

LA PANDEMIA DEL COVID-19. ¿ES UN ACONTECIMIENTO?

The COVID-19 Pandemic. Is it an event?

Dr. Juan Pablo Esperón¹ (CONICET, CEF/ANCBA, USAL UNLaM).

Dr. Ricardo Etchegaray² (USAL, UNLaM).

Artículo Recibido: abril de 2022

Artículo Aprobado: junio de 2022

Resumen

Utilizando términos distintos, pero apuntando un problema semejante, diversos autores desde Hegel en adelante, han tratado de comprender el acontecimiento. Se trata de pensar lo que por definición escapa a cualquier conceptualización. Tal vez, por esta razón, Heidegger, Deleuze, Žižek, entre tantos otros pensadores hayan buscado delimitar un régimen de verdad no científico para pensar el acontecimiento. Ahora bien, desde la coyuntura de pandemia actual, se nos impone reflexionar desde el campo filosófico, si la pandemia del COVID-19 puede ser pensada en relación al acontecimiento, y de este modo poder comprender sus implicancias. El presente artículo tiene por objetivo brindar elementos para poder avanzar en esta dirección.

Palabras clave: acontecimiento, COVID-19, filosofía.

¹ JUAN PABLO E. ESPERÓN es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de la materia Filosofía e Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze. E-mail: juanpabloesperon@gamil.com

² RICARDO ETCHEGARAY es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Últimos libros publicados: *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018. E-mail: ricardoetchegaray@gamil.com

Summary

Using different terms, but pointing to a similar problem, various authors from Hegel onwards have tried to understand the event. It is about thinking what by definition escapes any conceptualization. Perhaps, for this reason, Kierkegaard, Heidegger, Deleuze, Žižek, among many other thinkers, have sought to delimit a non-scientific truth regime to think about the event. Now, from the current pandemic situation, we are forced to reflect from the philosophical field, if the COVID-19 pandemic can be thought of in relation to the event, and thus be able to understand its implications. The objective of this article is to provide elements to be able to advance in this direction.

Keywords: event, COVID-19, philosophy.

“En el momento presente todavía no se puede exponer al hombre, sino que se trata más bien de arrancarlo del lodazal en que está sumergido” (Feuerbach, 1976).

“...pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.” (Hegel, 2005).

Introducción

Este artículo es una contribución al pensamiento del acontecimiento, en sentido filosófico y, al mismo tiempo, un intento de comprender la pandemia de COVID-19 como un ejemplo concreto de aquello a lo que se refiere el concepto. Con ese fin se plantea, en primer lugar, qué significa ‘acontecimiento’, cuáles son sus rasgos constitutivos como concepto filosófico y cuáles son los caracteres que le asignan el lenguaje cotidiano y el sentido común. Para ello se considerarán principalmente los aportes de los dos pensadores contemporáneos que mejor han desarrollado este concepto a partir de su fuente común en Heidegger, como son Slavoj Žižek y Gilles Deleuze. Ello nos permitirá una primera

delimitación del significado para, en segundo lugar, mediante una rápida reseña de la producción filosófica alrededor de la irrupción de la pandemia de COVID-19, evaluar en qué medida se ha hecho una conceptualización adecuada de los hechos, si se trata o no de un acontecimiento y, si lo es, cuáles son sus implicaciones. En tercer lugar, se mostrará que la mayoría de la bibliografía filosófica sobre la pandemia no se vale de una conceptualización adecuada y, consecuentemente, no extrae las implicaciones pertinentes. Por nuestra parte, intentamos mostrar que los rasgos conceptuales del acontecimiento se expresan en la pandemia y con ello se nos reclama un nuevo modo de sentir, pensar y actuar para afrontar su novedad, para lo cual se rescatarán algunas sugerencias hechas por Hegel y Marx para poder afrontar la novedad (como ‘modernidad’ en Hegel o como ‘revolución’ en Marx). Finalmente, agregaremos unas reflexiones finales a modo de conclusión.

1. ¿Qué es un acontecimiento?

Desde su surgimiento, con la finalidad de evitar el equívoco y la confusión, la filosofía y la ciencia han recurrido a la definición para determinar los significados de los términos, dándoles un uso riguroso. Para hacerlo se parte del significado corriente del término y separan los rasgos esenciales de aquellos que son meramente accidentales. Esto es lo que hace S. Žižek en su libro sobre este tema:

‘¡Un tsunami ha matado a más de 200.000 personas en Indonesia!’. ‘¡Un paparazzi ha sacado una foto de la vagina de Britney Spears!’. ‘¡Por fin me he dado cuenta de que tengo que abandonar todo lo demás y ayudarlo!’. ‘La salvaje toma del poder por parte de los militares ha hecho añicos el país entero!’ ‘¡El pueblo ha ganado! ¡El dictador ha huido!’ ‘¿Cómo es posible que exista algo tan bello como la última sonata para piano de Beethoven?’. [...] Un ‘acontecimiento’ puede hacer referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima. Teniendo en cuenta todas estas variaciones, no hay otro modo de introducir orden en el enigma de la

definición que corriendo un riesgo, subiéndonos a un tren y empezando nuestro viaje con una definición aproximada de acontecimiento (Žižek, 2014, p.15).

En todo acontecimiento hay, según esta aproximación, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, 2014, p.17). Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable” (Žižek, 2014, p.18) es la característica fundamental de un acontecimiento. Si el acontecimiento pudiera definirse a partir de las características anteriores, ¿podría ser conocido o comprendido? La novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprensión y comprensión, ya sea por las ciencias o por las filosofías?

El acontecimiento nombra la escisión ontológica, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y el aparecer de lo ente. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la *novedad*, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irreplicable, de la aparición de la novedad. En este sentido, el

acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún, del estallido de la diferencia. Por ello Žižek define al acontecimiento como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido” (Žižek, 2014, p.16).

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas³. Es una *singularidad*, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir, a partir de ella, tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzianos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas” (Deleuze, 1989, p. 34). Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación. Esa síntesis diferencial es la que produce el sentido. Por ello Deleuze puede sostener que el acontecimiento es el sentido, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero hay que aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido. Se está aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque este se presenta tanto del lado óntico de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a la realidad como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico)⁴. En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas,

³ “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él” (Žižek, 2014, pp. 23-24).

⁴ “Un acontecimiento es por consiguiente el efecto que parece exceder sus causas –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas-. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, 2014, p.17)

a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a este. Más aún, el acontecimiento habita en el medio de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos. El acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano óntico que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.⁵ Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, como ya se dijo, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo⁶. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, el acontecimiento instaura una nueva temporalidad, pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe, se desquicia⁷. Se puede hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo⁸. Resulta claro, entonces, que la

⁵ Es "...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, yin y yang, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y el judío; o, quizá, la clase alta, la clase baja, más la plebe. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana" (Žižek, 2014, p.42-45)

⁶ "En el tiempo esquematizado no puede surgir nada realmente nuevo: todo está allí desde siempre, y se limita a desplegar su potencial intrínseco. Lo sublime, por el contrario, marca el momento en que algo emerge de la nada, algo nuevo de lo que no se puede dar razón refiriéndolo a la red preexistente de circunstancias. Estamos ante otra temporalidad, la temporalidad de la libertad, de una ruptura radical en la cadena de la causalidad (natural, social, o ambas). Por ejemplo, ¿cuándo se produce en política la experiencia de lo sublime? Se produce cuando, "contra su mejor juicio", la gente descarta el balance de ganancias y pérdidas, y "se arriesga a la libertad"; en ese momento se vuelve milagrosamente posible algo que, literalmente, es imposible "explicar" en función de las circunstancias... El sentimiento de lo sublime es suscitado por un acontecimiento que suspende momentáneamente la red de la causalidad simbólica" (Žižek, 2001, p. 54-55).

⁷ Cf. Sztajnszrajber, D. 2020.

⁸ "Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que

noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo o, dicho de otro modo, el instante: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como ‘eterno retorno’. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, dado que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y,...y,...y,...y,..., inscribiéndose siempre entre las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la mitad o por el medio.

