, *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, München, C. H. Beck, 1930.

metamorfosarse, de modo deliberado, el sistema mismo del pensar humano. La falta de tacto de parte de los Poderes en la transmisión de sus intenciones sólo puede ser atemperada por la esperanza de que, aún Póstumos, quienes pretendan todavía permanecer dentro de la biosfera de los seres hablantes reclamen para sí una nueva háptica política que haga posible retomar el contacto.

Y si las pandemias que supuestamente lo impiden son la razón argumentada por los Amos del Mundo para instalar la sociedad desprovista de tacto, entonces, habrá que plantearse una vez más repensar, de cabo a rabo, las bases de los modos de producción que hicieron posible las pandemias contemporáneas. En pocas palabras, habrá que cuestionar la lógica del mundo de los Amos para arriesgar un ecosistema socio-económico completamente diverso al que propugnan los Póstumos en su afán de anihilar el contacto.

Referências

ALBERTH, John, *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*, New York, Bedford/ St. Martin's, 2005.

ARISTÓTELES. *De Anima*, edición de William David Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1956.

BOCCACCIO, Giovanni, *Decameron*, edición al cuidado de Vittore Branca, Torino, Utet, 1956.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, siglo XXI, 2002 (1976^a).

FRIEDMANN, Adolph Hermann, *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, München, C. H. Beck, 1930.

KIRCHNER, Johannes, *Inscriptiones Graecae – Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores [Editio altera]. vol II/III*. Berlin: Walter De Gruyter, 1977.

LUCRECIO, *De natura rerum*, edición de Eduard Valentí Fiol, Barcelona: Acantilado, 2012.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2020.

MARX, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*. in: *Id. Werke*. Band 4. Berlin: Dietz-Verlag, 1959, pp. 462-474.

TAUBES, Jacob, *Escatología occidental*, traducción de Carola Pivetta, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, edición de Francisco Romero Curz, Madrid: Cátedra, 2005.