



Fragmentos de cuarentena

Por Mariana Gainza
y Ezequiel Ipar

Lo inaudito, aquello de lo que no somos capaces de dar cuenta, pone a la filosofía frente a un dilema: o arriesga su escritura en caliente, aun cuando trate de determinar la novedad inscribiéndola en el aparato conceptual disponible, o guarda un prudente silencio a la espera de que la claridad gane el campo de la inteligencia. Los primeros suelen tener el error como la recurrente consecuencia del riesgo, mientras los prudentes, que luego de ocurridas las cosas podrán explicarlas, rara vez puedan incidir en el decurso de las mismas. Quizá —como alguien sugirió— debamos optar entre seguir el instinto y equivocarnos con los aventureros antes que acertar con la razón y sus instrumentos de obediencia.

I. El mito y el grito

Una forma de lidiar con la novedad de la pandemia, entre las tantas que leímos en los textos que circularon en estos días, consiste en eludir el tratamiento directo de lo inédito de esta actualidad. Se la puede mirar como de reojo, con una mirada oblicua que pone el foco en otras palabras, pertenecientes a pasados más o menos vigentes o perdidos. En algunos casos, el abordaje indirecto puede ser capaz de contornear una realidad esquiva a nuestras actuales capacidades de entenderla, enlazándola con textos viejos que, no obstante, resuenan de un modo especial o parecen dotados de una fuerza de anticipación.

Horacio González escribió sobre Antígona.¹ Y lo hizo, a la vez, llamando la atención sobre un equívoco, haciendo justicia a una biografía intelectual, poniendo en juego un tema persistente de sus reflexiones y enfrentando uno de los lados más sensibles de la “cosa” que hoy nos ocupa. Así procede habitualmente el estilo indirecto de González. En este caso, el equívoco remite a la intervención del filósofo italiano Giorgio Agamben sobre la situación creada por el combate al nuevo coronavirus. Una intervención que constituyó el grado cero de la escritura filosófica sobre la crisis pandémica, con la inevitable carga de equivocación que una escritura de esa índole puede presentar. No solo porque se trata de impresiones inmediatamente publicadas, que responden al impacto de eventos y medidas que nadie esperaba. También porque son palabras que se pronuncian desde una disposición, la filosófica, cuyos límites la crítica moderna señaló más de una vez, con argumentos ya canónicos: cautiva de la constatación *pienso, luego existo*, no siempre logra salir de esa cárcel interior; orientada a la generalización y a la universalización, suele no dar cuenta de las condiciones determinadas de su enunciación; proclive al juicio apresurado, le cuesta esperar que los hechos novedosos desplieguen su curso. Y como hoy estamos, de hecho, inmersos en una crisis inaudita, de escala global, que nos coloca ante la rara situación de estar viviendo en

1. <http://www.pagina12.com.ar/261547-antigona>.

simultáneo, en todos los lugares del mundo, un mismo drama —revelador de la precariedad tanto de economías, infraestructuras e instituciones, como de conocimientos, ideas y saberes—, ciertos discursos proferidos desde una excesiva apariencia de certidumbre suscitaron, una vez más, la crítica o la sorna frente al “modelo filosófico” de comentario sobre la actualidad.



Giorgio Agamben

Sin embargo, frente a los indiscutibles errores de apreciación de Agamben (que no vamos a repetir aquí, porque ya fueron demasiado comentados), González dice que “escribió las páginas más equivocadas, pero también las más interesantes sobre la situación que atravesamos”. Más allá de la posible actualización de una serie de problematizaciones sobre el estado de excepción y la biopolítica soberana, González retoma