Ahora bien, a nivel de la efectuación, el acontecimiento puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia; movimiento que siempre retorna como siendo diferente. Este plano posee dos caras: una, la de los acontecimientos, y la otra, la de los conceptos. Desde la cara del acontecimiento, hay que evitar confundir el acontecimiento con los hechos. Desde la cara de los conceptos hay que evitar confundir los conceptos, como creaciones propiamente filosóficas, tanto con los significados (en tanto elemento del signo lingüístico resultante de una definición) como con los llamados conceptos científicos (en tanto significados específicos definidos dentro del marco de una disciplina particular). En este sentido, los conceptos filosóficos no son meras definiciones, sino ellos mismos son acontecimientos y, por tanto, emergencia de lo nuevo. Lo que (con Deleuze y Guattari) llamamos conceptos son acontecimientos, pues en ellos realidad y pensamiento confluyen, se relacionan. De ello, tanto la génesis del mundo como la génesis del discurso filosófico (Cf. Deleuze, Guattari, 1993).

no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (Badiou, 2004, p. 49).

La caracterización hecha sobre el acontecimiento abre numerosos interrogantes respecto a la coyuntura actual, ¿podría considerarse la pandemia de coronavirus un acontecimiento? Si “un ‘acontecimiento’ puede hacer referencia a un desastre natural devastador”, como el tsunami, entonces ¿cómo no considerar también a la pandemia un acontecimiento? Entonces, cabe preguntarnos también, ¿los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal (entiéndase, relaciones destructoras o devastadoras)?

En los ejemplos que inicialmente toma Žižek para comenzar a caracterizar el acontecimiento se hace “referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima”. Sin embargo, una vez que se han definido los rasgos constitutivos del acontecimiento, algunos de los ejemplos iniciales dejan de ajustarse al concepto. Esto es usual en las ciencias y en las filosofías. Cuando se definen nuevos conceptos, ciertos hechos u objetos que antes recibían ese nombre ya no se consideran incluidos en la nueva definición, aunque se les siga dando el nombre que anteriormente tenían. Para seguir con los ejemplos dados por Žižek: el tsunami de Indonesia o la fotografía de la vagina de Britney Spears pueden seguir nombrándose como acontecimientos (un acontecimiento natural, un acontecimiento periodístico) pero, como decía Hegel, ya no se ajustan a su concepto. Ninguno de los dos hechos puede ser considerado como una irrupción del ser que hace aparecer una original e inesperada novedad, “que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro”, ni como “un cambio radical en el status quo del sentido”, ni “instaura una nueva temporalidad”. ¿Qué pasa con la pandemia *global*? ¿Se trata realmente de un acontecimiento? ¿Se ajustan los hechos a su concepto?

2. “What's up, Doc?” [“¿Qué hay de nuevo, viejo?”]

En la prolífica y ultrarrápida producción filosófica y ensayística, anterior incluso a la declaración formal de la pandemia por la Organización Mundial de la Salud, los filósofos y ensayistas no coinciden en sus evaluaciones. Sin embargo, la novedad, el cambio y la discontinuidad, la mutación o la revolución, las alternativas o la falta de ellas, la esperanza o el escepticismo que suscita, las respuestas o estrategias subjetivas que se ensayan ante su emergencia, son rasgos del concepto de acontecimiento que la bibliografía circulante no ha dejado de tematizar, como se verá a continuación.

Respecto al rasgo novedoso o no de la pandemia, algunos autores sostienen que no hay nada nuevo, que se trata de algo que tiene antecedentes en el pasado que se repiten en el presente y que esto no va a dar lugar a un cambio en la temporalidad, en el sentido o en la estructura del orden global. Agamben (2020), por ejemplo, afirma que la pandemia no es más que una excusa para *normalizar* el estado de excepción, tendiente a quitar libertades. Se crea de esta manera un círculo vicioso: el miedo demanda mayor represión, la cual, a su vez, genera más miedo. Algo similar argumenta López Petit (2020), adjudicando el miedo al capital, que reacciona imponiendo un estado de guerra, un estado de excepción normalizado. Es un argumento semejante al esgrimido por los marxistas ante el surgimiento del fascismo y el nazismo en la década de 1930: el fascismo no es algo nuevo sino la esencia oculta del capitalismo en el momento de su crisis mundial.

Badiou (2020) es más enfático todavía respecto a que el virus no es nuevo, pero se sorprende del pánico global que ha generado, el cual, como todo pánico, produce reacciones irracionales, que apelan al misticismo, a la fabulación, los rezos y a una infinidad de datos falsos. Por supuesto, la respuesta común de los gobiernos ha sido ‘declarar la guerra’ al virus y, como consecuencia, se han visto obligados a actuar autoritariamente poniendo límites incluso a la burguesía mercantilista, para evitar la catástrofe. Estas respuestas derivan de la naturaleza del Estado burgués que en la crisis debe hacer prevalecer los intereses más generales de la sociedad incluso contra los intereses de la clase dominante. A los que vaticinan un cambio revolucionario a partir de este ‘estado de guerra’ o de excepción, Badiou les recuerda que nunca la guerra provocó una revolución victoriosa en ninguna potencia occidental (las dos revoluciones producidas en tiempos de

guerra (Rusia durante la Primera Guerra Mundial y China durante la Segunda) no eran potencias ‘occidentales’.⁹

Byung-Chul Han (2020) sitúa su reflexión en un contexto diferente, pero acuerda en el tema de la falta de novedad. Si bien reside en Alemania, piensa desde Asia que marcharía firmemente hacia la hegemonía del capitalismo global sostenida ideológicamente en el budismo. Occidente está en crisis desde mucho antes de la pandemia y las respuestas que está ensayando (como el cierre de las fronteras) no sirven de nada, porque responden a una concepción del mundo anterior. Argumenta que la mentalidad autoritaria (más obedientes, mayor confianza en el Estado, menor rebelión frente al control y la vigilancia digital) arraigada en los países asiáticos es mucho más eficiente para controlar la epidemia como para mantener un crecimiento sostenido en lo económico. Después de la pandemia, “China exhibirá la superioridad de su sistema aún con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta. El virus no puede reemplazar a la razón” (p. 110). Ramonet (2020) advierte que ya hay suficientes señales del triunfo del ‘capitalismo digital’, aun cuando es innegable la crisis global y las serias dificultades para salir de ella. Dice:

Estas gigantescas plataformas tecnológicas [se refiere a Google, Netflix, Amazon o Facebook] son las triunfadoras absolutas, en términos económicos, de este momento trágico de la historia. Esto confirma que, en el capitalismo, después de la era del carbón y del acero, la del ferrocarril y la electricidad, y la del petróleo, llega la *hora de los datos*, la nueva materia prima dominante en la era pospandémica. Bienvenidos al capitalismo digital...” (p. 100).

Todos los autores mencionados acuerdan en negar a la pandemia ser algo radicalmente nuevo y, por lo tanto, niegan que se trate de un verdadero acontecimiento.

Los diversos autores divergen también sobre el tema del cambio o de la discontinuidad revolucionaria de la pandemia. Desde lugares muy distintos Byung-Chul Han y Badiou coinciden en que nada cambiará a partir del virus y en que la tarea de la razón es irremplazable para pensar el mundo. Una conmoción como la producida por el

⁹ No obstante, Badiou alienta a sus lectores a aprovechar el confinamiento obligatorio para trabajar en el progreso de lo que llama la tercera etapa del comunismo después de la primera de su ‘invención’ y la segunda de los experimentos estatales en Rusia y China.

virus puede ser propicia para un cambio de gobierno pero nunca puede generar una revolución. “Y un virus, por perturbador que sea, no sustituye a una revolución...” (Ramonet, I. 2020) Menos aún si se considera que las revoluciones requieren de un ‘sentimiento colectivo fuerte’ y que el aislamiento tiende, por el contrario, a individualizar y separar.

También Raúl Zibechi se suma a los anteriores destacando el mantenimiento de las tendencias globales actuales: traslado del liderazgo estadounidense a Asia, y a China en particular, triunfo del modelo del control social, vaciamiento de la democracia participativa. Señala además que las izquierdas en el gobierno han tenido dificultades para transformar las estructuras económicas y políticas. Ramonet agrega: “Por lo demás, el capitalismo va mal... Porque se cierne la perspectiva de un desastre económico sin parangón¹⁰. Nunca se había visto la economía de todo el planeta frenar en seco.” (Párrafo 101)

También David Harvey señala que el modelo de acumulación está en dificultades, incluso antes de la pandemia.¹¹ El virus tendrá un efecto recesivo que incrementará las dificultades previas, provocando un derrumbe del consumismo que es el motor de las economías capitalistas. Desde su punto de vista, lo único que podría salvar esta situación crítica sería un consumismo masivo financiado por los gobiernos, lo cual podría calificarse de ‘socialismo’. Por supuesto, esta posibilidad de salvar al sistema, transformándolo, se parece más a un New Deal y a una solución keynesiana que a una revolución social.¹²

En la primera parte de su artículo, Jorge Alemán recuerda que en su formulación clásica el marxismo esperaba que las contradicciones internas del sistema capitalista produjeran, junto con la praxis política proletaria, la revolución. “Más tarde se supo que los

¹⁰ *El País*, Madrid, 12 abril 2020 (Citado por Ramonet, I. 2020).

¹¹ “Aunque el origen de todo, como dice David Quammen, reside en los comportamientos ecodpredadores que nos condenan, si no lo impedimos, a la fatalidad del cambio climático. Lo que está realmente en causa es el modelo de producción que lleva decenios saqueando la naturaleza y modificando el clima” (Ramonet, I. 2020, p. 43).

¹² Sin ir tan lejos, Ramonet dice que “En todo caso la hiperglobalización neoliberal parece herida de gravedad y no es descabellado vaticinar su debilitamiento (Léase Marcelo Colussi, «Coronavirus, ¿fin de la globalización neoliberal?», *Rebelión*, Madrid, 8 febrero 2020; y John Gray, «Adiós globalización, empieza un mundo nuevo. O por qué esta crisis es un punto de inflexión en la historia», *El País*, Madrid, 12 abril 2020). Incluso se cuestiona la continuidad, bajo su forma ultraliberal, del propio capitalismo (Léase Slavoj Žižek, «El coronavirus es un golpe a lo Kill Bill al sistema capitalista», [esfera pública], 18 marzo 2020. <http://esferapublica.org/nfblog/slavoj-zizek-el-coronavirus-es-un-golpe-a-lo-kill-bill-al-sistema-capitalista/>)... También se evoca la necesidad de una suerte de colosal Plan Marshall mundial... En todo caso, esta tragedia de la COVID-19 empujará sin duda las naciones hacia un nuevo orden económico mundial.”

camino de la revolución reconducían trágicamente a un retorno del capitalismo en una nueva forma política” (p. 2). En esto su observación concuerda con los autores que se han mencionado, aunque después se esfuerza por señalar las novedades de la presente situación. En suma, los autores mencionados niegan que la pandemia pueda ser considerada un acontecimiento revolucionario, aunque acepten que es inevitable que se produzcan cambios en lo económico, en lo político o en lo social, que en su conjunto parecen conducir inexorablemente al desastre.

Tanto María Galindo (2020) como Patricia Manrique (2020) rechazan hacer un juicio sobre la condición conservadora o revolucionaria de la pandemia, porque sostienen que el cambio es producido por las respuestas que se den a la epidemia y no por la epidemia misma. Introducen así la temática de las estrategias y las respuestas que los diversos sujetos dan a la pandemia. Mientras Galindo insta a una desobediencia radical a los mandatos gubernamentales, Manrique llama a no apresurarse para darse el tiempo necesario que requiere acoger a la ‘otredad’, reconociendo la propia fragilidad y limitación. En sus posturas parece subyacer cierta confusión, diferente en cada una de ellas. Manrique confunde al virus como acontecimiento con ‘el otro’ o con la otredad del otro, pero el acontecimiento no es un sujeto (aunque puede incluir sujetos y subjetividades como elementos constitutivos). De allí que su propuesta de hospitalidad y acogida resulte inadecuada para comprender la situación de pandemia, porque no se acoge al acontecimiento sino a otro (sujeto) y se brinda hospitalidad a alguien (no a algo). Galindo, por su parte, parece confundir la situación particular de Bolivia como consecuencia del golpe de Estado con las respuestas que un gobierno debiera dar para enfrentar la pandemia. ¿Se trata de rebelarse y desobedecer a *todos* los gobiernos o solo a los ilegítimos o solo a los clasistas? ¿Hubiese tomado Evo Morales medidas muy distintas de las que toma el gobierno de facto? En este caso, ¿también habría llamado a la desobediencia? En resumen, estas autoras sostienen que la crisis podría dar lugar a respuestas revolucionarias y a la constitución de nuevos sujetos, lo que permitiría vislumbrar su condición de acontecimiento.

En relación con este rasgo de la discontinuidad y el cambio revolucionario, otros autores lo perciben como una consecuencia de la pandemia o como producto de la

aceleración de la crisis que resulta de la expansión del virus. Por ejemplo, Žižek (2020) sostiene que “la epidemia de coronavirus es [...] *una señal* de que no podemos seguir el camino [seguido] hasta ahora, que un cambio radical es necesario” (p. 23), que hay que pensar alternativas al capitalismo global y al estado-nación. Al capitalismo global contraponen la revolución global; a la amenaza global contraponen la solidaridad global; al control contraponen el autocontrol, la autodisciplina¹³. Sin embargo, Žižek *no cree* que la pandemia vaya a producir esa revolución global. El dominio ideológico está tan arraigado que ni siquiera podemos imaginar la posibilidad de otro sistema, tal como les ocurre a los individuos en su vida cotidiana. Cree que solo una catástrofe podría provocar que “podamos repensar las características básicas de la sociedad en la que nos encontramos” (p. 24). No obstante, llama la atención que este autor no haya recurrido al concepto lacaniano de lo Real¹⁴ para hacer referencia a esta situación traumática que demanda del acto a través del cual se constituye un nuevo sujeto.

Otro ejemplo es Franco Berardi, que coincide con Žižek en varios puntos. Sostiene que el capitalismo se fundamenta en una axiomática del crecimiento ilimitado que es inmune a la crítica, aun cuando la economía ha llegado a un agotamiento de la expansión y a un período de estancamiento y recesión.¹⁵ La epidemia es un factor extrasistémico que ha provocado un detenimiento de la hiperactividad y una caída de la tensión mental. A pesar de estas condiciones propicias para imaginar otras formas de vida, *no estamos preparados para pensar la frugalidad y el compartir* en reemplazo de la competencia y el consumo. Como Žižek percibe la situación de crisis ‘terminal’, pero como él no se entusiasma en proclamar la revolución inminente, sino que mantiene una postura cauta y hasta escéptica frente a la inercia sistémica. Estos autores no creen que el cambio revolucionario o sistémico sea una consecuencia necesaria de la crisis y coinciden con las autoras antes mencionadas en que aquel cambio depende de las acciones y de la constitución de nuevas subjetividades.

¹³ Coherentemente con sus posiciones anteriores y a diferencia de ciertos foucaultianos que solo perciben los aspectos negativos de las disciplinas y el biopoder, Žižek defiende la disciplina como una técnica que puede ponerse al servicio de la emancipación, como supieron hacer los griegos de la época clásica.

¹⁴ Lo mismo ocurre con el artículo de otro autor lacaniano como Jorge Alemán (2020).

¹⁵ “La economía mundial se encuentra paralizada por la primera cuarentena global de la historia” (Ramonet, I. 2020, p. 11).

Por su parte, Judith Butler (2020) señala un aspecto ‘esperanzador’ en la epidemia, en cuanto el virus no discrimina. Sin embargo, la respuesta de los gobiernos es discriminatoria y la desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine, pues los recursos para defenderse de la enfermedad están distribuidos desigualmente. Butler, como Žižek y Berardi, propone pensar una alternativa fuera de los términos impuestos por el capitalismo, lamentando que sus compatriotas no hayan sabido vislumbrar estas variables alternativas en las campañas para las elecciones primarias. La necesidad de pensar alternativas ante la crisis producida por la pandemia es un rasgo característico del acontecimiento, que no puede ser desligado de su carácter problemático.