la apelación a Antígona que hace Agamben, cuando se pregunta por la dimensión ética que involucra la cancelación de los rituales de despedida de los muertos: “¿Cómo podíamos aceptar, solo en nombre de un riesgo que no se podía especificar, que nuestros seres queridos y los seres humanos en general no solo murieran solos, sino —algo que nunca había sucedido antes en la historia, desde Antígona hasta hoy— que sus cuerpos fueran quemados sin un funeral?”. En el grito de Agamben, se da esa curiosa superposición entre mito e historia, que lo hace sonar “como el tañido de un anciano radicalizado”, pues no solo profiere sentencias falsas (¿nunca en la historia se han privado de funerales a los muertos?), sino que, además, trastabilla al generar esa confusión de registros que trata al mito relatado por Sófocles como algo históricamente sucedido. Sin embargo, en vez de indignarse con el filósofo que pierde su tino ante la actual tragedia, González registra que hay algo ahí para pensar, porque hay tanta elocuencia en esa inadecuación entre lo que sucede y la angustia convertida en palabra filosófica, como en los comunicados médicos que cotidianamente nos informan sobre la evolución de la situación. “Un dolor hecho cosa”, decía Sartre para desautorizar a la poesía, que él creía incapaz de hablar de las cosas reales, ubicadas más allá de los juegos especulares de la autorreferencialidad poética. Tan errado estaba Sartre —al no percibir que su propia elocuencia

provenía de la fuerza poética de su prosa— como quienes vuelven a enfrentar a la ciencia y a la filosofía, suponiendo que es la primera la única que nos orienta por los paisajes enrarecidos del mundo pandemizado, mientras que la segunda está condenada a la repetición narcisista de sus presupuestos, que se preservan inmunes a las dramáticas transformaciones en curso.

.. hay tanta elocuencia en esa inadecuación entre lo que sucede y la angustia convertida en palabra filosófica, como en los comunicados médicos que cotidianamente nos informan sobre la evolución de la situación. “Un dolor hecho cosa”, decía Sartre para desautorizar a la poesía, que él creía incapaz de hablar de las cosas reales, ubicadas más allá de los juegos especulares de la autorreferencialidad poética.

La escucha flotante de los ensayos y errores de la filosofía, entonces, no es tan diferente del tipo de atención que le brindamos a la palabra poética y a los mitos. “Como en las crisis cíclicas del capitalismo —dice González—, un mito reaparece de tanto en tanto, como un sentencioso asteroide que señala las fallas de los ámbitos culturales en los que vivimos” (la NASA anuncia por estos días, justamente, el acercamiento a la

tierra —donde resurgen fervorosas militancias terraplanistas— de un asteroide llamado “el dios del caos”). Antígona en tiempos de pandemia, más que la defensora de los derechos de sangre contra la fría ley estatal, sería la defensora de la vida, contra todos aquellos que se identifican con el puro mecanismo de la ley del intercambio y la producción abstracta que lanza el imperativo de no parar —porque todos los que viven algún día morirán, y si tiene que ser hoy, pues que sea—. El gesto de Agamben, entonces, no es bien retratado por la fotografía que pretende congelarlo junto con los capitanes de la industria y de las finanzas globales, en una protesta (tan ruidosa como las de las cacerolas argentinas) contra los gobiernos sensatos que, aliados a los médicos y trabajadores de la salud, cuidan la vida. Más bien, del lado de las deidades femeninas invocadas por Antígona, debe leérselo como grito que alerta contra las rigideces y violencias que no deben mellar el llamado de la comunidad ética que se compromete con una concepción del cuidado ampliado.

2. La salud y la salvación

Consideremos ahora un artículo escrito hace algo más de dos décadas por Ivan Illich, filósofo y teólogo austriaco, que por algún tiempo vivió en México y ejerció una crítica humanista de las instituciones occidentales,

sobre todo las escolares y las sanitarias. Equivocado de manera diferente a la de Agamben (quien lo reivindica como un pensador cuya legibilidad recién acaece en el siglo XXI), Illich desarrolla sobre todo una crítica de la ciencia médica, por su connivencia con el culto a la juventud eterna de la sociedad de consumo y la correlativa patologización de la vejez. La ciencia que trataba con el dolor, la angustia y la muerte, tras siglos de progresos técnicos y habiendo cortado definitivamente sus lazos con la filosofía, la teología y el derecho, hace que los nichos más prósperos de las sociedades contemporáneas alimenten el mito de la salud perfecta. Esa ilusión es secretada por el funcionamiento de las grandes corporaciones del sistema médico. El cuerpo que recibe los cuidados es tratado como un subsistema inmunológico, que requiere de regulaciones y controles para optimizar su inscripción equilibrada en la biosfera. Ese subsistema es abordado como “una vida”, haciendo abstracción de las experiencias que la singularizan. De modo que “al quedar reducido a una vida, el sujeto cae en un vacío que lo ahoga. Para hablar de salud en el año 1999, hay que entender a la investigación en salud (*santé*) como lo inverso de la salud (*salut*): una liturgia social al servicio de un ídolo que apaga al sujeto”.² Concentrándose en los efectos contraproducidos de algunas de las instituciones fundamentales de la modernidad (la escuela,