En relación con las estrategias y las subjetividades que responden al acontecimiento los diversos autores también difieren. Como Byung-Chul Han, Preciado (2020) advierte que se han tomado dos estrategias diferentes que muestran dos tipos de tecnologías biopolíticas frente a la pandemia. La de los países europeos aplica medidas disciplinarias mientras que los países asiáticos utilizan técnicas farmacopornográficas de biovigilancia, convirtiendo a los teléfonos móviles, las tarjetas de crédito y las cámaras digitales en instrumentos de vigilancia de los movimientos en espacios abiertos. Esta última estrategia bosqueja los contornos de una nueva subjetividad mediante la administración de la vida y de la muerte, en la que “el espacio doméstico existe ahora como un punto en un espacio cibervigilado, un lugar identificable en un mapa google, una casilla reconocible por un dron”, que recuerda la imagen del film *Matrix* en la que los individuos humanos están atados a sus habitáculos por una especie de cordón umbilical que les extrae la energía vital. Así, Preciado trata de profundizar el marco foucaultiano y deleuziano¹⁶ para comprender hacia qué tipo de sociedad y de subjetividad estamos mutando. Más sorprendente aún es su propuesta ético-política que apela a la invención de “nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia y poner en marcha nuevos procesos antagonistas” (p. 184), e “inventar una nueva comunidad” (p. 184), mediante la apropiación crítica de de las técnicas biopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En ningún lugar dice cómo hacerlo

¹⁶ Preciado pareciera desconocer el trabajo de Deleuze en ‘Postscriptum sobre las sociedades de control’, en tanto sigue refiriéndose a los encierros como forma de control. Deleuze en cambio habla allí de las formas de control ultra rápido en espacios abiertos, adelantándose a muchas de las producciones surgidas a partir de las reflexiones sobre la pandemia.

aunque nos exhorta a utilizar “el tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta aquí” (p. 185).

Contra las intervenciones apresuradas y las corroboraciones de las categorías a priori, Luciana Cadahia y Germán Cano (2020) están “más interesados en pensar críticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y las transformaciones que los constreñimientos del poder” (p. 4), siguiendo cierto legado foucaultiano al que Preciado presta poco interés, el cual creen que permitiría ‘desentrañar una diferencia en el presente’ (p. 4)¹⁷. Los autores se resisten a las pretensiones de ‘cambios grandilocuentes’, para focalizar en las acciones posibles que produzcan cierta transformación. Los autores sostienen que hay que deshacerse de ciertas matrices críticas anacrónicas, como la teoría crítica marcuseana de la negación total, que reducen el presente a una repetición del pasado y que no establecen diferencias ni matices en las prácticas, porque son incapaces de comprender “la dimensión activa de la libertad”.

Si bien los autores tienen razón en criticar la abstracción que iguala y desecha las diferencias en las respuestas políticas a la situación global, es también abstracto apelar a la libertad de unos individuos que (si no se quiere utilizar el concepto de ideología) están constituidos por el consumismo neoliberal y sus técnicas de control. La propuesta de “construir desde el campo popular” (como la confianza foucaultiana en la conciencia política de la gente¹⁸) ¿no es tan abstracta como la de Preciado? ¿Hay una nueva construcción del campo popular en cuarentena? En la obediencia del encierro ¿quiénes están en condiciones de exigir al Estado? A esto hay que agregar, además, que los autores no hacen referencia a ninguna práctica concreta ni a ninguna tecnología reapropiada por los individuos que ejemplifique la alternativa de la que esperan la transformación. El artículo no muestra esa sensibilidad a “las articulaciones que están teniendo lugar en diferentes ámbitos del campo popular” que los autores reclaman, pues ni siquiera nombra una.

¹⁷ “...a través de Kant, Foucault nos convoca a una reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular” (p. 4).

¹⁸ Por otro lado, como observa Ramonet, “cada día de esta plaga, la gente se convence más que es el Estado, y no el mercado, el que salva” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

Jorge Alemán (2020), en un artículo bastante críptico, considera que con la pandemia el capitalismo enfrenta una cuestión nueva, pues ya no se trata de una crisis interna sino de “una catástrofe sanitaria mortal de escala global”.¹⁹ Dado que la causa de la crisis es ‘exterior’ al sistema pero lo ataca globalmente, “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cual será el modo de habitar el mundo que se viene” (p. 4).²⁰ Pero, además, Alemán se pregunta hasta dónde los seres humanos somos capaces de aprender algo de las situaciones traumáticas²¹ y (en caso de que lo fuéramos) si podríamos ‘transmitirlo’ colectivamente de modo que deje una huella permanente en la vida social. Finalmente, Alemán argumenta que no se podrá atravesar la ‘guerra’ contra el virus sin antagonismo, sin conflicto, sin política (en el sentido de Rancière) ya que no se ve ni remotamente “quiénes pagarán las consecuencias del desastre” (p. 6). Como Laclau, Alemán piensa que las contradicciones del sistema no se resuelven por su propia inercia sino por la acción política en la que se constituyen los sujetos antagónicos. En resumen, los últimos autores ven la pandemia como una oportunidad para detectar las nuevas subjetividades y estrategias que van surgiendo y para pensar las alternativas posibles a un sistema mundial en crisis.

Más allá de las posiciones encontradas o divergentes acerca de las características de la pandemia se propondrá, en el siguiente apartado, evaluar si es posible leer la constelación de hechos como acontecimiento.

¹⁹ Ramonet, por su parte, sostiene que “esta crisis económica, de alcance planetario, no tiene precedentes y superará en profundidad y duración a la de 1929” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

²⁰ Ya Marx había planteado este problema, advirtiendo que el capitalismo era un sistema planetario que no admitía sino respuestas universales y que no se podía siquiera imaginar las categorías y el modo en que se ordenaría una sociedad comunista que resultara de su transformación revolucionaria. Sin embargo, las categorías dialécticas desplegadas por Hegel hacían posible el desarrollo de una lógica de la e-volución y de la re-volución que, al menos, permitían pensar las transformaciones del sistema a partir de sus contradicciones internas, sin tener que limitarse a proyectar al futuro las categorías del presente.

²¹ ¡Extraña pregunta para un psicoanalista! Más aún cuando está dando por sentado que la respuesta es negativa o escéptica. Sin embargo, esta respuesta no es obvia ni una generalización empírica basada en casos negativos. Por el contrario, hay numerosos casos que prueban que los seres humanos han aprendido, tal vez no de los traumas, pero sí de las respuestas que han dado a ellos. Al respecto, Ramonet recuerda lo que decía Camus (1947): “*la peste nos enseña que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio*”.

3. La pandemia del COVID-19 como *acontecimiento*

Una revolución no vale tanto por su doctrina cuanto por las aberturas que ofrece a *lo posible* (Marechal, 1970, p. 42).

La mayoría de los autores considerados hasta acá no emplea el término ‘acontecimiento’ o ‘evento’, pero los pocos que lo utilizan, ¿lo hacen en su significado conceptual? Analicemos los casos singulares concretos.

Luciana Cadahia y Germán Cano hablan del ‘acontecimiento disruptor de la peste’ para referirse al tema foucaultiano del tránsito de la administración de la lepra a la de la peste. El término se utiliza aquí con el significado común de ‘hecho novedoso y terrible’, pero no en su acepción conceptual. Lo verdaderamente disruptor, el acontecimiento verdadero, para Foucault, no es la peste sino el nuevo dispositivo de poder disciplinario que se fue constituyendo al apropiarse de las técnicas de selección, fragmentación y separación, surgidas como respuesta a la peste y desviadas hacia el ámbito político y militar. Igualmente, cuando Yáñez González (2020) pregunta: “¿es posible hallar otro acontecimiento contemporáneo que sea comparable con la espectacularidad del COVID-19?” (p. 139), concluyendo “nada se le iguala”, está utilizando el término en su acepción común. Precisamente, lo que permite la comparación entre esos hechos es la espectacularidad. Por su parte, Žižek y Badiou, que han escrito libros enteros sobre el concepto de acontecimiento, tampoco utilizan el significado conceptual que ellos contribuyeron a definir.

Paul Preciado (2020) da un paso más al considerar que el acontecimiento nos interpela y nos ‘llama’ a una cierta fidelidad y a la transformación política:

El evento COVID-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política.

Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria (pp. 184-185).

Sin embargo, este autor no desarrolla el concepto más allá de esta referencia única y aislada, la que además, como señalan Luciana Cadahia y Germán Cano (2020), no se detiene en las nuevas condiciones de la libertad o las nuevas formas de resistencia.

Quien da mayor relevancia filosófica al concepto de acontecimiento, siguiendo a Levinas, es Patricia Manrique (20020), advirtiendo sobre la necesidad de dar tiempo y lugar al advenimiento del acontecimiento: “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo. Tiempo para dejar que la potencial novedad de lo que está sucediendo pueda hacerse hueco en nuestra mirada maleada, para darle la oportunidad de ser a la nueva coyuntura” (p. 145). El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados con verdaderos acontecimientos y a reducir la novedad que el acontecimiento trae a lo ya conocido y dominado. Dice:

...si corremos demasiado, podemos acabar dándole a todo lo que llega la fisonomía de lo anterior o podemos considerar acontecimiento, nacimiento de algo nuevo, a hechos sobredimensionados por diversas razones. Lo que se hace, con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad: confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido (p. 145).

Así también el preguntar no siempre es abrirse a lo nuevo y a lo desconocido. El apresuramiento plantea preguntas capciosas y retóricas que impiden escuchar la novedad del mundo que se abre (p. 147). Tal es precisamente el impulso provocado por el neoliberalismo imperante, ya que “pasados unos días, vamos viendo que la serpiente neoliberal no es nada, pero nada hospitalaria con el acontecimiento” (p. 150). La hospitalidad es esta apertura a lo nuevo del acontecimiento; es lo contrario del encierro protector de lo viejo. De allí que la autora haga un llamado a la hospitalidad respecto del acontecimiento: “Sigamos atentas, seamos hospitalarias con el acontecimiento, con la otredad, pero sobre todo con les otros. Que no nos coma la inmunidad. Y quién sabe si el

futuro nos depara algo nuevo, por venir, que no mero porvenir, mero tiempo posterior lleno de lo de siempre” (p. 160). Si bien esta autora, a diferencia de los demás, desarrolla un trabajo conceptual alrededor del acontecimiento, sus avances son todavía demasiado abstractos y no se abren a la novedad concreta de este acontecimiento singular del COVID-19. Hace un llamado general a la escucha y a la atención, pero no desarrolla su propia escucha en lo particular y concreto.

Yendo más allá de las referencias al término que realizaron los autores mencionados, ¿hay un acontecimiento COVID-19? Algunos rasgos del concepto parecen estar presentes en las reflexiones y en los ensayos. Por ejemplo, los autores considerados están de acuerdo en la novedad y la singularidad de la pandemia, al menos por su globalidad, aun cuando pongan en cuestión que de ella se derive necesariamente una transformación del sistema capitalista o en la forma de vida. Pero ¿por qué se ha establecido esta relación entre la pandemia y el capitalismo? Esta pregunta no se ha planteado suficientemente. Por supuesto, hay un rasgo común que los vincula: la globalización, el ser ambos planetarios. Más aún, este rasgo hace a la singularidad²² del COVID-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global” (p. 3) y en ello radica su novedad y su singularidad. Y si se sigue a Paul Preciado en la tesis de que “las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado” (p. 167),²³ habría que considerar que la pandemia es un producto o un efecto del capitalismo. De allí Preciado (2020) infiere que “lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus (Sars-2) es un nuevo modo de entender la soberanía” (p. 174) y la invención de un “nuevo sujeto prostético, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacopornográficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea”

²² “De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*” (Deleuze, 1995, p. 22 y 121).

²³ Concuerda en esto con los señalamientos de Deleuze respecto del Sida y las enfermedades contemporáneas: “Es notorio el hecho de que este nuevo tipo de enfermedad coincida con la política o la estrategia a nivel mundial” (Deleuze, 1995, p. 212).

(p. 183). O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el ‘Postscriptum a las sociedades de control’.²⁴

Estos rasgos (la novedad, la singularidad y la contingencia) de los acontecimientos hacen imposible su aprensión y comprensión cuando se pretende reducirlos al conocimiento previo disponible. Por eso Badiou no considera a la pandemia como un acontecimiento, negando su novedad y singularidad, y criticando a los que renuncian a la racionalidad que permite comprender la situación. Advierte que aunque en la ‘edad media’ se haya recurrido al misticismo, a las fabulaciones, a los rezos, a las profecías, a las maldiciones o a otras formas irracionales para afrontar las pestes, la modernidad²⁵ no puede regresar a aquellos modos de comprender y atacar el problema.²⁶ Sin embargo, contra Badiou hay que decir que la mayor parte de los autores se esfuerza por encontrar una explicación racional a los hechos sin regresar a las formas ‘premodernas’ pero se da cuenta que los acontecimientos exceden tales intentos.

Entonces, es necesario volver a preguntar: ¿En qué consiste la novedad? ¿Dónde se ha producido la ruptura o la disrupción? Cuando se habla de tendencias en el cambio, como por ejemplo las que conducen a un orden más autoritario, más controlado, con una disminución de las libertades, parece tratarse más bien de un retroceso, de una pérdida y no de una superación, ya que son cambios dentro del sistema capitalista con otras hegemonías u otras modalidades de Estado. Si no se trata simplemente de cambios internos en el sistema, habría que detectar y señalar aquello que excede al estado de cosas, aquello que no puede ser explicado por el saber previo. Alemán cree que esta novedad existe y por eso dice que “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cual será el modo de habitar el mundo que se viene” (p. 4). Esta excedencia que rompe el curso natural o normal de las cosas y que parece inexplicable desde el saber anterior es también una característica propia del acontecimiento, que irrumpe como algo ‘milagroso’ y misterioso,

²⁴ “...las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo” (Deleuze, 1995, p. 283-284).

²⁵ Es curioso que Badiou sostenga una perspectiva tan simplista, iluminista y maniquea respecto de las épocas históricas (medieval, moderna) identificando a una con lo irracional y a la otra con lo racional. Esas interpretaciones han sido criticadas y superadas hace ya largo tiempo. Cf. por ejemplo los estudios de A. Koyré sobre Galileo y la nueva ciencia moderna.

²⁶ “El virus no puede reemplazar a la razón”, exclama el coreano Byung-Chul Han.

que excede el estado de cosas; un “efecto que parece exceder sus causas” (Žižek, 2014, p.17). El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque “implica algo *excesivo* respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve” (Deleuze, 1989, p. 175). El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...²⁷

Para la mayoría de los autores considerados, es claro que se está instaurando un nuevo orden mundial, un nuevo ordenamiento del espacio-tiempo, pero muchos dudan de atribuirlo a la pandemia, ya que consideran que las causas son anteriores y exteriores a ella. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Sin embargo, las causas de la crisis de un estado de cosas no son necesariamente las causas del mundo nuevo que supera esa crisis. En este punto no hay que olvidar que, como advierte Žižek, en los acontecimientos no se trata de causas eficientes sino de causas que tienen que ser determinadas retroactivamente, a partir del mismo acontecimiento o de sus consecuencias ya que, como dice Deleuze, “el acontecimiento es el sentido mismo” (Deleuze, 1989, p. 44) . Cuando irrumpe la novedad del acontecimiento, ya nada es igual.

²⁷ “Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el *acontecimiento*, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. [...] Una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘*haecceidades*’. Se componen como arroyos, como ríos. (...) Félix [Guattari] y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo” (Deleuze, 1995, p. 22 y 121).

Para Deleuze el acontecimiento es siempre problemático y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y responder a ellos creando o inventando conceptos.²⁸ En cuanto a la pandemia de COVID-19, ¿cuál es el problema? ¿Para quién es problema? ¿es un problema sanitario o económico o político? ¿es un problema social? Algunos dicen que es un problema sanitario que consiste en que la enfermedad se extiende con un índice elevado de mortandad y no existen vacunas que puedan detenerla. Otros advierten que hay un problema de gobernabilidad pues las medidas de los Estados nacionales o de las asociaciones de Estados para contener la pandemia son las que han generado el verdadero problema que es la detención de la producción que va a producir más víctimas que el virus. Otros sostienen que el problema es social y tiene que ver con el rompimiento de los vínculos con los otros, alterando todas las relaciones sociales, incluso las familiares. Algunos advierten que el virus no es el verdadero problema; que si ‘estamos en guerra contra el virus’, esa guerra no les interesa. Como a Lenin en tiempos de la Primera Guerra Mundial, la guerra que les interesa es contra el capitalismo. El problema, desde este punto de vista, es el modo de vida en el capitalismo. Pero, ¿qué hay que entender por ‘problema’?

Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas (Cf. Colebrook, 2002, p. 34). El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino “al orden del acontecimiento” (Deleuze, 2002, p. 286)²⁹. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones” (Deleuze, 1989, p. 73). Deleuze sostiene que hay “un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones...” (Žižek, 2006, p. 74), o (podríamos decir con Heidegger) el exceso de lo ontológico sobre lo óntico. Esta diferencia entre los entes y el

²⁸ “Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)” (Pardo, 1996, p. 18).