2. <https://www.monde-diplomatique.fr/1999/03/ILLICH/2855>.

el sistema sanitario, el transporte, la vivienda urbana), Illich participa del espíritu de la crítica de los años sesenta, en cuanto trata de revelar los vasallajes producidos por una ritualística cotidiana con su soporte material, que genera mitos y certezas que ocupan el lugar del cual se desaloja la experiencia subjetiva. En el plano sanitario, el pretendido equilibrio entre el macrosistema socioecológico y los subsistemas humanos hace de la salud un *optimum cibernético*, en cuanto la relación

Ivan Illich



médica, que se fundaba en la escucha del malestar del paciente, es suprimida. A través de esa supresión —dice Illich—, los médicos pierden el gobierno de la condición biológica y pasan a ser una pieza más en el funcionamiento de la biocracia.

Este tipo de críticas al mundo contemporáneo, que se realizan desde un humanismo antiprogresista en

diálogo con perspectivas ecologistas y favorables a la exploración de la hipótesis del decrecimiento, produce extrañas resonancias a la luz de lo que hoy vivimos. “En vistas de la acumulación de los no-muertos merced a los cuidados que reciben” —sostiene aquel artículo de 1999— y “frente a la angustia modernizada”, es el momento de “renunciar a la curación de la vejez. Podríamos preparar el regreso de la medicina al realismo que subordina la técnica al arte de lidiar con el sufrimiento y con la muerte”. Sin embargo, hoy comprobamos que el realismo capitalista ha dado pasos tan acelerados, que quedaron rezagadas las inquietudes por la deshumanización resultante del funcionamiento óptimo o subóptimo de las arquitecturas institucionales heredadas de la posguerra. La crisis del Covid-19 revela que la fuerza contrahumanitaria generalizada del capitalismo neoliberal no respeta ninguna esfera autónoma de la vida social. El riesgo del colapso de los sistemas de salud es el síntoma elocuente que denuncia que la globalización ha producido un tipo de amenaza de muerte, que desacomoda las relaciones entre macrosistema y subsistema humano. Donde la salud está, efectivamente, en el centro de la escena, pero ya no como “*optimum* cibernético” que conectaría unos progresos técnicos, unos ritmos productivos constantes y una expectativa de vida en aumento (mientras nos desconecta de ciertas sabidurías ancestrales que enseñaban a lidiar con el

sufrimiento y la insuprimible finitud humana). La crisis de los sistemas de salud es hoy el síntoma máximo de la destrucción neoliberal de las instituciones del Estado de bienestar. Y la necesidad de preservar la vida hace que se produzca un real decrecimiento, que no es generado a partir de una planificación consciente orientada a asegurar la distribución justa de unas riquezas abundantes y suficientes para garantizar la autosubsistencia a nivel planetario: por el contrario, es el efecto de la incapacidad demostrada de anticipar y controlar los daños producidos por la interdependencia global bajo la égida de las finanzas. La expectativa de vida, finalmente, entra en un diálogo forzado con la edad que delimita a la población de riesgo, mientras que los médicos, tan víctimas potenciales del Covid como sus pacientes, pasan a requerir de esos cuidados y solidaridades ampliadas, como parte fundamental de un mundo que se sensibiliza y se rebela contra la naturalización de acumulación de muertes producidas por el virus.