²⁹ En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

Ser, entre lo óntico y lo ontológico es una escisión, que a su vez es relación. Kant llama ‘trascendental’ a eso que excede a lo óntico o fenoménico. Por eso dice Beistegui (2010): “La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos” (p. 6). El acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador.

Si bien se tiende a ligar el acontecimiento con una ruptura del sistema y a relacionar esa ruptura con ‘grandes acontecimientos’ como el ‘descubrimiento’ de América o la Revolución Francesa o la expansión del cristianismo, Deleuze advierte que en realidad los acontecimientos pueden ser muy modestos³⁰. Con ello apunta a cuestionar el concepto de revolución derivado del marxismo y entendido como una inversión del fundamento del sistema. Se inscribe de este modo en las filosofías postmodernas y postfundacionales, desde una perspectiva semejante a la de E. Laclau, quien advierte que como toda sociedad es una estructura fallada, de allí se sigue que la revolución, como cambio fundamental, es imposible porque la sociedad no tiene fundamento³¹. Žižek (2000) acuerda en ello, pero objeta que de ahí no se deriva que haya que renunciar al proyecto de una transformación social global del capitalismo (p. 109) y limitarse a los problemas parciales y locales. Laclau respondería que no se está renunciando a tal proyecto sino que se está negando que ello se derive necesariamente de las determinaciones estructurales del sistema social, para advertir que la transformación global, como cualquier otra transformación, será el resultado de luchas hegemónicas al interior de una estructura social fallada y los efectos de las luchas serán más o menos sistémicos, dependiendo de la capacidad de los actores para construir

³⁰ “...las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas” (Deleuze, 1995, p. 22 y 121).

³¹ Žižek, por su parte, le reprocha a Laclau el valerse de la deconstrucción y del postmodernismo para disolver, olvidar y reprimir la cuestión decisiva: la explotación capitalista de los trabajadores.

“un imaginario social más global” (Laclau, E. 2000, p. 199). Laclau advierte, además, que hay que tener cuidado al distinguir dos aspectos:

por un lado, el contenido ‘óntico’ de lo que está realmente solucionado, y, por el otro, la inversión ‘ontológica’ que se lleva a cabo al producir la solución. La naturaleza parcial de los problemas, en este sentido, no quiere decir tomarlos uno a uno para tratarlos de una manera administrativa, (...) sino que significa que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración a la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio” (p. 198).

Laclau no habla de revolución sino de dislocación y antagonismo para referirse a lo que Deleuze llama acontecimiento, problema y, también, líneas de fuga. Sostiene que todo sistema, toda estructura o dispositivo responde a un movimiento desestabilizador, desestructurante o caótico que son sus líneas de fuga.

“Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y efectuar nuevas conexiones. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho” (Deleuze, Guattari, 1994, p. 20). De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos puedan conducir. Construir esas líneas y seguirlas. Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo inesperado, no planificado, un acontecimiento. El acontecimiento es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. Los acontecimientos son siempre inesperados (Cf. Bryant, 1988).

El acontecimiento como problema remite al orden ontológico, pero este plano no es meramente teórico o especulativo sino práctico, ético y político. Cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre es necesario plantear el problema ético: “cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un nuevo colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: ‘dado este caso, ¿cómo

es nuestro colectivo a construir?” (Bryant, 1988, p. 29). La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (pregunta adecuada de una ética sin moral)” (Smith, 2008, p. 73)³². La pregunta es cómo ser dignos de lo que nos pasa (Cf. Deleuze, G. 1980). El único saber posible en este caso es el experimental, consistente en probar si una nueva conexión o agenciamiento nos conviene o no nos conviene, potencia nuestras fuerzas o las depotencia. Deleuze habla de un saber que construye mapas. “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones” (Deleuze, Guattari, 1994, p. 18).

Pensadores muy distintos como Deleuze, Heidegger, Rorty o Žižek sostienen que el acontecimiento es producido por el acto, por la creación (filosófica, artística, científica o política).

A partir de los desarrollos anteriores, es posible diferenciar al menos cuatro caracterizaciones de la novedad y requieren un discernimiento respecto del concepto de acontecimiento:

1) La novedad sería meramente destructiva: cancela, impide, estanca, deprime, reprime, limita. 2) La novedad sería otra mutación del capitalismo³³ como modo de dominación hegemónico: controla, encierra, fragmenta la sociedad, descompone las subjetividades. (Distopías, *Black mirror*, *Matrix*, las novelas de Dick o de Burroughs, ‘sociedades de control’). 3) La novedad sería creativa, pero no podemos ver ni comprender esas nuevas micro-realidades, precisamente porque son nuevas. 4) La novedad sería creativa pero podemos pensar lo nuevo del acontecimiento³⁴ [lo intempestivo (Nietzsche), su plano ontológico (Heidegger), sus problemas (Deleuze), la tercera etapa del comunismo (Badiou), las alternativas al capitalismo global y al estado-nación (Žižek), los procesos de

³² “El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?” (Deleuze, G. 2008, p. 73).

³³ Aquí está en juego la discusión acerca de la prioridad de lo cuantitativo o de lo cualitativo, la reforma o la revolución, el cambio parcial o global (y sus combinaciones).

³⁴ Para algunos la epidemia es una oportunidad para el pensamiento porque obliga a salir de la lógica perversa del consumo.

subjetivación política (Rancière), los nuevos antagonismos y la hegemonía (Laclau), los nuevos dispositivos y agenciamientos, composiciones de fuerzas, nuevas armas (Foucault, Deleuze).] Estas cuatro caracterizaciones de la novedad conducen a interpretaciones e investigaciones diversas, pero todas ellas aportan a la riqueza del acontecimiento. ¿Cómo afrontar la novedad radical del acontecimiento?

La pandemia de COVID-19 como acontecimiento implica la necesidad de crear nuevos modos de sentir, de pensar y de actuar capaces de afrontar la novedad radical de un tiempo nuevo, irreductible a las relaciones históricas pasadas y presentes incapaces para comprender la novedad radical. De ahí la importancia que adquiere en el tiempo presente la relectura de los autores que en el transcurso de la historia de la filosofía han intentado hacerlo, para profundizar sus logros y para enmendar o superar sus fracasos.

Si bien, como advertía Hegel, la filosofía “no hace profecías” (Cf. Hegel, 1980, p. 275) y “debe guardarse de pretender ser edificante” (Cf. Hegel, 1966, p. 11), es posible sin embargo aprender de algunos grandes maestros las maneras en que los signos del acontecimiento presente nos permiten vislumbrar los rasgos del futuro. Es necesario indagar a los que intentaron pensar la revolución como irrupción de lo nuevo (para citar solo algunos ejemplos destacables): los filósofos de la primera modernidad, los ilustrados del siglo XVIII, los marxistas y los escritores románticos del siglo XIX.

Marx, para mencionar alguno, se pregunta por la forma de vida que reemplazará a las relaciones de producción capitalistas. No es una pregunta filosófica ni científica. Es una pregunta política. Por eso Marx encara estas cuestiones en el Manifiesto del partido comunista, que no es un tratado científico ni un libro filosófico sino la publicidad de un ‘partido político’. Las relaciones de producción capitalistas han superado todas las formas de relación construidas en el pasado a lo largo de la historia humana, por lo que no se puede apelar a ningún sistema anterior. ¿Cómo caracterizar entonces a las relaciones sociales futuras? Aprendiendo de lo que se ha hecho antes en otros momentos de crisis y de revolución en la historia.³⁵ ¿Cuál es el rasgo común de todas ellas? Cada transformación en la historia se ha producido como una negación determinada de las relaciones históricas

³⁵ “Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo” (Marx, K.-Engels, F. 1985, p. 42).

inmediatamente anteriores en el tiempo³⁶. El rasgo que caracteriza a la sociedad capitalista y a toda la historia humana anterior³⁷ de la cual es el resultado, es la división social, la desigualdad, asegurada por las relaciones de propiedad vigentes,³⁸ es decir, todas las relaciones sociales están en función del incremento del capital.³⁹ De allí Marx infiere el sentido del orden futuro, que define todos los rasgos de las relaciones sociales⁴⁰ que se desarrollarán a continuación: la unión social, la igualdad. La división y la competencia son los motores de la sociedad capitalista y el capital es, a la vez, su condición y su producto. La unión y la solidaridad, como antítesis de la división y la competencia, serán los motores de la sociedad futura; el capital será solo un medio a fin de “ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores” (Marx, K.-Engels, F. 1985, p. 55). De esta manera es posible ‘anticipar’ los rasgos positivos de la sociedad posrevolucionaria.⁴¹

Hegel, por su parte, intenta comprender el surgimiento de la novedad en la historia y particularmente el papel de la filosofía en el descubrimiento de las nuevas verdades. Al estudiar la filosofía de Platón en sus Lecciones sobre historia de la filosofía, por ejemplo, señala que “el verdadero ideal no aspira a realizarse sino que es real” (Hegel, 1955, p.

³⁶ “Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal” (Marx, K.- Engels, F. 1985, p. 41).

³⁷ “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases” (Marx, K.- Engels, F. 1985, p. 34).

³⁸ “Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. [...] El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa (...) de la propiedad privada” (Marx, K.- Engels, F. 1985, 34 - 53).

³⁹ “En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado [capital]. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado [capital] no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores” (Marx, K.- Engels, F. 1985, p. 55).

⁴⁰ “La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos” (Marx, K. 1993, p. 148).

⁴¹ “El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (Marx, K. 1993, p. 147).

218). Así, la República de Platón no desarrolla los deseos y aspiraciones de su autor, sino la verdadera constitución que corresponde a la época posterior a las Guerras del Peloponeso y a la crisis y disolución de las polis griegas. A diferencia de Marx, Hegel pensaba que cada pueblo surge en la historia desarrollando un principio fundamental que está a la base de todas sus producciones. Lo nuevo surge en la historia cuando el principio que rige una época particular “se convierte en una esencia desgarrada y dividida” (Hegel, 1955, p. 220) porque, por un lado, expresa el orden vigente, lo dado hasta ese momento en la historia pero, por otro lado, manifiesta una nueva verdad, que ya no es compatible con el antiguo régimen. En esos momentos críticos pueden ocurrir dos cosas: o bien el orden antiguo se va reformando lenta y tranquilamente, o bien, la nueva verdad se impondrá por la fuerza, destruyendo el viejo sistema y reemplazándolo por el nuevo. Lo que produce la división y el desgarramiento de las antiguas polis es ‘el principio de la libertad subjetiva’ (Hegel, 1955, p. 221), que es la negación determinada del principio⁴² que rige la forma de vida griega en la polis: los individuos pertenecen a la comunidad y están subordinados a sus leyes. El proyecto platónico (Cf. Rancière, 1996, p. 34) –pergeñado antes por Solón– concibe a la polis ordenada según la proporción del cosmos. Por eso, la polis platónica tiene que reprimir y ahogar completamente este nuevo principio⁴³ que pugna por realizarse si quiere seguir existiendo como forma de organización de la comunidad. Muchos le han reprochado a Hegel que el pretendido descubrimiento de la novedad adviniente no es tal, pues se realiza sobre los acontecimientos pasados y no sobre el porvenir. La respuesta de Hegel es que la filosofía se ocupa (del ser) de lo que es, del sentido de lo que es, y si conocemos el sentido de la historia hasta ahora, también tenemos un conocimiento de su desarrollo futuro. La historia hasta el presente tuvo un único sentido: el desarrollo de la conciencia de la libertad del espíritu. La pregunta ante la crisis de una época es, entonces, ¿qué nuevas libertades se están desarrollando en el tiempo presente?

⁴² B. Constant llamaba ‘libertad de los antiguos’ a este principio y lo contraponía a la ‘libertad de los modernos’.

⁴³ Rancière señala que Platón supo ver en el *desacuerdo* la esencia de la política y por eso la identificó con el mal, con el desorden y con la injusticia. Paradójicamente, la filosofía política platónica es profundamente antipolítica y radicalmente antidemocrática.

Reflexiones finales. A modo de conclusión.

“Después una peste se abate brutalmente sobre Tebas. Todo parecía dichoso, normal y equilibrado; de repente, todo cambia, todo es siniestro. (...) Para completar la desgracia, una enfermedad azota a hombres y mujeres, a jóvenes y a viejos, todos mueren. El pánico es general. Tebas está desconcertada. ¿Qué ocurre? ¿Qué es lo que no funciona? Creonte decide enviar a Delfos una delegación de Tebas para interrogar al oráculo y conocer el origen de la enfermedad infecciosa, de la epidemia que devasta la ciudad y provoca que nada funcione” (Vernant, J. 2000).

En este artículo se ha partido de un intento de determinación de los rasgos esenciales del concepto filosófico de acontecimiento. Esos rasgos son: la ruptura del orden natural de las cosas como del orden lógico que explica por las causas y los efectos; la irrupción de una novedad radical, singular y contingente; una trascendencia del orden óntico que señala el estallido de las diferencias y la escisión ontológica, que desquicia el tiempo; una mutación o revolución del orden dado y la creación de nuevos sentidos, que provocan rechazo, indiferencia o esperanza, demandando nuevos sujetos y nuevas estrategias en la acción.

Sobre esa base, se ha procedido a analizar la producción filosófica reciente sobre la pandemia de COVID-19 con el fin de apreciar en qué medida el concepto ha sido tenido en cuenta y hasta qué punto se lo ha tomado en su acepción filosófica o en su significado común. Se ha comprobado que son pocos los autores que se han valido de esta conceptualización y menos aún los que lo hicieron en un sentido pleno. No obstante, los autores no han dejado de tematizar y debatir la nueva situación que se presenta con la expansión de la pandemia y algunos han visto en la situación de crisis condiciones favorables para la tarea del pensamiento. Algunos niegan que se trate de algo radicalmente nuevo o revolucionario, aunque advierten la profundización de una crisis ‘terminal’. Otros sostienen que esa misma crisis podría dar lugar a respuestas revolucionarias y a la constitución de nuevos sujetos, lo que permitiría vislumbrar su condición de

acontecimiento. Otros más, descreen que el cambio sea consecuencia necesaria de la crisis. Muchos manifiestan la necesidad de pensar alternativas a la crisis sistémica, detectando o construyendo nuevas subjetividades y estrategias.

Determinados los rasgos del acontecimiento y reseñadas las diferentes posiciones de los autores en relación con la pandemia, se ha procedido a señalar las características de la pandemia de COVID-19 como acontecimiento. Se destacaron los rasgos de novedad, ruptura, disrupción, inexplicabilidad, problematicidad, exceso del plano ontológico y falta de fundamento último. Ello permitió, además, distinguir cuatro tipos de novedad subyacentes a los discursos de los autores y comprender que la irrupción de lo nuevo tiene que ser pensada como un problema del orden de la acción, como un problema ético y político (en esta dirección se tomaron como guías algunas indicaciones realizadas por Marx y Hegel).

La política concierne al modo de vivir en común. La pandemia de COVID-19 está alterando este modo de vida en común (en algunos aspectos de manera transitoria, en otros de manera permanente), independientemente de las formas de Estado o de los regímenes de gobierno. Está alterando las relaciones sociales y no solamente las relaciones de gobierno. En este sentido el problema de la pandemia es eminentemente político aunque no haya un enemigo (Schmitt) o un antagonista (Laclau) o un contrincante u opositor (demócratas, republicanos) u Otro (Levinas) que nos ataque, amenace, mande o interpele. De allí que los periodistas y los analistas tiendan a referir los sucesos a algún sujeto o agente dentro de su propio imaginario de lo que es la política: Trump acusa a los chinos, mientras que los chinos sospechan de la CIA. Los llamados ‘populistas’ como Alberto Fernández, José Mujica o Ignacio Lula Da Silva ven en los hechos una consecuencia del ‘neoliberalismo’ y los ‘neoliberales’, mientras que los considerados ‘liberales’ como Macri, Piñeira o Duque Márquez los interpretan como consecuencia de los males del ‘populismo’. Los considerados ‘fascistas’ alucinan una amenaza ‘comunista’, mientras que los llamados ‘demócratas’ temen un debilitamiento de las libertades. Sin embargo, hay que diferenciar la política de lo político.⁴⁴

⁴⁴ Sobre esta diferencia, en la que no podemos extendernos aquí, ver: (Mouffe, 1999; y Marchart, 2009).