3. Lo extraordinario y el sueño

Lo que fue afectado por la pandemia parece no tener límites: estamos sin dudas frente a un acontecimiento universal. Repetimos en distintas lenguas, en simultáneo, el lamento por una cantidad de actividades que han cesado, por modos de la vida que cambiaron hasta

volverse irreconocibles, por situaciones de encuentro interrumpidas; nuestra vida social ha sido reducida a su mínima expresión. Todo cambió y, sin embargo, no pasa nada. No era esto lo que esperábamos de la suspensión del tiempo homogéneo y vacío del ultracapitalismo.

Repetimos en distintas lenguas, en simultáneo, el lamento por una cantidad de actividades que han cesado, por modos de la vida que cambiaron hasta volverse irreconocibles, por situaciones de encuentro interrumpidas; nuestra vida social ha sido reducida a su mínima expresión. Todo cambió y, sin embargo, no pasa nada. No era esto lo que esperábamos de la suspensión del tiempo homogéneo y vacío del ultracapitalismo.

Los sistemas sociales se ralentizaron, pero no es fácil pensar una modificación de su orientación. Y eso es lo que a su manera también expresa el pensamiento filosófico contemporáneo, al que le cuesta tanto la palabra precisa como el silencio frente a lo que nos sorprende. Un clima de exaltación de la impotencia se expandió casi tan rápido como las primeras noticias sobre la difusión del virus, mientras que diversas tentativas de dar cuenta de lo extraordinario volvían sobre sus conceptos

ordinarios, poniendo de manifiesto esa dificultad objetiva, que tal vez sea lo que vale la pena recuperar de los esfuerzos de pensar sobre el abismo.

En una especie de movimiento autoirónico, Žižek lanzó un libro-meme, que combina la idea de una novedad absoluta que resplandece como una oportunidad en medio de la tragedia, con los conceptos y el estilo persistente y reconocible de su filosofía. En esta repetición, se manifiesta la situación de todo pensamiento, que tiene que recurrir a lo ya pensado para dar cuenta de algo para lo cual aún no existen conceptos adecuados. Žižek se queda con el esquematismo trascendental de la dialéctica hegeliana, que afirma que concebir la tragedia es ya, en acto, la delimitación de una salida, un abrir la puerta para un aprendizaje que posibilita un salto hacia adelante. En un sentido opuesto, pero con una actitud similar, varios autores han renovado el género del decadentismo filosófico. Franco Berardi, por ejemplo, escribió una serie de textos que constituyen a la vez un tratado sobre las tecnologías y una crónica sobre la experiencia personal del peligro, el temor y el desconcierto. Lo característico de esta estilística es la forma en que combina instancias cuya fusión está condenada a priori al fracaso: la autobiografía intelectual y el discurso sobre la historia universal. Tal vez, lo inconmensurable que surge por ese fracaso es el valor filosófico de estos textos, que hablan desde y sobre la experiencia de la

impotencia del sujeto. En ese mismo espacio de dificultad, Habermas no ha evitado tampoco el traspie. Como un sabio al que el tiempo le juega una mala pasada, a los 90 años acaba de publicar una obra monumental, *Otra historia de la filosofía*, que busca reconstruir la relación entre fe y saber en el pensamiento occidental, desde sus orígenes, hasta llegar a nosotros. Pero, precisamente, lo que trastabilla en la actualidad es ese destinatario que la lectura reconstructiva asume, el *nosotros* de la perspectiva histórica. Es claro que un libro como este, pensado hace muchos años y que por mucho tiempo seguiremos leyendo, no tiene por qué vibrar al ritmo del tiempo histórico. Pero el problema está en el contenido: la orientación de la relación entre fe y saber que allí se plantea parece ir a contramano de una serie de fenómenos que se dan en el mundo en el que surge la pandemia del Covid-19. Lejos de la evanescente persistencia pos-metafísica de las fuentes religiosas de la racionalidad discursiva, en la coyuntura del virus irrumpen creencias y actitudes que guardan parecidos de familia con los discursos piadosos de Torquemada o Savonarola. En la “democracia más antigua del mundo”, donde tanto se valora la libertad de la palabra y la apertura frente a los dogmatismos que la racionalidad discursiva habilitaría, miles de creyentes entraron armados a los parlamentos regionales, para manifestarse contra las herejías de la salud pública. Por su parte, el jefe de Estado —que

cuando habla repite la muletilla *believe me*— recomendó explorar el uso de desinfectantes domésticos para combatir, en el cuerpo propio de los sujetos atemorizados, lo que esas sustancias combaten en los cuerpos externos. De hecho, es precisamente esa confusión en la imagen del mundo entre la existencia de las cosas externas, la intersubjetividad de los signos lingüísticos y la vida interior de los sujetos, la que Habermas cree confinada

... el lado más cruel de las estructuras de la fe del pasado retumban hoy sobre las cabezas de los vivos de un modo para el que no tenemos una historia de la filosofía adecuada.

definitivamente en el pasado. Sin embargo, el lado más cruel de las estructuras de la fe del pasado retumban hoy sobre las cabezas de los vivos de un modo para el que no tenemos una historia de la filosofía adecuada.

Lo que muestran estos ejemplos no es, en ningún caso, una falta de fuerza o talento subjetivo de los que piensan el ahora, sino una dificultad objetiva para pensar filosóficamente el carácter extraordinario de lo que está sucediendo y, sobre todo, de lo que puede suceder. No podemos pensar esto que pasa sin caer en contradicciones o errores trascendentes. Y tampoco podemos permanecer en silencio, limitándonos a dar vueltas en torno de este vacío. El mundo se detuvo, estamos en las

vísperas de un gran conflicto internacional entre versiones autoritarias o muy autoritarias del ultracapitalismo, y a la filosofía le resulta prácticamente imposible pensar su momento.

Alguien podría sugerir que se trata de una pequeña venganza de Hegel, que había establecido una relación entre el tiempo y el concepto filosófico que nuestro presente mayormente despreció. Sin embargo, en una época anterior a la de Hegel, la filosofía respondió de una manera diferente a la situación creada por un hecho inusitado. El catastrófico terremoto de Lisboa en 1755 tuvo tal impacto sobre la filosofía del siglo XVIII que muchos han sugerido que ese acontecimiento extraordinario sacudió al pensamiento occidental, poniendo en crisis la imagen del mundo racionalista que defendían autores como Voltaire, Kant o Rousseau. Lo peculiar de aquel momento histórico fue que el pensamiento, literalmente, *se abrió* frente al acontecimiento: se desarmaron grandes edificios y se construyeron nuevos proyectos filosóficos. Para Voltaire, esto implicó el abandono de la teodicea racionalista, que justificaba los males particulares por la suma de los bienes que llegarían con la obra del todo, es decir, la afirmación que asegura —como el principio leibniziano— que “el Todo es siempre lo bueno”. Este grito de Voltaire tuvo una fuerza impresionante: “Filósofos engañados que dicen ‘Todo está bien’,

¡vengan y contemplen estas ruinas espantosas!”. Kant le dedicó al mismo acontecimiento tres ensayos que intentaban explicar las causas físicas del terremoto (a partir de una teoría equivocada, pero que inspiró a la geografía y la sismología modernas), procurando deshacer las especulaciones sobre la presencia de la ira de Dios en esa tragedia. No sería aventurado afirmar que una resonancia de los sucesos de Lisboa se encuentra en la génesis del programa de la *Crítica de la razón pura*. ¿Está vedado para nuestro tiempo volver filosóficamente productivo el desarreglo integral del mundo impuesto por esa cosa sin vida llamada Covid-19?

4. La razón pura

La prensa mundial se ha transformado en un collage de curvas, progresiones y modelos matemáticos, utilizados por epidemiólogos, infectólogos, biólogos y químicos para explicar de qué manera avanza sobre cada persona un peligro invisible, del cual puede ser no solo víctima, sino también cómplice inconsciente. Para apelar a la responsabilidad o a la obediencia, se ha conformado una extensa red de conocimientos científicos que deben servir para cuidar y preservar la vida. En muchos países, el tejido de esta red es poco respetuoso con la idea de la dignidad humana y omite la justificación adecuada de los controles que

se imponen a los individuos. La razón de esa ausencia de justificación radicaría en la envergadura del peligro, que parece habilitar un momento de soberanía exclusiva de los expertos y los iniciados en las técnicas de la pura preservación de la vida. Junto con esta

Para apelar a la responsabilidad o a la obediencia, se ha conformado una extensa red de conocimientos científicos que deben servir para cuidar y preservar la vida. En muchos países, el tejido de esta red es poco respetuoso con la idea de la dignidad humana y omite la justificación adecuada de los controles que se imponen a los individuos. La razón de esa ausencia de justificación radicaría en la envergadura del peligro, que parece habilitar un momento de soberanía exclusiva de los expertos y los iniciados en las técnicas de la pura preservación de la vida.

red de conocimientos, aparece el escudo prometeico, la promesa de una vacuna o de un tratamiento eficaz que nos libraré del mal. El escudo es a la vez defensa y ataque. Y en el contexto de la guerra comercial entre Estados Unidos y China, la fusión de la racionalidad médica con la racionalidad militar se plantea sin

dobleces o apelaciones metafóricas. La carrera por la vacuna parece repetir las escenas en las que rusos y norteamericanos alardeaban de sus respectivas fuerzas misilísticas. Chen Wei, la investigadora y comandante general del Ejército Popular chino que dirige los trabajos de búsqueda de la cura afirma que “el virus es despiadado: la epidemia es una situación militar, y el epicentro es el campo de batalla”. La retórica bélica de sus declaraciones no es distinta a la de Macron, ni a la que se extendió por todo el mundo al mismo ritmo que el virus. Y, sin embargo, en cuanto esos discursos sostienen la necesidad de defender la vida contra la letalidad del virus, persiste una diferencia frente al belicismo desnudo de Trump o Bolsonaro, que optan por sacrificar la vida al dios del dinero.

La imagen que el combate contra el virus proyecta sobre el planeta es la de una modernidad sin pliegues ni bifurcaciones, donde la razón instrumental, al mando de las armas y las vacunas, promete instaurar una nueva soberanía universal del cuidado. Probablemente, algo de lo que esa fusión entre la lógica militar y las tecnologías sanitarias termina por mostrar es aquello que los críticos del principio de autoconservación querían advertir: el lado rígido y deshumanizador de la racionalidad moderna, cuando transita por alguno de los carriles que la conducen a su paroxismo.

5. El tiempo perdido

Proust y Marx imaginaron, cada uno a su manera, una redención para esa infinita acumulación de momentos y encuentros anulados o postergados, de posibilidades vitales desperdiciadas, que todos cargan sobre sus espaldas. Algo así como un tiempo de revancha, un nuevo lanzamiento de dados para lo que aparece petrificado o

Proust y Marx imaginaron, cada uno a su manera, una redención para esa infinita acumulación de momentos y encuentros anulados o postergados, de posibilidades vitales desperdiciadas, que todos cargan sobre sus espaldas. [...] ¿Podremos usar a nuestro favor algo de lo que escribieron sobre el tiempo Marx y Proust? ¿O nos habremos vuelto una comunidad de topos melancólicos?

malogrado. A través del arte y la política, esos momentos vacíos, esos encuentros no sucedidos y esas posibilidades no realizadas tenían una segunda oportunidad. ¿Podremos usar a nuestro favor algo de lo que escribieron sobre el tiempo Marx y Proust? ¿O nos habremos vuelto una comunidad de topos melancólicos? Encerrados, a varios metros de profundidad de la superficie de la vida

activa, temerosos de nuestros vínculos con los otros, cegados por una rutina estrecha, corriendo atrás del destino en busca de una salida que no aparece. Pero el hecho es que ningún tiempo estuvo exento de tragedia. El topo zapador marxiano socavaba el dominio del trono y del altar, juntando silenciosamente las fuerzas emancipadoras que se habían dispersado luego de los fracasos de los movimientos revolucionarios de su época. Lejos de la superficie, redimía el tiempo con nuevas ideas políticas. El topo escritor proustiano transformó radicalmente la posición del sujeto en la literatura, en uno de los momentos de mayor oscuridad de la vida social europea. ¿Podremos redimir nosotros este tiempo perdido? ¿Hay un arte y una política a ser reinventadas en los tiempos del coronavirus? ◉