Badiou tiene razón cuando dice que la situación de guerra o de epidemia es ‘neutral’, que no es política en sí misma; sin embargo, la respuesta que damos a la pandemia es política y toda acción política es potencialmente un lugar de irrupción de lo político como apertura a la diferencia, como construcción/constitución del plano de inmanencia. La política pertenece al plano óntico, al estado de cosas, mientras que lo político se refiere al plano ontológico, al acontecimiento.

Pensemos en cuatro ejemplos cercanos en el tiempo. En una situación de guerra (en 1917 durante la Primera Guerra Mundial) en Rusia, la acción política triunfó logrando derrocar al zarismo y promoviendo la revolución bolchevique. En una situación similar (en 1919 en Alemania), la rebelión espartaquista fracasó y fue aplastada por el régimen de Weimar. Esa misma situación de guerra (después de la derrota de Alemania y del Tratado de Versalles) puso las condiciones de la acción política del Nacional-socialismo. Y el final de la Segunda Guerra fue el marco de emergencia del Peronismo en la Argentina.⁴⁵ Las cuatro acciones fueron vistas como un acontecimiento,⁴⁶ como una potencial emergencia de lo político, es decir, de aquello que excede el estado de cosas o el conjunto de hechos. Así, Heidegger pensó el Nacional-socialismo como el acontecimiento en el que se manifiesta esa dimensión del Ser; J. W. Cooke creía que la irrupción del peronismo el 17 de octubre de 1945 era un acontecimiento que manifestaba ‘la brisa de la historia’; Lukács, habla sobre el acontecimiento de la revolución bolchevique y otros autores no han dejado de esperar ese alumbramiento de los espartaquistas, a pesar de su fracaso en la toma del poder. Todos ellos vivieron en una situación de crisis en la que irrumpe el acontecimiento, lo político, provocando signos, síntomas, efectos contradictorios. Por un lado, su emergencia es traumática, dislocadora, asignificante, sin sentido, amenazante, angustiante, negativa. Por otro lado, el acontecer⁴⁷ es esperanzador, religante, resignificante, donante de sentido, subjetivante, sostenedor. Es fácil encontrar en todas las reflexiones sobre el acontecer de

⁴⁵ Los cuatro ejemplos son cercanos en el tiempo, ya que se producen en un lapso de 30 años, pero no es el momento del tiempo (cercano o común) lo que los convertiría en acontecimientos, sino que dan lugar a una novedad, a la emergencia de una posibilidad hasta entonces ‘imposible’. Tampoco es su éxito o su fracaso, la extensión de sus consecuencias o la brevedad de su curso, pues los ejemplos son disimiles desde estos puntos de vista.

⁴⁶ *Ereignis* [Heidegger], *la brisa de la historia* [Cooke], *revolución* [Lukács], *Événement* [Badiou, Deleuze].

⁴⁷ Usamos los términos ‘acontecer’ y ‘acontecimiento’ con un mismo significado. Preferimos el verbo porque acentúa el devenir y la acción, pero el vocabulario filosófico parece tener preferencia por el segundo.

cada uno de los autores mencionados la mención de estos signos contradictorios, aun cuando sea más difícil la dilucidación de las dimensiones positivas que las negativas. Respecto a estas dimensiones positivas y esperanzadoras del acontecer, es digno de mención que la mayor parte de los autores encuentren en ellas una orientación para las acciones futuras a pesar de las deserciones, las traiciones, las derrotas o los fracasos.⁴⁸

Parece más fácil señalar los efectos traumáticos y dislocadores de la catástrofe o de la crisis provocada por el COVID-19: encierro, potenciación del individualismo, aislamiento social, desmovilización, conversión de los otros en enemigos encubiertos y sospechosos, ‘normalización’ de la excepción, control sistémico, ciber-vigilancia (no solamente estatal sino también ‘privada’, no solamente nacional sino también global), dominación ideológica, incremento de las patologías psíquicas, protección/desprotección sanitaria discriminatoria, desarticulación del aparato productivo, estancamiento, recesión, aumento del desempleo, incremento de los quebrantos comerciales, derrumbe del consumismo, triunfo del modelo autoritario chino, etcétera.

Desde el punto de vista existencial, la indeterminación del acontecer suscita no solamente incertidumbre sino también angustia. Como ya Heidegger y otros lo advirtieron, esa angustia es constitutiva del ser humano, pero el acontecer de la pandemia la hace más patente, más cercana, más vivencial. Angustia e incertidumbre ante la pandemia, pero también y al mismo tiempo temor y resquemor por el encierro, al que forzosamente nos conduce la necesaria búsqueda de amparo y protección. Estos rasgos inquietantes son una clara señal de que “no podemos seguir el camino [seguido] hasta ahora, que un cambio radical es necesario”.

Las señales positivas, esperanzadoras o potenciadoras son mucho más difíciles de percibir y, a veces, llegan a confundirse con sus contrarias, como son la transformación del capitalismo productivista en un capitalismo digital y en una sociedad de la información, el desarrollo de la economía inmaterial, el Estado interventor, el detenimiento de la hiperactividad o del productivismo o un nuevo ordenamiento del espacio-tiempo. Otras veces, las señales positivas no son más que el reverso de ciertos rasgos imperantes

⁴⁸ Badiou llama a esto: ‘fidelidad al acontecimiento’, Cooke lo llama ‘lealtad’, J. P. Feinmann lo llama ‘persistencia’, los antiguos cristianos lo llamaban ‘fe’, Lukács lo llama ‘conciencia del proletariado’, Heidegger lo llama ‘escucha’.

considerados negativos, como el darse tiempo para afrontar lo nuevo y estar abiertos al Otro, el buscar el autocontrol que permita escapar del control heterónomo, o el encierro como condición propicia para el pensamiento de caminos alternativos. Algunos desean, imaginan o creen percibir en la crisis condiciones para desarrollar nuevas estrategias de emancipación cognitiva o nuevas condiciones de posibilidad de la libertad o nuevos sujetos en nuevos antagonismos. Algunos advierten que aunque la crisis es global, las transformaciones y las mutaciones se van dando en circunstancias más modestas, locales, singulares, sin que sea posible una perspectiva de conjunto de ‘la revolución’ (que algunos consideran indeseable, después de las experiencias comunistas del siglo XX).

Bibliografía

- Agamben, G. (2020). La invención de una epidemia, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 17-19). Aspo.
- Alemán, J. (15 de abril de 2020). Capitalismo e interrogantes. Página/12. <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>
- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica, en ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 67-78). Aspo.
- Badiou, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. ManantialL.
- Bryant, L. (1988). The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*. En: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh University Press.
- Butler, J. et alia, (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F.C.E.
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 59-65). Aspo.
- Byung-Chul Han (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 97-111). Aspo.
- Cadahia L. y Cano, G. (28 de mayo de 2020). IECCS. <https://www.ieccs.es/2020/04/06/el-blackout-de-la-critica/>
- Camus, A. (1947). *La Peste*. Bonald: Unidad Editorial.
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Allen & Unwin.
- De Beistegui, M. (2010) *Immanence. Deleuze and philosophy*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Deleuze, G., Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Pre-Textos.

- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Editorial Labor.
- Galindo, M. (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 119-127). Aspo.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. F. C. E.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Tecnos.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. F. C. E.
- Hegel, G. (1980). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Tecnos.
- Laclau, E. (2000). Estructura, historia y lo político. En Butler, J. et alia. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F. C. E. Pp. 185-214.
- López Petit, S. (2020). El coronavirus como declaración de guerra. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 55-58). Aspo.
- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 145-161). Aspo.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. F.C. E.
- Marechal, L. (1970). *Megafón, o la guerra*. Sudamericana.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Altaya.
- Marx, K., Engels, E. (1985). *Manifiesto del partido comunista*. Editorial Anteo.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Pardo, J. (1996). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Cincel.
- Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 163-185). Aspo.
- Ramonet, I. (6 de mayo de 2020). Coronavirus: la pandemia y el sistema-mundo. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva.
- Smith, D. (1988). Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics. En Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh University Press.
- Sztajnszrajber, D. (8 de junio de 2020). La pandemia va a terminar pero el confinamiento va a continuar. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses y los hombres*. Anagrama.
- Yáñez González, G. (2020). Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia. En ASPO (ed.) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. (pp. 139-143). Aspo.
- Žižek, S. (2000). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En Butler, J. et alia. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. F. C. E. Pp. 95-140.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Editorial Sexto Piso.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos.