



Φ

Ὀδός

Grupo de Estudios Filosóficos Babel

Revista Internacional de Filosofía

‘Οδός

Número 13, Año 10, Volumen 10; ISSN: 2322-8369

Director

Dr. (c) Jorge Luis Quintana Montes

Editora invitada

Nicol A. Barria-Asenjo

Comité Editorial

Dr. Jean Orejarena Torres

Dra. Margareth Mejía Génez

Dr. (c) Eduardo Crivelli

Mtro. Felipe Del Río Carrasquilla

Mtro. (c) Jairo Zurita Perinián

Esp. Margarita Rosa Sánchez Fuentes

Lic. Yiscela Villareal Lozano

Lic. Evelin Guzmán Fernández

Comité Científico

Dr. Federico Gallego Vázquez (Colombia)

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (México)

Dr. Iñigo Galzacorta (España)

Dra. Diana Aurenque (Chile)

Dra. Ángeles Jiménez Perona (España)

Dra. Daian Flores (Colombia)

Dra. Catalina López Gómez (Colombia)

Dr. Michael Kraft (Estados Unidos)

Dr. Ricardo Pobierzym (Argentina)

Dr. José Ramón Fabelo Corzo (Cuba)

Dr. Fernando Matamoros Ponce (México)

Dr. Rubén Sánchez Muñoz (México)

Dr. Mauricio Lugo Vázquez (México)

Dr. Ignacio Rojas Godina (México)

Dra. (c). Vanessa Huerta Donado (México)

Mtro. Nayib Abdala Ripoll (Colombia)

Mtro. César Mora Alonso (Colombia)

Mtro. Henry Andrés Rincón Burgos (Colombia)

Mtro. Javier Nicolás González (Colombia)

Licencia Creative Commons

Editorial: *Grupo de Estudios Filosóficos Babel* (COLCIENCIAS PRE005030226199)

Cartagena de Indias, Colombia

Re-pensar en los conceptos Ideología y Política a propósito de la Pandemia COVID-19: una aproximación al dilema desde la filosofía

Re-thinking the concepts of Ideology and Politics in relation to the COVID-19 Pandemic: a Philosophical Approach to the Dilemma

*“la filosofía no actúa jamás directamente, sino a través de
la ideología”*

Louis Althusser (1988). Filosofía y Marxismo.

Nicol A. Barria-Asenjo
Universidad de Los Lagos
Osorno, Chile

Los tiempos actuales, nuestro presente, ha estado profundamente marcado por movimientos, en el sentido más amplio del significante y sin dejar de lado los antagonismos que los movimientos han producido en sus giros e inevitables cambios. El movimiento de un estado a otro, de una posición a otra, de una forma a otra es lo que permite incorporar la noción alemana de *Geschichte* definida por Althusser (1988) como una historia no consumada, una construcción en tiempo presente que es construido o co-construido desde la aleatoriedad, en su modalidad en vivo.

Pero ¿por qué traer ese concepto a nuestra época? Principalmente, hemos de identificar que a propósito de la complejidad misma de comprender la temporalidad o el encontrar un espacio de una no linealidad, permite repensar en otro espacio, uno adecuado a las coordenadas y lógicas del devenir de nuestra época. Nuestro tiempo presente, con sus constantes modificaciones, imprevistos y espontaneidad parecen ser un lugar idóneo para repuntar aquello no consensuado.

Desde ese intermitente momento de incertidumbre que emerge, por las oscilaciones de la época, los grandes conceptos que hemos decido comenzar a pensar en este Dossier son *Ideología, Política y Pandemia*, tres nociones que tienen y provienen desde terrenos y realidades

diferentes, términos que poseen entramados conceptuales y redes de significados infinitas. Es menester afirmar que es desde esa misma imposibilidad de capturarlos que florecen vínculos y tiene lugar una colisión entre ellos. La mixtura de los conceptos parece ser natural en medio de las condiciones históricas y sociales actuales.

La pandemia del Covid-19 trajo consigo la urgencia de re-pensar en el presente, en la época, y es un momento en el cual estamos sintiendo las consecuencias de vivir en nuestra época. Somos un poco más conscientes de las tendencias, ambientes externos, condiciones internas que en parte nos constituyen. La pandemia nos obligó a observar incluso aquellas corrientes subterráneas que subyacen a los grandes eslabones económicos, políticos, culturales y un gran etcétera que le sigue. La postura crítico-reflexiva que hemos de necesitar tomar, deviene en un retorno como consecuencia misma del presente.

A partir de lo expuesto brevemente, en este número especial de la *Revista Internacional de Filosofía Hodós* (Ὅδος) se encuentran documentos de autores latinoamericanos, europeos y asiáticos, los cuales se han reunido desde la imposibilidad de articular un consenso sobre el fenómeno que nos corrompió como humanidad. Por ello, más allá de encontrar respuestas, los documentos a los cuales el lector es invitado se han encargado de invitarnos a plantearnos preguntas adecuadas. Una invitación a adoptar la posición de no-saber, de desconocimiento, de ingenuidad y, desde allí, mirar todo lo que deviene en lo que va del 2021.

La mirada en retrospectiva es necesaria, por ello, desde Inglaterra, el filósofo Colombiano Oscar Guardiola-Rivera nos invita a re-pensar el concepto desde una posición crítica. Apela a una reformulación de los fundamentos actuales, de la fragmentación de los deseos e intereses. Para el autor, es a propósito de la Abolición de la esclavitud de 1833, que se produjo paulatinamente una desarmonización en la economía, el comercio, las libertades, las singularidades y la capacidad de articular una subjetividad alejada de la macro-construcción de significantes que ha limitado la vida y su desarrollo. El autor nos invita a reflexionar sobre lo que falta aquí y ahora, y la plenitud porvenir.

Otro de los textos aquí reunidos trae a nuestros tiempos la terminología de Michael Foucault, en específico su concepción de *espiritualidad política*. Alex Take Gwang Lee, desde la Kyung Hee University, nos invita a preguntarnos qué tipo de política puede realizarse a través de la práctica espiritual, en una investigación titulada *On Foucault's Concept of Political Spirituality*.

En medio de la coyuntura política y sanitaria, desde España, el académico de la Universidad Complutense de Madrid, Javier Franze en su investigación titulada: *Politicidad de la*

pandemia: inclusividad, guerra, valores, cuestiona el discurso de despolitización que la pandemia del Covid-19 produjo, y, tras mover el velo ideológico postula que la politización es una herramienta necesaria para confrontar la dirección que la historia misma de la política toma en nuestro confuso presente.

Desde Francia, el psicoanalista chileno Nicolás Pinochet Mendoza, vinculado a la Université Vincennes Saint-Denis Paris 8, nos trae un trabajo titulado *El efecto de la vacunación Sars-Cov-2 en la regulación de lo social: una reflexión a propósito de la relación entre ideología, ciencia y normas sociales en Georges Canguilhem*. En él se analiza la influencia con la que ciertas determinaciones de salud preventiva en tiempos de pandemia corren el riesgo de construirse como una ideología científica que afecta las regulaciones sobre lo social.

La filósofa colombiana Angélica Montes Montoya, Doctora en Filosofía política por la Université Paris Nord ICP Paris. Grecol-ALC, en su trabajo *Del Antropoceno a la Pandemia como Ideología*, presenta la relación que existe hoy entre la problemática del Antropoceno y su “huella humana”, es decir, el impacto que la humanidad ha provocado en los sistemas ecológicos del planeta, a partir de la expansión del sistema económico capitalista (segunda mitad del siglo XX) y la emergencia de una crisis sistémica (ecológica, política y sanitaria).

Desde México Esteban Arellano, vinculado a la Universidad Autónoma de Zacatecas, se detiene a pensar las implicaciones del retorno y la nostalgia hasta llevarnos a una meditación sobre la pregunta: ¿cómo habitar de nuevo al mundo post-pandémico? Ello, en su artículo titulado *Habitar lo imposible. Retorno y nostalgia por la nueva normalidad*.

En una dirección similar David Pavón-Cuellar, en su artículo titulado *El coronavirus al servicio del capitalismo: catorce operaciones políticas de la pandemia en la subjetividad*, detecta catorce operaciones políticas de la pandemia que inciden en la subjetividad y que resultan favorables al sistema capitalista. Cada apartado examina parejas de operaciones estrechamente ligadas entre sí.

Se añade a los trabajos mencionados, la cuidadosa traducción de Tamara Rojas Triana al texto del Dr. Mark Coeckelbergh *Lo post-digital en tiempos de pandemia: un comentario sobre la crisis del covid-19 y sus epistemologías políticas*. Coeckelbergh afirma que lo digital y la digitalización parecen más importantes que nunca: en tiempos de Covid-19, queda claro que fuimos *demasiado lentos* con la digitalización de la educación, trabajo, y otros campos. A su juicio,

deberíamos ser tremendamente afortunados de tener todas nuestras herramientas digitales para comunicarnos y obtener información en tiempos de bloqueo.

Por último, como editora invitada de este necesario Dossier, preparé un documento titulado *Preideología: Chile laboratorio formal de lo ideológico*. En esta contribución analizo los procesos de ideologización, el espacio que aparece y re-aparece antes de la ideología. Ese momento “preideológico” a la luz de la situación que se vive en el Estado de Chile.

Agradecemos especialmente al Prof. Petar Jandrić (*Springer*) por permitirnos la publicación de la traducción del artículo del Dr. Mark Coeckelbergh.

Contenido

<i>Claudia Tame Domínguez & José Luis López López.</i> “Entender la pandemia: aportes desde la filosofía de Luis Villoro Understanding the pandemic: contribution since Luis Villoro’s philosophy”.....	9
<i>Alex Taek-Gwang Lee.</i> “En torno al concepto de espiritualidad política de Foucault”.....	25
<i>Esteban Arellano.</i> “Habitar lo imposible. Retorno y nostalgia por la nueva normalidad”.....	39
<i>Nicol A. Barria-Asenjo.</i> “Preideología: Chile laboratorio formal de lo ideológico”.....	54
<i>Mark Coeckelbergh.</i> “Lo post-digital en tiempos de pandemia: un comentario sobre la crisis del Covid-19 y sus epistemologías políticas”.....	63
<i>Javier Franzé.</i> “Politicidad de la pandemia: inclusividad, guerra, valores”.....	69
<i>Oscar Guardiola-Rivera.</i> “Guías para la acción directa durante los años de la peste del siglo veintiuno”.....	87
<i>Angélica Montes Montoya.</i> “Del Antropoceno a la Pandemia como ideología”.....	112
<i>David Pavón-Cuéllar.</i> “El coronavirus al servicio del capitalismo: catorce operaciones políticas de la pandemia en la subjetividad”.....	121
<i>Nicolás Pinochet-Mendoza.</i> “El efecto de la vacunación Sars-Cov-2 en la regulación de lo social: una reflexión a propósito de la relación entre ideología, ciencia y normas sociales en Georges Canguilhem”.....	132

Entender la pandemia: aportes desde la filosofía de Luis Villoro

Understanding the pandemic: contribution since Luis Villoro's philosophy

Claudia Tame Domínguez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

José Luis López López

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

Resumen: la irrupción de la pandemia ha trastocado las formas ya consideradas habituales de vida, la cotidianidad se ha visto transformada radicalmente y los abismos de las desigualdades sociales se han intensificado, especialmente el acceso a los servicios de salud y la inequidad económica han agravado la frágil situación en la que vive la mayoría de la población mundial. La complejidad de la situación obliga a recurrir a la filosofía para entender nuestro entorno en este conjunto de rupturas; la filosofía de Luis Villoro aporta conceptos esclarecedores, el *azoro* y la *soledad*. Ambos conceptos permiten entender la incertidumbre que enmarca la vivencia de la pandemia, pues el azoro nace de la imposibilidad de dotar de sentido a las vivencias, muchas de las cuales se relacionan con la soledad. Villoro nos invita a recuperar el sentido de comunidad y con ello, la recuperación del sentido que hoy por hoy parece perdido.

Palabras clave: Pandemia, Luis Villoro, confinamiento, azoro, soledad, valor, sentido de comunidad.

Abstract: the emergence of the pandemic has disrupted the forms already considered standard of living. Daily life has been radically transformed and the abysses of social inequalities have intensified, especially access to health services and economic inequity have aggravated the fragile situation in which the majority of the world's population lives. The complexity of the situation requires recourse to philosophy to understand our environment in this set of ruptures; the philosophy of Luis Villoro provides illuminating concepts, bewilderment (*azoro*) and loneliness. Both concepts allow us to understand the uncertainty that frames the experience of the pandemic, since the *azoro* arises from the impossibility of giving meaning to the experiences, many of which are related to loneliness. Villoro invites us to recover the sense of community and with it, the recovery of the sense that today seems lost.

Keywords: Pandemic, Luis Villoro, Lockdown, Bewilderment (*azoro*), Loneliness, Value, Sense of Community.

1. Antecedentes

El pasado 27 de febrero del año 2020 fue confirmado el primer caso de Covid-19 en México. A partir de esa fecha se comenzaron a implementar diferentes medidas de prevención. Una de ellas fue la llamada cuarentena, una medida que pretendía reducir el número de contagios limitando la *libertad de tránsito* de los ciudadanos. La recomendación de la Secretaría de Salud fue: *Quédate en casa*.

Con el confinamiento en nuestros domicilios las formas de interacción social comenzaron a cambiar, nada fue lo mismo. Frente a esta metamorfosis social se vuelve necesario realizar reflexiones para entender este fenómeno conocido como pandemia, pues, más allá de su definición técnica, la experiencia subjetiva de este evento exige un análisis que intente dar cuenta de las implicaciones tanto personales como colectivas que este fenómeno suscita. Lograr este análisis es parte de la tarea de la filosofía. En efecto, la reflexión filosófica puede darnos las herramientas para el análisis de una realidad que ahora nos interpela, una realidad que nos ataca al mantenernos en un constante aislamiento.

El confinamiento no sólo ha modificado nuestra forma de vida, nos ha confrontado con una serie de situaciones que antes de este fenómeno aparecían tangencialmente en la vida cotidiana. Fenómenos como la dependencia de la tecnología o las limitaciones de los espacios habitables. En el primer caso, eso ha abierto una brecha insalvable entre quienes tienen acceso ilimitado a Internet y a dispositivos electrónicos y quienes carecen de ellos, lo que ha acentuado el aislamiento. En el caso de las casas habitación, sobre todo en las grandes ciudades, han mostrado sus limitaciones para vivir y convivir en un espacio limitado, muchas veces inhóspito, poca ventilación, ventanas que dan hacia los cubos de luz, espacios diseñados para pernoctar, pero difícilmente para habitarlos permanentemente.

La pandemia también ha mostrado de una forma descarnada la desigualdad social y la debilidad de los sistemas de salud. En todo el mundo, incluso en los llamados países desarrollados, los sistemas de salud se han desbordado y mostrado de forma lacerante sus limitaciones tanto materiales como de personal médico. El confinamiento también ha significado que muchas personas se han visto privadas de afecto físico y de cualquier sentido de comunidad. La epidemia de enfermedades mentales apenas se comienza a vislumbrar.

De esta manera, intentando entender las implicaciones subjetivas y colectivas de un acontecimiento como la pandemia, se desarrollará en el presente escrito un análisis de esta situación a través de la filosofía de Luis Villoro, pues consideramos que el filósofo mexicano nos brinda las herramientas adecuadas para llevar a cabo este proyecto. Así, para lograr nuestro objetivo, abordaremos nuestro trabajo en cuatro partes.

En la primera parte, se abordará la manifestación de la pandemia como una irrupción de lo cotidiano, la cual genera un *azoro* que nos permite reflexionar sobre estas nuevas formas de cotidianidad, donde lo que era considerado como habitual ha cambiado en esto que se conoce, al menos en nuestro país, como *nueva normalidad*. Después, caracterizaremos la soledad vivida dentro de la cuarentena como una forma de enajenación; es decir, mostraremos la manera en que la pandemia nos confronta ante una soledad constituida en la modernidad. Posteriormente, se comenzará a introducir la noción de comunidad a través del concepto de valor. En efecto, observando la valoración subjetiva de la pandemia, podemos mostrar que la falta de consistencia en el seguimiento de las medidas preventivas recomendadas, especialmente del confinamiento, se deriva de una experiencia individual que no permite entender las dimensiones completas de la gravedad de esta situación. Con ello, intentaremos demostrar en la última parte del artículo que el concepto de comunidad nos permite abordar la noción del cuidado como un fin común; es decir, el hecho de cuidarse no solo para sí mismo sino para cuidar a los demás, superando la experiencia meramente individual. Esto implicaría que tanto el seguimiento de las medidas profilácticas como el resguardo en nuestros domicilios en medida de lo posible o la implementación de la vacuna son elementos para un fin más allá de nuestra individualidad, es para un bien de toda la comunidad.

En suma, siguiendo el párrafo anterior, pretendemos mostrar de forma general que, tal como ya fue mencionado, el análisis de la pandemia no solo se entiende desde su definición técnica, sino a través del análisis filosófico podemos observar otras perspectivas de esta situación que acontece en el mundo. Así, la filosofía se posiciona como un elemento que nos ayuda a entender otros puntos de vista con respecto a la pandemia.

2. La puerta del azoro: la pandemia en la irrupción de lo cotidiano

Las actividades que realizamos día con día son muy diversas: podemos ir al supermercado a comprar comida, llamar a un buen amigo, trabajar una jornada de ocho horas o más, ver el último capítulo de aquella serie que teníamos pendiente, conducir para salir de la rutina y dirigirnos hacia una cabaña en el bosque para disfrutar de unas merecidas vacaciones, entre otras tantas actividades que no podríamos enumerar en una lista. Todo ello, puede constituir nuestra vida cotidiana. En efecto, cada día despertamos y seguimos diferentes patrones que responden a las necesidades de nuestra vida. La cantidad de actividades cotidianas son impresionantes, quedamos tan absortos en realizarlas, que no nos detenemos un momento a pensar o reflexionar las razones por las cuales hacemos tales cosas.

Al igual que una computadora, seguimos una programación que nosotros mismo nos instauramos, nos despertamos, nos arreglamos para el día, tomamos el automóvil o el transporte público y nos dirigimos hacia nuestro centro de trabajo o a cumplir alguna actividad cotidiana. En este sentido, el mundo está lleno de significado, es decir, cada elemento de nuestra cotidianidad tiene una razón de ser, quizás esta sea muy simple o incluso ni siquiera sepamos cual sea, pero no cuestionamos estos elementos porque tienen una familiaridad anclada a nuestra existencia. Juego con la pelota porque este objeto ha sido designado para cumplir tal función; que la pelota sirva para jugar es algo que no ponemos en cuestión, solo jugamos. De este modo, podemos observar que los seres humanos se encuentran en un mundo ya significado, cada cosa tiene sentido para nosotros. Por consiguiente:

No es el mundo la suma de entes ni un conglomerado de mudos objetos. Cada cosa está animada por determinados sentidos que la vinculan con las demás en un orden; pues no es ajeno al mundo el *sistema de significaciones* con que lo comprendemos. A lo largo de su historia, una comunidad va desarrollando formas de conducta, doctrinas, símbolos y fórmulas, rituales e instituciones, tácticas convenciones; todos ellos constituyen maneras de otorgar significado a las cosas y conectarlas entre sí. Cual una inmensa red, la trama de los sentidos que el hombre pone o muestra en las cosas conforma los entes hasta figurar con ellos un mundo (Villoro, 2006: 61).

Los seres humanos, en consecuencia, viven en un mundo ya establecido. Por ejemplo, se siguen diversas formas de conducta porque las convenciones morales lo han establecido así; si somos capaces de pasar de mano en mano el cambio en el transporte público sin el miedo de que una persona se robe el dinero, es porque una convención moral se ha establecido según la cual, dentro del transporte público, al pasar el dinero de mano en mano éste debe llegar necesariamente con su propietario. En este sentido, el sistema de significaciones con el que damos sentido al mundo cae en el establecimiento de una ideología fija a partir de la cual se

señala lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y lo prohibido y otras disyuntivas propias de la vida social. Por ello, vale la pena preguntarse en qué medida dichas convenciones sociales han sido objeto de reflexión, pues de no abordar estas cuestiones, inevitablemente se caería en un dogmatismo.

Ahora bien, ¿cómo desarrollar la duda si estamos inmersos en un sentido establecido del mundo? En primera instancia, puede resultar complicado cuestionar las diferentes situaciones del mundo, pues, en un primer momento, analizamos dichas situaciones desde el sistema de significaciones con el cual comprendemos y entendemos la realidad, evaluamos las cosas como correctas e incorrectas dependiendo de los preceptos establecidos en el ya mencionado sistema de significaciones. Por tanto, parecería que no seríamos capaces de cuestionar la realidad en la que vivimos, pero esto no es así.

Múltiples situaciones pueden romper con este esquema de significados. No es sorpresa que cada uno de nosotros pueda cuestionar las diferentes situaciones presentadas en el mundo, cuando observamos una injusticia que intenta disfrazarse como una acción correcta en función de una convención social establecida, podemos comenzar a romper ese esquema de significados y aportar una crítica al mundo. Esta ruptura de situaciones, que antes no eran cuestionadas, comienza a generar en nosotros cierta duda con respecto a la forma en la cual entendíamos el mundo, En palabras de Villoro:

El plexo de significaciones que a todo dotaba de un sentido parece ahora no dar razón de las cosas; nuestra circunstancia vivida se va volviendo ajena a las comunes convicciones compartidas; éstas ya no «encajan», dejan de funcionar para nosotros, ya «no nos dicen nada»; poco a poco el mundo va desnudándose de la capa de sentidos que lo animaba (Villoro, 2006: 63).

Con ello, la realidad comienza a tornarse extraña, las situaciones en el mundo ya no son tan evidentes y comenzamos a experimentar *azoro*; esto es, una ruptura y una duda respecto al sentido del mundo.

La ruptura de lo cotidiano o de un mundo que nos parecía incuestionable no siempre aparece, en ocasiones vivir inmersos en la ingenuidad se vuelve algo complaciente. El azoro no siempre se hace patente. Sin embargo, en el año 2019 aconteció un evento histórico que pudo romper con todas y cada una de las cotidianidades del mundo, nos referimos a la pandemia causada por el virus Sars-Cov 2, causa de la enfermedad Covid-19. En efecto, con la aparición del virus y la enfermedad causada por éste, el mundo comenzó a transformarse, las cosas no

podieron continuar con su ritmo habitual. Ir al supermercado se transformó en el seguimiento de un protocolo para comprar solo los artículos esenciales, estudiar se volvió una actividad virtual desde casa. El confinamiento dejaba las calles vacías y los diferentes negocios cerrados.

Ante esta situación, la ingenuidad que volvía al mundo incuestionable no pudo continuar. La pandemia irrumpió en lo cotidiano y abrió una puerta para el azoro. Las personas comenzaban a ser conscientes de diferentes situaciones; por ejemplo, comenzó a hacerse evidente las diferencias económicas entre los estudiantes de un mismo sector, no todos contaban con Internet, por lo tanto, no todos tuvieron un acceso privilegiado a la educación. Estos matices fueron revelados, para muchas personas, a causa de la situación que atraviesa el mundo. Así, la pandemia puede convertirse en un puente hacia la reflexión de los diferentes problemas humanos a través del azoro. Se irrumpió el mundo tal como lo conocíamos, nuevas formas de cotidianidad comenzaron a instaurarse y con ello nuevos problemas comenzaron a emerger. Es tiempo de tomar el azoro en nuestras manos, de dudar y de romper con los sistemas de significaciones que ya no son capaces de dar cuenta de una realidad que nos supera. Atender cada uno de los problemas emergidos en estas nuevas formas de cotidianidad es una tarea ardua. Comencemos aquí con la soledad en el confinamiento.

3. Situación del hombre moderno, la soledad como forma de enajenación

La irrupción de nuestra cotidianidad a causa de la pandemia ocasionó, entre otras cosas, un confinamiento que transformó nuestro modo de relacionarnos con los demás. Las personas representaban un riesgo de contagio, así, el resguardo en nuestro domicilio más que una medida de prevención comenzó a gestarse como una necesidad. Sin embargo, estar dentro de nuestras casas nos reveló un azoro con respecto a nuestra soledad, comenzamos a apreciar las relaciones afectivas, uno mismo no era suficiente compañía. Con ello, la ruptura de nuestro modo de entender la soledad nos permite generar una duda y reflexionar si en efecto esta soledad es causada por el mismo hecho del confinamiento o, por el contrario, analizar si ya estábamos solos y la pandemia solo nos reveló esa condición enajenante de la soledad.

La duda, por consiguiente, proviene al comparar la forma de entender la soledad antes de que el mundo fuera azotado por la enfermedad del Covid-19, con la manera en la cual concebimos nuestra soledad en el confinamiento, es decir, durante esta pandemia. Así,

podemos observar que, dentro de la sociedad contemporánea previa a la pandemia, en las relaciones interpersonales se marcaba cierto distanciamiento en la interacción con el otro, nunca éramos transparentes, nos mediaban intereses subjetivos. “Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario, y él no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época” (Villoro, 2016: 27). Pero ¿de dónde proviene esta mediación de intereses en las relaciones interpersonales? ¿Cuándo comenzamos a observar a los demás como objetos útiles? ¿Cuándo se instauró el beneficio en las relaciones desinteresadas?

Para responder a las cuestiones señaladas basta mirar el magnífico texto de Luis Villoro intitulado *Soledad y comunión* (1949). En él podemos observar que con la llegada de la revolución industrial y tras el desarrollo burgués de la propiedad privada las relaciones comenzaron a cambiar. En primera instancia, la relación con la naturaleza comenzó a volverse una forma de dominación, una forma de sacar un provecho individual de los recursos naturales. El ser humano ya no se relacionaba con el cosmos, ahora pretendía explotar sus recursos. De esta manera, las personas comenzaron a ser poseedoras de diferentes bienes materiales, la individualidad se manifestaba a través de la celosa acumulación de objetos denominados *propiedades*. Como consecuencia, “nuestro hombre juzgará también al prójimo como una especie de viviente receptáculo capaz de poseer. Entre las distintas personas, se establecerá una mera relación externa de sujetos poseedores; (...) El contrato es su expresión; no hay en él participación de personas sino escisión de derechos” (Villoro, 2016: 30-31). Así, al concebirnos y mirar a los demás como sujetos poseedores, comienza una relación donde la participación por un bien común se vuelve escasa, solo nos interesa nuestros bienes individuales, ya no hay una mirada en beneficio del otro. Con ello, “el hombre moderno se ve empujado a encerrarse en sí mismo” (Villoro, 2016: 31).

La modernidad, por lo tanto, desarrolló en el ser humano un encierro de sí, una enajenación donde se pierde de vista a la persona y solo se ve al poseedor con sus propiedades. Así, la humanidad de la era moderna y su roce con nuestra sociedad contemporánea comenzó a perderse entre sus propias propiedades, objetos inanimados que representaban un valor ficticio. Pero, al verse atrapado el ser humano comenzó a observar la ambigüedad de sus supuestas posesiones, sus objetos nunca eran suficientes pues siempre faltaba algo, lo que faltaba era él mismo. Con ello, la situación se volvió en contra suya, su encierro en sus

posiciones devino en una soledad tan radical que el ser humano ya no pudo ignorar su existencia, notó: “Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible, la infinita distancia que separa mi existencia del modo de ser de cualquier otra realidad” (Villoro, 2006: 33). Este reconocimiento estableció dos modos de ver la soledad.

De esta manera, tenemos, por un lado, una soledad donde nos entramos ante un encierro de sí mismo, un aislamiento que pone como barreras cada una de nuestras posesiones materiales, haciéndonos ver a los demás no como personas, sino como poseedores de los cuales puedo obtener algún beneficio para acrecentar mis propiedades. Empero, este tipo de soledad deja una factura en nuestra existencia. Por otro lado, seguido la mentada factura, observamos que nos encontramos ante una soledad que nos revela nuestra condición real, un abismo donde nos cuesta comprender quienes somos, donde nos sentimos perdidos y absortos en un sinfín de bienes que nada nos dicen de nosotros, nos encontramos sin alguna orientación posible. Sin embargo, no todo está perdido, este segundo tipo de soledad también nos abre las puertas para la reflexión, podemos comenzar a pensar en torno a nuestra existencia con el objetivo de conocernos a nosotros mismos, saber quiénes somos y quiénes son los demás para mí.

Estos dos modos de ver la soledad nos permiten, por consiguiente, entablar un diálogo con la concepción de soledad propia de la pandemia. Comencemos con el primer caso; una característica de nuestra sociedad contemporánea, heredera directa de la modernidad, es la condición de enajenación del ser humano inmerso en esta sociedad neoliberalista. En efecto, nos encontramos ávidos de novedad, consumiendo para ir acrecentando nuestras propiedades, solo de uno y de nadie más. Así, al encontrarnos enajenados por los miles de productos que emergen día con día, las relaciones con los demás comienzan a verse afectadas, seguimos aislados tal como el sujeto moderno. Nos aislamos en los productos de nuestra preferencia y solo aquellos que se encuentran aislados con el mismo producto son con quienes constituimos una relación, empero, dicha relación se encuentra inevitablemente mediada por los productos mismos que consumimos. En el otro no veo su rostro, veo una persona con la cual puedo platicar de aquel producto que tanto me agrada, en este sentido, la relación con los otros sigue a la expectativa de un beneficio.

Este primer modo de entender la soledad se contrasta con una soledad que nos puede permitir romper con el ya mencionado primer modo. Por supuesto, esta soledad que nace en la modernidad y se intensifica en nuestra sociedad contemporánea es una concepción previa a la pandemia, con ello, vale la pena preguntarse cuáles son los matices que cambian a través de esta nueva modalidad de soledad que nos trajo el confinamiento a causa del virus del Covid-19. Cuando la cuarentena se instaura, el sujeto contemporáneo se encuentra absorto en las novedades del consumismo, alejado de los demás, con relaciones siempre mediadas. El confinamiento comenzó a transformar nuestras relaciones interpersonales, nos hizo descubrir que más allá de una interacción superficial con el otro, la ausencia de su afecto tiene un impacto importante en nosotros, comenzamos a repensar nuestra situación, nuestra condición en este mundo contemporáneo.

Este azoro que nos permite pensar nuestra soledad de manera diferente gracias a la pandemia, se va acoplado cada vez más con el segundo modo de entender la soledad propuesto por Villoro. En efecto, cuando el filósofo mexicano plantea que la soledad ocasiona en el ser un humano un encuentro con su existencia, podemos observar de forma análoga que durante el confinamiento las personas comenzaron a pensar cosas que antes no tenían en consideración. La presencia de los demás comenzaba a hacerse necesaria, pues las relaciones interpersonales a través de una modalidad virtual no remplazaban, de ningún modo, la interacción afectiva entre las diversas personas. Así, una preocupación genuina por los demás comenzó a emerger, la pandemia nos permitió salir de nuestro estado de enajenación donde la soledad ocasionada por la individualidad minaba nuestra existencia. La preocupación por nuestros seres queridos nos permite entender que “El acto de simpatía o amor descubre la total trascendencia de la persona respecto de sus concretos estados afectivos. El tú trasciende a sus especificaciones aparentes” (Villoro, 2016: 41). Nos encontramos ante una genuina preocupación por el otro; esto nos permite comprender la pandemia teniendo en consideración a los demás, ya no solo se piensan las situaciones a través de uno mismo, ahora se contempla al otro como parte esencial de una sociedad que se pensaba individualista.

Con el cambio de consideración, donde se resalta la importancia de los demás en nuestra propia vida, no como poseedores sino como otra persona con la cual construyo relaciones afectivas, observamos un cambio de valoración que va más allá de la subjetividad. El concepto de valor se amplía a la intersubjetividad permitiéndonos escapar de ese encierro en sí

mismo, propio de la modernidad. El valor, en consecuencia, se vuelve un elemento central para el entendimiento de una situación que no solo toca nuestras experiencias subjetivas, la pandemia es algo que nos afecta a todos y por ello debe valorarse desde el sentir comunitario.

4. Valorar la situación: la pandemia más allá de la experiencia subjetiva

Todos hemos valorado diferentes situaciones en nuestra vida. Hoy, a causa del virus Sars-Cov-2, nuestra valoración de las cosas ha cambiado de perspectiva. Antes, resultaba sencillo cancelar una reunión a un amigo, ahora, nos encontramos al pendiente del progreso en la contención de la pandemia esperando la fecha en la cual podemos reunirnos sin restricciones con aquel amigo para darle un abrazo, contarle nuestra experiencia personal en el encierro y reír como si no hubiese un mañana. El valor que damos a las cosas parece que se va modificando en un antes y un después, pero ¿Cómo explicar la caracterización del valor para entender la forma en la cual este puede desplazarse de un antes a un después? Comencemos analizando el valor desde la experiencia subjetiva de las cosas.

Cuando valoramos algo comenzamos a desarrollar una actitud afectiva hacia lo valorado, en otras palabras, empezamos a apreciar algún objeto o alguna situación de manera favorable. Por ejemplo, muchos estudiantes a medida que avanzaba su desarrollo académico a través de una modalidad a distancia, comenzaron a desarrollar una actitud afectiva hacia las clases presenciales, empezaron a apreciar las aulas y la compañía de sus compañeros. La condición desfavorable de levantarse temprano todas las mañanas para ir a la escuela con cierto desgano se transformó en una apreciación favorable. La cuestión de levantarse temprano ya no es un problema pues la posible satisfacción de volver a ver a los buenos camaradas genera una preferencia de regresar a las clases presenciales. Así, “si tengo una actitud favorable hacia una clase de objetos, los considero valiosos, lo cual comprende dos cosas: creo que tienen ciertas propiedades y ellas me causan agrado” (Villoro, 1997: 13).

En efecto, cuando tenemos una actitud favorable suponemos, continuando con nuestro ejemplo, que el regreso a las clases presenciales es la mejor opción, a pesar de que esto implique levantarse más temprano cada día de la semana. Con ello, creemos que las clases presenciales tienen ciertas propiedades como lo pueden ser: ver a los amigos, disfrutar de una clase con nuestro profesor preferido, ir a la cafetería a degustar un pequeño almuerzo y un

sinnúmero de actividades cotidianas, que antes se realizaban bajo ese automatismo mencionado líneas arriba y que hoy se alojan en la memoria bajo una nueva luz, el azoro las ha transformado.

Todas estas propiedades nos causan satisfacción pues recordamos todas nuestras relaciones afectivas con los demás dentro de nuestras instituciones educativas. Con ello, una primera caracterización del valor responde a mi experiencia subjetiva, es decir, si una situación me causa agrado porque creo que tiene las propiedades correctas para hacerlo, entonces, valoro dicha situación al establecer una actitud afectiva hacia ella, la apreciación es favorable pues me genera cierta satisfacción.

No obstante, este tipo de valoración subjetiva puede devenir en una conducta irracional de egoísmo. Durante los primeros meses del confinamiento causado por la pandemia, una conducta hizo manifiesto este egoísmo causado por una valoración sesgada en la individualidad. En diferentes lugares de nuestro país comenzó un rechazo hacia los trabajadores de la salud, pues, por una creencia muy desprovista de fundamentos, suponían que dichos trabajadores eran un gran foco de infección. De esta manera, arrojaban cloro a las enfermeras, enfermeros, doctoras y doctores cuando regresaban a casa, también, les negaban el acceso a los diferentes transportes públicos e incluso algunos trabajadores de la salud fueron agredidos físicamente. Con ello, se contabilizaron “un total de 82 agresiones contra el personal médico y estudiantes de medicina en 30 de los 32 estados del país”. (García Bermejo, 2020). Estos ataques contra el personal médico son una muestra clara de una valoración subjetiva que solo responde a una experiencia sometida al egoísmo a través de la individualidad.

Cuando valoramos un objeto o una situación solo contemplando nuestra experiencia subjetiva el resultado puede ser infortunado. Dos personas podrían discutir por horas si una película es o no entretenida: a uno de ellos le gustó, al otro no. Esta diferencia de opiniones puede conducir al esfuerzo por tratar de convencer al otro de que mi valoración de esa película es la correcta, incluso, puede llevar a una discusión más fuerte donde se involucren agresiones verbales o físicas; podemos observar este fenómeno a través de los llamados grupos fans que defienden con ahínco su valoración personal de un objeto, un artista o una situación. Ahora, en el caso de las agresiones contra el personal médico el tema del valor no queda exento. Ante una situación de inminente peligro como lo es una pandemia global, las personas pueden comenzar a valorar su vida y la de sus seres queridos por encima de la vida de los demás, es

decir, para ellos es más valiosa su propia vida que cualquier otra vida en el planeta. Esta valoración es subjetiva pues solo contempla la experiencia individual de su propia vida, no se contempla la vida y las preocupaciones de los demás. En consecuencia, si las personas suponen que sus vidas son más importantes y están por encima de la vida de los demás, entonces, reaccionarán de forma agresiva ante cualquier cosa que detecten como amenaza para su propia vida. Esta reacción, tal como lo vimos, no se hizo esperar, muchas personas agredieron al personal médico al no contemplar el daño que podrían causar en la vida de los trabajadores de la salud. Solo les importaba su propia vida. La valoración subjetiva deviene, por lo tanto, en una acción que puede comprometer el bienestar y la integridad de los demás como en el ejemplo presentado.

De esta manera, es importante pensar los alcances de nuestra valoración. En efecto, más allá de nuestra experiencia subjetiva nos encontramos viviendo en una sociedad donde interactuamos con los demás, donde las otras personas, al igual que yo, valoran diferentes cosas o situaciones. Este cruce de interacciones interpersonales nos hace preguntarnos lo siguiente: ¿cómo valorar una situación más allá de mi experiencia subjetiva? Al encontrarnos ante una crisis que nos afecta a todos es indispensable pensar en otras formas de valorar las situaciones. No puedo quedarme solo con mis concepciones subjetivas, pues, así como algunas personas justifican sus acciones ofensivas a través de una valoración subjetiva, otras pueden agredir a dichas personas y justificar esas acciones en sus propias valoraciones subjetivas. Evidentemente, esto causaría un completo caos pues no podrían existir normas de convivencia en una sociedad y; por tanto, no podría haber moral. Nadie estaría de acuerdo, pues todos evaluarían sus acciones a través de sus propias valoraciones, es decir, a través de lo que cada uno considere como bueno o correcto: “Si convertimos a cada hombre en la medida del gusto estético y de la moral, parecería que no pudiera haber, en sentido estricto, ‘ni buen gusto’ ni moralidad” (Fronzizi, 1972: 26). Por consiguiente, es importante extender la noción de valor más allá de nuestra experiencia individual y subjetiva para entender cómo valorar una situación que nos atañe a todos, tal es la pandemia causada por el virus Sars-Cov-2. Con ello, abrimos la pregunta ¿cómo hacer objetivas nuestras valoraciones?

Cuando valoramos alguna situación podemos tener en consideración a las personas con las cuales nos relacionamos, esto puede ser familia o amigos. En este sentido, cuando una persona es valiosa para nosotros procuramos su bienestar, podemos decirle: «ponte un suéter»,

«usa el cubrebocas», «no te expongas si no es necesario», etc. Con ello, observamos que nuestra valoración de una situación como la pandemia es capaz de contemplar nuestra actitud afectiva hacia algunas personas. Entonces ¿por qué no extender esa actitud hacia todo ser humano? Esta posibilidad de contemplar a los demás en nuestras valoraciones es el primer paso hacia el encuentro con valores objetivos. Ya no pensamos únicamente en nosotros y en la manera en cómo nos afectaría individualmente alguna situación, también contemplamos cómo esta situación puede afectar a los demás, llegando así al “deseo inicial para encontrar razones que permitan que nuestro comportamiento se deje guiar por lo objetivamente deseable y no sólo por lo que personalmente deseamos” (Villoro, 1997: 38).

Extender nuestra experiencia subjetiva hacia una valoración objetiva nos permite entender, por consiguiente, que existen situaciones que no sólo me involucran a mí, sino involucran a cada una de las personas de nuestra sociedad. De esta manera, ya no buscamos solamente mejorar esta situación para nuestro propio beneficio, sino actuamos en función del beneficio de los demás. Comprendemos que la pandemia no solo me afecta a mí, sino que puede afectar peor a otra persona. Así, adquirimos cierto compromiso con los demás donde cada uno de nuestros esfuerzos para salir de esta situación se encuentran motivados por una razón más profunda, la de llegar a un escenario donde todos podamos estar mejor. Con ello, nos damos cuenta de la existencia de “valores comunes a todo sujeto en un respecto preciso: en cuanto miembro de una asociación determinada. El valor común es lo deseable para el todo y para cada uno de sus elementos en cuanto vinculados entre sí.” (Villoro, 1997: 60). Salir delante de la pandemia deja de ser una actividad individual y subjetiva para convertirse en un proyecto motivado por una valoración objetiva en la cual siempre se contempla y se empatiza con los demás. Comencemos a ser una comunidad, reflexionemos sobre la pandemia desde ese sentir comunitario.

5. Cuidarse para cuidar a los demás: la pandemia frente al fin común

Pensar nuestra vida sin las relaciones interpersonales es una tarea compleja. El solipsismo solo parece plausible dentro de nuestra imaginación. Concebir un mundo donde solo existe uno mismo no tiene sentido ni en las posibilidades biológicas de supervivencia ni en el desarrollo de la vida cotidiana. Más aún, al nacer dentro de un cuerpo social nos integramos, sin saberlo,

dentro diversos conjuntos de personas con las que nos relacionamos día con día: familia, amigos, compañeros de trabajo, colegas de estudio, compatriotas de nacionalidad, etc. Nuestra cotidianidad, por consiguiente, se desarrolla a través de las relaciones con los otros. Esto nos indica que si bien un fenómeno como la pandemia causada por el virus del Sars-Cov-2 nos afecta en un plano individual, el impacto del problema trasciende hacia todo el colectivo. Así, si afectamos el cuerpo social inevitablemente hay repercusiones en la vida individual de sus integrantes.

No obstante, tal como lo observamos en el apartado anterior, muchas personas valoran un fenómeno como la pandemia solo atendiendo al impacto individual que este virus tiene dentro de su propia vida, olvidan su inevitable conexión con la comunidad y se encierran en un problema aparentemente insoluble: si olvidan que la situación de la pandemia nos afecta a todos y solo se concentran en sus repercusiones individuales, entonces, se complica llegar a una solución óptima del problema, pues este solo puede solucionarse colectivamente en un trabajo que integre la participación de los ciudadanos en la prevención de contagios, la participación del personal médico en el tratamiento de la enfermedad, la participación de los laboratorios científicos para continuar con una óptima producción de vacunas, etc. Esta colaboración es la que podrá generar una solución al gran problema que nos afecta individualmente, encerrarse en sí mismo no genera en ningún caso una solución. Con ello, se hace evidente la relevancia de la comunidad para entender la complejidad de esta situación y poder salir del encierro de sí porque, en palabras de Villoro:

Las comunidades a las que pertenecemos nos sitúan en un lugar preciso en el mundo, nos ligan a totalidades concretas en que nuestras vidas cobran un sentido que rebasa el aislamiento de la subjetividad individual. Todos nacemos y alcanzamos nuestra identidad en el seno de comunidades vividas en las que estamos insertos. Vivimos en ellas de manera natural, sin habérselo siquiera propuesto, a ellas pertenecemos en nuestra vida cotidiana. (Villoro, 1998: 37).

En consecuencia, pensar desde la comunidad se convierte en el primer paso para comprender todas las transformaciones de esta nueva normalidad y construir colectivamente una posible solución a nuestra circunstancia pandémica. No solo se trata de *quédate en casa*, tampoco de un ataque al personal médico porque alguien supone que su vida es más valiosa que la de ellos. Esta nueva normalidad nos ha ayudado desde la soledad y el encierro a entender la importancia de los demás, extrañar se convierte en un acto con el cual puedo hacer evidente mi necesidad de pertenecía a una comunidad; añoramos volver a ver a nuestros amigos, volver a reír en una

fiesta, platicar de frente con los demás, recibir clases en un aula escolar. Todas estas acciones involucran a los otros, a ese conjunto de personas que reconocemos como parte de nuestra comunidad. En este sentido, ¿cómo entender que cuidarse en tiempos de pandemia implica necesariamente cuidar a los demás?

Una comunidad expresa su compromiso con los otros a través de un sentir comunitario que entrelaza a sus diferentes integrantes. Por ejemplo, en un grupo de amigos se mantienen relaciones de aprecio o afecta hacia los demás, esto ocasiona una valoración de las personas que integran ese grupo, las consideramos importantes en nuestra vida. Esta forma de valorar a una persona cercana a nosotros expresa el primer acercamiento hacia una comunidad, pues, una vez entendiendo que nos encontramos estrechamente vinculados con los demás podemos observar que del mismo modo en que nuestras amistades son valiosas para nosotros, cada una de las personas que integran nuestra comunidad son un elemento importante en ella. Por consiguiente, el impacto que tiene la comunidad en cada uno de nosotros es crucial para nuestra formación como individuos al compartir ciertos valores o fines con los cuales vamos forjando nuestro compromiso con el mejoramiento social. Es evidente que podemos estar en desacuerdo con los ideales planteados por una comunidad, pero, para estar en desacuerdo es necesario pertenecer a una comunidad. Si nuestro punto de vista difiere y suponemos que son otros los ideales para el mejoramiento social, en ese instante ya nos encontramos contemplando a los demás desde nuestro propio sentir comunitario. Consideramos a los otros como elementos importantes no solo en nuestra vida cotidiana sino en la búsqueda de un fin común que mejore la vida de todos.

[Así] Es esa serie de pertenencias la que permite a una persona forjar su propia identidad. La imagen que tenga de sí mismo está ligada al valor que conceda a los grupos con los que se identifica. Según la identidad que elijan para sí, los distintos individuos varían en la elección de valores que orienten su vida. Pero todos suponen un valor común: justamente la capacidad de elegir, en el marco de su situación social, ciertos valores y de perseguir fines (Villoro, 1998: 92).

Ahora, para el caso concreto del Covid-19, elegir diversos valores y perseguir ciertos fines no solo responde a nuestra necesidad individual de resguardo y prevención en el contagio, va más allá de eso. Cuando valorar ciertas acciones como el seguimiento de las medidas profilácticas o la implementación de la vacuna, no nos encontramos persiguiendo un fin que solo responde a nuestro bienestar individual; todo lo contrario, valorar los diferentes métodos de prevención implica un reconocimiento del otro, en el cual yo me cuido para no contagiarme y para no

contagiar a alguien más. Esto nos dirige hacia un fin común, a saber, salir de esta crisis global en busca de un bienestar colectivo.

En conclusión, no basta pensar un fenómeno como la pandemia a partir de sus definiciones técnicas, estos meses nos han mostrado una infinidad de experiencias que se relacionan con nuestra vida individual y colectiva, los conceptos que el filósofo mexicano nos aportan una nueva perspectiva para entender los límites de una sociedad que se ha fundado en la idea de un individualismo a ultranza y que hoy muestra su facetas más desfavorecedora. Nos cuidamos para cuidar a los demás porque somos parte de una comunidad. La soledad de este confinamiento nos ayudó a comprender la importancia de los otros para el desarrollo de nuestra propia vida. La pandemia es una ruptura a nuestra cotidianidad, no ha abierto al azoro, a esa experiencia que permite entender y entendernos como humanidad, usemos esa brecha para reflexionar más allá de lo individual. Entender la pandemia es una tarea que podemos realizar desde la filosofía y, en presente trabajo, el pensamiento de Luis Villoro nos ayudó a concretar esta meta.

Referencias

- Fronzizi, R. (1972). *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. FCE.
- García Bermejo, C. (12 de julio, 2020). Más de 200 médicos y enfermeras fueron atacados por el estigma asociado al virus en México. *Salud con lupa, una dosis de periodismo de calidad*. <https://saludconlupa.com/noticias/mas-de-200-medicos-y-enfermeras-fueron-atacados-por-el-estigma-asociado-al-virus-en-mexico/>
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. FCE/El Colegio Nacional.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de cultural*. UNAM/Paidós.
- Villoro, L. (2006). Motivos y justificación de la actitud filosófica. En: *Páginas filosóficas* (pp. 61-77). Universidad Veracruzana.
- Villoro, L. (2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. FCE.

On Foucault's Concept of Political Spirituality

En torno al concepto de espiritualidad política de Foucault

Alex Taek-Gwang Lee
Kyung Hee University
Seúl, Corea del Sur

Abstract: In this essay, I will argue the relationship between Foucault's concept of "political spirituality" and the Iranian Revolution. Regarding Foucault's concept of "political spirituality", what must be stressed is that spirituality is combined with politics. For him, spirituality is a desire to liberate the body from the prison of the soul. He regarded spirituality as nothing to do with a religious doctrine, while he did not reject that Shi'i Islam was the source of political spirituality. Therefore, it would be necessary to ask what kind of politics can be realized through spiritual practice. I contend that this question is about the rationale of Foucault's intervention into the Iranian Revolution. Unlike mischievous Western propaganda, the establishment of theocracy was a realistic solution to the limit of liberal democracy. The disjunctive dualism of political Islamism, affirming a difference between the representative democracy and God's decision, suggests an alternative to Schmitt's answer to the question concerning liberal democracy. I argue that God is nothing else than the void of sovereign power, prohibiting any human tyrant who would occupy the place of the absolute authority. Only divine violence can be possessing the authority to suspend the legal system and declare a state of exception. Foucault's concept of "political spirituality" should be grasped with this concept of political Islamism to solve the problem of liberalism.

Keywords: Foucault, Political spirituality, Heidegger, Shari'ati, Schmitt, Sovereignty, Dictatorship

1. Foucault in Tehran

In October 1978, Michel Foucault met Ayatollah Khomeini, a symbolic figure of the Iranian revolution, at his exile house outside Paris after his first visit to Iran. Foucault made a decision to travel to the country again in November of the same year when the revolutionary movement against the last shah of the Persian monarchy reached its peak. He was then commissioned as a correspondent of the Italian newspaper *Corriere della Sera*, and his original plan was to write on US President Jimmy Carter's international policy in the days of the Cold War, but he changed his mind during the first visit to the country. The Iranian Revolution engulfed his project. Before his engagement into the Iranian situation, Foucault vehemently committed the prisoners' rights movement with the *Groupe d'Information sur les Prisons*. Through his work with this group, Foucault became involved in the Iranian issue. Two French lawyers who helped Iranians in political exile brought Foucault's attention to the matter. He already recognized the political situation of Iran in 1977 when he signed a letter to support the protest of the Writers' Association in Tehran with Sartre and other French intellectuals. Therefore, Foucault's interests in Iran were not a digression from his works but an ongoing project on his political commitment.

The discovery of the Iranian revolution leads him to the concept of "political spirituality" and the later works on ethics and the care of the self (Ghamari-Tabrizi, 2016: 161). During the last few years of his life, Foucault suggested the link between spirituality and *parrhesia* – fearless speech. The revolutionary spirituality that he witnessed in Tehran led him to the discovery of the possible exercise of transformative politics without the European axiomatics of the Enlightenment. The resistance on the streets in Tehran proved to him the self-creation of the ethical subject, the creation by which "people" are willing to change themselves from the inside out. By this spectacle of the protest, Foucault grew curious about the reason why people rose up and what they insisted. He described what the Iranians experienced as "the soul of the uprising" (Afary & Anderson, 2005: 255). He praised the Iranian protest in the sense that it will be a "true revolution" to bring out a "radical change in our experience", the transformation of "ourselves" – "our way of being, our relationship with others, with things, with eternity, with God" (Afary & Anderson, 2005: 255). How does this fundamental transition take place? More interestingly, Foucault suggested that "the repetition of demonstration", i.e., the tireless demonstrating of people's will. He argued:

Of course, it was not only because of the demonstrations that the shah left. But one cannot deny that it was because of an endlessly demonstrated rejection. There was in these demonstrations a link between collective action, religious ritual, and an expression of public right. It's rather like in Greek tragedy, where the collective ceremony and the reenactment of the principles of right go hand in hand. In the streets of Tehran there was an act, a political and juridical act, carried out collectively within religious rituals – an act of deposing the sovereign (Afary & Anderson, 2005: 254).

What impressed Foucault was the “demonstrating” of the collective will, the command of general will in Rousseau’s sense, whereby insisting the principles of right against the sovereign and beyond. The French philosopher believed that he encountered the “collective will” on the street in Tehran. He extended this experience into his view of history. Foucault did not merely describe the feeling of excitement but meticulously scrutinized the courage and the absence of fear that he saw in the scenes of protest. The formality of the repetition gives rise to the political moments which are not reduced to the rational doctrine of the Enlightenment. Foucault’s discovery of Iran could be regarded as a political engagement along the same lines as the postwar French intellectuals. This observation made his approach to the Iranian Revolution exceptional. He did not regard the Islamic revolution as the aberrant episode of a universal history but a unique event without a commitment to rationalism. However, Foucault’s affirmative evaluation of “political spirituality” is criticized as the erroneous consequence of a naive perspective to Islamism after the September 11th terrorist attack of 2001. For instance, Janet Afary and Kevin Anderson, the authors of *Foucault and the Iranian Revolution*, finds the root of the horrific terrorism in the Iranian Revolution and its radical Islamic politics. They claim that the political extremism of Jihad is seduced by “political spirituality” that Foucault valorized. Afary and Anderson denounce Noam Chomsky and Howard Zinn alongside Foucault, having a reason for their defense of anti-imperialist Islamism, and declare that “they ignored the specific social and political context in which Al Qaeda arose, that of two decades of various forms of radical Islamist politics, beginning with the Iranian Revolution” (Afary & Anderson, 2005: 169). Against this argument, I will discuss the historical background of that concept and the influence of political Islamism on Foucault’s turn to his later works. Foucault’s understanding of the Iranian Revolution should be seriously considered for understanding this theoretical shift.

2. Politics and Spirituality

Interestingly, Afary and Anderson ascribe one cause of these leftist or postmodernist attitudes towards Islamic politics to the legacy of the Cold War. They argue that “most of the Left tended to view Islamism through the lens of Cold War politics, attributing its rise to ‘blowback’ from the US and Saudi Arabian backed war against the Russians in Afghanistan” (Afary & Anderson, 2005: 168). Indeed, their analyses of Islamism and its relation to the Cold War are too reductive to understand the reason why Foucault was fascinated with the Iranian Revolution and turned his interest to Kant’s question of the Enlightenment after his visit to Tehran. Afary and Anderson do not properly deal with the political implication of the Iranian Revolution under the regime of the Cold War.

The Cold War began with the mission of the US, taking on strategic responsibility for the world economy, defining its shape with Europe and the Third World after the Second World War. Its plan was well blended with anti-communism, intending to drive two regions to choose the market economy. US’s postwar task was to take over the periphery, which still sustained the international trading chain of the former imperial domains, such as Western Europe and Japan, and then became close to communism because of anti-imperialist resistance. Due to this rival vision of Americanism, both areas had no strong necessity for growing access to the US merchandising system. During this period, the Third World was mainly an ideological battlefield between capitalism and communism, nationalism, and Westernization. In the process of this ideological competition, Western philosophy served as leverage to catalyze political movements in each national territory.

Against this geopolitical background, Foucault saw the Iranian Revolution as the third way between the USSR and the US, a possible politics beyond the frame of the Cold War. For this reason, Foucault’s engagement in Iranian affairs and his theoretical shift to the affirmation of “political spirituality” must be regarded as the extension of his early philosophy, not the disillusionment of the revolutionary fever. Behrooz Ghamari-Tabrizi correctly points out the meaning of the Iranian Revolution in Foucault’s later works:

The Iranian Revolution was not the only political event to which Foucault paid close attention. For many years, he considered himself a part of a movement against penal injustice and for prisoners’ rights, he supported the dissident Solidarity union movement in Poland and participated in activities in their defense, and he marched with protesters defending the rights of Vietnamese refugees. But no singular event in Foucault’s history generated such a distinct transformation in his thought as the Iranian Revolution (Ghamari-Tabrizi, 2016: 184).

Through his analysis of the Iranian Revolution to show the way in which people free themselves, Foucault defined structuralism not as a “document of impotence” but as a “philosophy or a manual of combat” (Afarly & Anderson, 2005: 189). Even referring to Lacan, Foucault emphasized the existence of the unconscious in defining the function of the subject. His reconsideration of structuralism is nothing less than the critique of modernization, which has already turned out as archaism. In his first article to contribute to the Italian newspaper, Foucault described what he was struck at the bazaar in Tehran. There, he saw “unfit-for-use” sewing machines, which bore the inscription, “Made in South Korea”. The Western objects decorated with clumsy imitation of old Persian patterns symbolized the hollowness of modernity. By this observation of the scene in the market, Foucault recognized the reality of modernization under the slogan of Cold War capitalism, which was driven by the US in those days. Even the Carter administration of the US, the flag-bearer of human rights, supported the Iranian despotism to compete with communism. The Cold War made it imperative for the US to run a race with the USSR on its own terms by proving that a market economy could bring forth not just prosperity but justice, equality, and security. The political deadlock of the Cold War did not oppress communism only, but also all resistance from the bottom. The ideological propaganda of the Cold War justified the rampant state violence in the Third World. In this situation, political Islamism served as the third terrain by which the Iranian revolutionaries rejected both sides of the Cold War.

Regarding Foucault’s concept of “political spirituality”, what must be stressed is that spirituality is combined with politics. For him, spirituality is a desire to liberate the body from the prison of the soul. He regarded spirituality as nothing to do with a religious doctrine, while he did not reject that Shi’i Islam was the source of “political spirituality”. Therefore, it would be necessary to ask what kind of politics can be realized through spiritual practice. I contend that this question is about the rationale of Foucault’s intervention into the Iranian Revolution. In his interview with Duccio Trombadori at the end of 1978, Foucault argued:

What is history, given that there is continually being produced within it a separation of true and false? By that I mean four things. First, in what sense is the production and transformation of the true/false division characteristic and decisive for our historicity? Second, in what specific ways has this relation operated in Western societies, which produce scientific knowledge whose forms are perpetually changing and whose values are posited as universal? Third, what historical knowledge is possible of a history that itself produces the true/false distinction on which such knowledge depends? Fourth, isn’t the

most general of political problems the problem of truth? How can one analyze the connection between ways of distinguishing true and false and ways of governing oneself and others? The search for a new foundation for each of these practices, in itself and relative to the other, the will to discover a different way of governing oneself through a different way of dividing up true and false — this is what I would call “political spirituality” (Foucault, 2001: 233).

Here, Foucault clarified “political spirituality” as “the will” to found each of practices, i.e., distinguishing true and false and governing oneself and others, in a different way from the given establishment. The will to alter these practices is a transformative activity that has to create its new beginning to change beyond its limit. For Foucault, truth is the regime of power for organizing production, regulation, distribution of discourse. Therefore, the regime of truth decides which one is true or which one is false. In this way, Foucault regards politics as not the scientific critique of ideological illusion but the production of the new regime of truth. His concept of “political spirituality”, i.e., the will to transform the given socio-economic conditions, links the politics of truth to spirituality. Because of its theological implication, it would be easy to misunderstand this concept as politics connected to religious faith. However, it is undeniable that Foucault’s concept of “political spirituality” emphasizes the collective will to create the truth by transforming oneself. Above all, his idea of spirituality presupposes the desire for liberation.

Before travelling to Iran, Foucault intensively studied Ali Shari’ati’s works, which hugely influenced the Iranian revolutionaries. I think this close reading of Shari’ati paved the way for Foucault’s eventual turn towards the ethics of the self. For this reason, his affirmative approach to political Islamism was not the aberrant caprice of a naive French intellectual blinded by the revolutionary fever. In *Marxism and Other Western Fallacies*, Shari’ati interpreted the Islamic ideas by employing scientific concepts to provide the theoretical means for his audience rigorously. The purpose of Shari’ati’s lecture was to defend Islam in the effort to bring together three dimensions of today’s flows in religion, philosophy, and other human activities: mysticism, equality, and freedom. Alongside Shari’ati, Louis Massignon and his disciple, Henry Corbin, were also another reference for Foucault’s understanding of Islam. Even though Foucault came across Shari’ati and Corbin’s influence, he did not know that the hidden sources of the Iranian revolutionary thoughts were Western philosophy. One of them was Martin Heidegger.

3. Against “Westoxification”

For Shari’ati, modernization is sickness following the disease of “Westoxification”. Heidegger’s philosophy, he argued, could save Islamic people from this illness by teaching them the real face and spirit of the West. Above all, Heidegger’s concept of authenticity was regarded as a theoretical ground on which the Iranians’ readers, already christened by Sartre’s existentialism, could envision the alternative to Westernization. In the Iranian context, Heidegger’s notion of authenticity, *Eigentlichkeit*, is used normatively for putting an ontological distinction between the owned life and the disowned life, even though Heidegger himself occasionally undertakes it for the description of *Dasein*’s unowned life between the authentic and the inauthentic. Shari’ati’s critique of Westernization echoed Ahmad Fardid, a professor of philosophy at the University of Tehran. Fardid was the established authority who mainly brought such an interpretation of Heidegger to Iran. Fardid studied Western philosophy at Sorbonne University and the University of Heidelberg. After his return to Iran, he organized the Iranian Heideggerian research group in the 1970s. Unlike prolific Shari’ati, who brought together Marxism and Third Worldism in his writings, Fardid’s philosophical framework stayed faithful to Heidegger’s original critique of a decadent West.

However, Fardid’s Iranian Heideggerian group worked as a meeting venue where the Iranian intellectuals exchanged their opinions about many political issues. They appropriated Heidegger’s philosophy to serve their ideas of the modern world from the non-European perspective, i.e., political Islamism. For them, Heidegger’s Greeks, the ideal life against the current decline, was the Orient, i.e., the spiritual life of Islam. Both Heidegger and Fardid, the authentic mode of existence was the radical ground for reevaluating one’s being. From this perspective, Fardid’s Iran would be the chosen nation in the middle between capitalism and communism like Heidegger’s Germany. Fardid regarded Westernization as a passage towards Islamic self-realization, and Heidegger would be a motivator to revive Islamism. Shari’ati advanced Fardid’s interpretations of Heidegger by revitalizing Shi’ism. His concepts of Red Shi’ism and Black Shi’ism aimed at splitting Islamism into two sides. Red Shi’ism is the pure form of religion concerning social justice and salvation, while Black Shi’ism is the deviated form of religion dominated by monarchy and clergy. The former exists for people’s liberation, but the latter sustains in service for the power elites out of touch with people’s needs.

Shari'ati's notion of Red Shi'ism is the theoretical basis on which Foucault elaborates his concept of "political spirituality".

Because of its notion denoted by its red color, Shari'ati's theory of political Islamism was identified with communism in the period of the Cold War, and most of the traditional Islamic leaders, except Ayatollah Khomeini, did not support Shari'ati's position. What should be stressed here is that Shari'ati's Red Shi'ism, despite his definition of it as a pure religious form, is nothing less than the religious practice for social justice and salvation. Some critics try to find the affinity between political Islamism and Heidegger's critique of liberal democracy and tend to conclude that there is an inner logic within Heidegger's philosophy employed by the anti-Western Islamists. However, I would like to argue that Heidegger's relation to the West was ambivalent because his philosophical vision could not find its political solution in any *realpolitik*, even when he supported Hitler. His critique gained its justification in the reality of Western imperialism, but his political faith in the National Socialist Party failed to escape from the impasse of a nation-state. His philosophy was desperately pursued to retrieve the forgotten Hellenic origins in the West, a fallen world of nihilism and technological madness. In this way, his concept of authenticity, far from its political failure, enabled the Iranian intellectuals to reject the inauthentic historicity of the monarchy.

4. Islamic Heideggerianism

It might be easy to argue that there are theoretical affinities between Heidegger's philosophy and Iranian Islamism in their anti-Western tendency and their rejection of liberal democracy. However, the Iranian reception of Heidegger was not the consequence of Islamic fundamentalism. Their refusal of modernization did not mean that they want to retreat from the secular world to the heavenly sanctuary of God. What they wanted to do was to build an Islamic utopia in their country, suffering from the anti-communist and anti-Islamic monarchy. Ironically, Fardid and Shari'ati, as well as other anti-Western Iranian intellectuals – e.g., Al-e Ahmad, Darius Shayegan, Reza Davari, and Abdolkarim Soroush – had known Western philosophy very well and were open to the Western intellectuals. Even Ayatollah Khomeini, the religious leader of the Iranian Revolution, backed up these Westernized anti-Western intellectuals. Ayatollah Khomeini's meeting with Foucault and his support for political

Islamism implicate that their anti-Western Islamism is not the reactionary politics against the West itself. Above all, the credit of such radical anti-Western tendency revolving around the Iranian Revolution must be given to the actual experience of the Western-backed monarchy of the shah. The Iranian state of exception was violently forced to exist through a military coup in 1953. A decade later, there began the Western imposition of democratic experimentation on the Iranian people's aspiration towards republicanism. The fermentation of anti-Western tendencies originated from the Iranian mistrust of the West, and as a result, Heidegger's critique of the inauthentic West attained its stage set for the tidal wave of the Iranian political movement to retrieve the lost authenticity.

Shari'ati's political vision, influencing Foucault's insight into "political spirituality", intends to bring people, ideology, and God together into a unified force. He believes that this unified wholeness will rescue people from the trap of irresponsible and clueless liberalism. God is not the symbolic object of religious worship but the political authority for organizing the mass movement. Shari'ati's background was comprised of a God-worshipping socialist group in which his father was involved and his education in Paris from the late 1950s to early 1960s. While residing in Paris, which was not a typical European city and at that time the world's hub of cultural and political movements, Shari'ati witnessed the intellectual resistance against the colonial rule of the French government in Algeria and the scene of unrestrained philosophical debates among Camus, Sartre, Aron, de Beauvoir, Merleau-Ponty, Lefort, etc. He knew well the fact that not all of the West is necessarily bad. Therefore, it would be unfair to declare that his appeal to Islamic utopianism is simply the voice of fundamentalism. Shari'ati argued:

We are clearly standing on the frontier between two eras, one where both Western civilization and Communist ideology have failed to liberate humanity, drawing it instead into disaster and causing the new spirit to recoil in disillusionment; and where humanity in search of deliverance will try a new road and take a new direction, and will liberate its essential nature. Over this dark and dispirited world, it will set a holy lamp like a new sun; by its light, the man alienated from himself will perceive anew his primordial nature, rediscover himself, and clearly see the path of salvation. Islam will play a major role in this new life and movement (Shari'ati, 1980: 95).

I think what Shari'ati is saying here reveals that his vision is to bring forth alternative politics to the West-imposed straightjacket of the Cold War, given by the failure of the Enlightenment. Shari'ati's critique of Marxism and existentialism is strategic and even persuasive when he

defines dialectical materialism as “material monotheism” (Shari’ati, 1980: 45). For him, the Iranian situation was the consequence of the miscarried utopian project, alienating humanity from its primal nature. Salvation is, in this sense, another term to indicate the liberation of the essential human nature from any tyranny. However, liberation is only possible if one affirms God, an absolute category for embracing the primordial stance of all multiple objects beyond representation. Shari’ati’s political Islamism explains why the Iranian Revolution attracted Foucault. Most important is that the Iranian revolutionaries used Heidegger to reformulate traditional Islam for their political Islamism. As Gilles Deleuze once said, a theory is a box of tools that must be useful and functional in its experimental exercise. Heidegger in Tehran is an example to prove what Deleuze conceptualizes as the use of a theory.

5. God and Disjunction

Since the banishment of Ibn Rushd, who is more familiar to Europe by his Latin name Averroës, from Morocco, philosophy was regarded as the heresy of their absolute faith in the Islamic world. The philosophical debate between Ibn Rushd and al-Ghazali ended up with the eviction of the philosopher and the demolition of his works. Ibn Rushd tried to prove the usefulness of philosophy in promoting religious belief and insisted that philosophy is the most sophisticated form of religion. Against this idea, al-Ghazali raised a question about the apparent contradiction between reason and revelation and searched for another solution for reconciling philosophy and religion. The contemporary Iranian intellectuals’ use of Heidegger in the 1970s should be considered in this background of Islamic philosophy. They recognized the schism between philosophy and religion, yet, employed Heidegger’s critique of the West to politicize Islam. In my opinion, the rise of political Islamism was ascribed to Cold War geopolitics. On the surface, the postwar US mission pretended to support human rights and liberty. Still, underneath the civilized ornament, its policy secretly aided the premodern tyranny of the shah and connived the worst form of state-directed violence against civilians. The geopolitical hypocrisy collided with the Iranian passion for their republic and grounded the circumstance in which they rejected both the US and the USSR for the state in the middle. For them, abolishing the anti-Islamic monarchy was an urgent task to bring forth the authentic republic.

Interestingly enough, the Iranian revolutionaries weaponized philosophy for radicalizing their religious faith and creating the terrain in the middle against the Cold War. The Iranian case shows that the function of philosophy is to create an intermediate zone beyond the boundary of any territory. I think that the Iranian Revolution is one of many cases showing the realization of such philosophical universalism. What Foucault encountered in Tehran would be the incarnation of the truths. The Iranian *realpolitik*, the realization of political theocracy as an alternative resolution to liberalism, probably attracted Foucault's attention. In his earlier lectures at the Collège de France from 1972 to 1973, Foucault teased out problems buried deep in the Hobbesian presupposition of sovereignty. Unlike Hobbes' conclusion, the birth of the sovereign disciplinary power does not end the wars between the individuals but brings forth a war within the state, i.e., a civil war. The establishment of sovereign violence is not the suspension of "*bellum omnium contra omnes*" but the return of the repressed war of all against all.

Foucault pointed out that the principle of quasi-equality brings forth the constant state of war, preserving the dimension of distrust. According to him,

The individual as such, in his relationship with others, is the bearer of this permanent possibility of the war of all against all. If there is in fact a war of all against all, it is first of all essentially because men are equal in the objects and ends they set their sights on, because they are equivalent in the means they possess for obtaining what they seek. They are, as it were, substitutable for each other, and that is precisely why they seek to replace each other and, when something is offered to the desire of one, the other may always substitute himself for the first, wanting to take his place and appropriate what he desires. This substitutability, this convergence of desire characterizes this original competition. (Foucault, 2015: 25-26)¹

Each individual cannot resist the fact that anyone could take the place of themselves. This never-ending competition among the nation-state members is the most critical feature constituting the enactment of the sovereign power. For this reason, there might be no constitutional foundation of the nation-states without the dominant ruler. In Foucault's sense, the political solving of the civil war is to invent a glorious person who prevails over the others with additional power. This balance of power system based on the supplement must be rendered workable; otherwise, the restrained civil wars erupt, and then the nation-state will be fallen into crisis. Therefore, the bearer of sovereign authority is necessary for modern liberal

¹ Michel Foucault, *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*, trans. Graham Burchell (London: Palgrave, 2015), 25-26.

constitutions. Foucault's concept of "political spirituality" results from his observation in Iran to overcome this problem of liberal democracy, and this concept fundamentally rejects an anti-democratic solution to it.

As well known, Carl Schmitt also indicated the essential role of the supreme power in the modern state. He criticized liberal democracy as a political deception because it operates as if there is no exceptional decision-maker. For Schmitt, the legal order cannot function without a sovereign authority's decision. He argued that "whether God alone is sovereign, that is, the one who acts as his acknowledged representative on earth, or the emperor, or prince, or the people, the question is always aimed at the subject of sovereignty" (Schmitt, 1985: 10). From this perspective, Schmitt concluded that dictatorship is the only solution to the "metaphysical kernel of all politics" (Schmitt, 1985: 51-52). Interestingly, Schmitt criticized Hobbes' political philosophy as a consequence of mathematical relativism. According to Schmitt, Hobbes' critical problem is that he did not justify dictatorship as the solution for legitimacy, even though he also recognized the pivotal role of "decisionist thinking" like Donoso Cortés. In Schmitt's sense, a sovereign is nothing else than a person who decides on the state of exception. Even in any form of theocracy, there must be a human being, a particular personality, who chooses to reset the given legitimacy. Religion is, thus, one of many political forms, not an apolitical realm.

Schmitt's political theory, to some point, clarifies the weakest link of modern representative democracy; however, at the same time, it gives rise to the dilemma of dictatorship. He defended the decisionism of dictatorship, anticipating the Last Judgement against atheist-anarchist politics. Schmitt deplored that "American financiers, industrial technicians, Marxist socialists, and anarchic-syndicalist revolutionaries unite in demanding that the biased rule of politics over unbiased economic management be done away with" (Schmitt, 1985: 65). For him, the separation of politics from the economy is the essence of representative politics. Due to this depoliticizing logic of modern democracy, "there must no longer be political problems, only organizational-technical and economic-sociological tasks" (Schmitt, 1985: 65). Shari'ati also apprehended this fundamental problem of liberal democracy, and his political Islamism aimed at reviving politics against its apolitical economism. However, Shari'ati did not follow Schmitt's solution. Unlike Schmitt's approval of dictatorship as a theological variation, Shari'ati put an emphasis on the paradoxical relationship between God

and humans – “a simultaneous denial and affirmation, a becoming nothing and all, essentially an effacement and a transformation into a divine being during natural, material life” (Shari’ati, 1980: 120). In other words, God serves as a supplement to humanity, and its existence founds the disjunctive synthesis of life. Life should not be reduced to the binary logic of contradiction and must affirm the paradox of its multiplicity. God functions as an immanent drive, continuously liberating humanity from its corporeal limit.

Foucault’s position is much closer to Shari’ati rather than Schmitt. In an interview in 1977, Foucault pointed out that “we are perhaps living the end of politics”, and then added that “politics is a field which was opened by the existence of the revolution, and if the question of revolution can no longer be asked in these terms, then politics risks disappearing” (Foucault, 1989: 223). No doubt, the Iranian Revolution enabled him to confirm what he said – the rebirth of politics through revolution.

6. Conclusion

Unlike mischievous Western propaganda, the establishment of Islamic theocracy was a realistic solution to the limit of liberal democracy. The disjunctive dualism of political Islamism, affirming a difference between the representative democracy and God’s decision on exception, suggests an alternative to Schmitt’s answer to the question concerning liberal democracy. God’s state of emergency will return when the constitutional institution stops working. In this way, God is nothing else than the void of sovereign power, prohibiting any human tyrant who could occupy the locus of supremacy. Only divine violence can be possessing the authority to suspend the legal system and declare a state of exception. God is not a single bearer of sovereignty but rather the revelation of unrepresentative politics, which founds people’s liberation from the represented power. Foucault’s concept of “political spirituality” should be grasped with this idea of political Islamism to solve the problem within the political system of liberalism. Foucault clearly stated that the Iranian movement was strong enough to abolish their dictatorship “when people attempted to inscribe the figures of spirituality on political ground” (Foucault, 2001: 451). This courageous decision was made by the collective will to transform the regime of truth, attempting to create another departure of political practice. Therefore, “political spirituality” is nothing to do with political theology but instead the

abolition of theological legacy in politics. The meaning of spirituality for those Iranian people who went to their deaths had no belief in individual salvation but the establishment of the Islamic republic. This goal of revolution is quite different from Schmitt when he identified a person who decides on exception with theological authority. Not surprisingly, Foucault defines “the arts of existence”, i.e., the care of the self, as “those intentional and voluntary actions by which men not only set themselves rules of conduct, but also seek to transform themselves, to change themselves in their singular being, and to make their life into an oeuvre” (Foucault, 1986: 10). In this sense, it is not difficult to say that his ethical project is originated from “political spirituality”, seeking the infinite liberation of the self from the given regime of truth, not any self-management for individual interests.

References

- Afary, J. & Kevin B. A. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2015). *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave.
- Foucault, M. (2001). *Power: The Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol.3*. (R. Hurley, Trans.). The New Press.
- Foucault, M. (1989). *Foucault Live: Interviews, 1961-1984*. (L. Hochroth & J. Johnston, Trans.). Semiotext(e).
- Foucault, M. (1986). *The History of Sexuality, Vol.2: The Use of Pleasure*. (R. Hurley, Trans.). Vintage Books.
- Ghamari-Tabrizi, B. (2016). *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. University of Minnesota Press.
- Shari’ati, A. (1980). *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. (R. Campbell, Trans.). Mizan Press.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. (G. Schwab, Trans.). The University of Chicago Press.

Habitar lo imposible. Retorno y nostalgia por la nueva normalidad

Inhabiting the impossible. Return and nostalgia for the new normality

Esteban Arellano

Universidad Autónoma de Zacatecas
Guadalajara, México

Resumen: la introducción del COVID-19 al mundo ha producido cambios insospechados en la vida. Por ello es común escuchar la proclama “retorno a la normalidad” y hemos sentido “nostalgia por la normalidad”. El presente artículo se detiene a pensar las implicaciones del retorno y la nostalgia hasta llevarnos a una meditación sobre la pregunta: ¿cómo habitar de nuevo al mundo post-pandémico? El artículo está articulado en dos momentos: en el primero se realizará una reflexión sobre el retorno a partir de tres figuras: de Molesmes, Lacan y Heidegger para pensar el “retorno a la normalidad”; posteriormente realizaremos una meditación a partir de Barbara Cassin y su lectura sobre la nostalgia para apuntar a una posibilidad de creación en el mundo después de la llegada de la pandemia.

Palabras clave: nueva normalidad, nostalgia, retorno, Lacan, Heidegger, Cassin, habitar.

Abstract: the introduction of COVID-19 to the world has produced unsuspected changes in life. It is therefore common to hear the proclamation "return to normality" and we have felt "nostalgia for normality". The present article pauses to think about the implications of return and nostalgia to the point of leading us to a meditation on the question: how to inhabit the post-pandemic world again? The article is articulated in two moments: in the first one, a reflection on the return will be made on the basis of three figures: de Molesmes, Lacan and Heidegger to think the "return to normality"; then we will make a meditation on the basis of Barbara Cassin and her reading on nostalgia to think a possibility of creation in the world after the arrival of the pandemic.

Keywords: New normality, Nostalgia, Return, Lacan, Heidegger, Cassin, Inhabiting.

1. Consideraciones sobre el retorno: de Molesmes, Lacan, Heidegger.

Todo retorno, en su lógica y movimiento, escribe la imposibilidad de arribar al origen. El origen, como el Edén, está perdido para siempre. Todo retorno implica la repetición, pero también el trazo de la diferencia. Del origen sólo hay ecos y resonancias pues, lo sabemos por Ulises, el lugar a donde arribamos ha cambiado para siempre. Al retornar se hace patente un agujero desde donde se produce algo nuevo. Aunque el enunciado del retorno apunte a lo originario, a la pureza o lo esencial, su acto de enunciación está atravesado por condiciones específicas que signan de una manera singular *cómo* retornan los ecos del origen. La proclama del retorno se dirige al agujero de lo perdido para producir efectos que fundan, necesariamente, otra cosa. La tarea propuesta en este lugar es revisar, a partir de tres figuras, la proclamación de un retorno en distintos momentos y sus implicaciones.

En 1906 se publica *Idilio salvaje*. En un sutil movimiento que va del paisaje exterior al interior del corazón, introduce el árido paisaje que desuella: *el desierto, el desierto, el desierto*. Como si una vez no fuera suficiente, el desierto toma presencia para el poeta en un pliegue y despliegue donde afuera y adentro se tocan en un punto: el silencio y la soledad. Al ser un modo distinto de encontrarse, distintos efectos surgen. Para algunos, las preguntas más fundamentales aparecen, para otros la posibilidad de escuchar de otra manera, otros pocos encuentran un lugar de meditación y oración. Un monje [μονάζοντες] es quien lleva una vida solitaria y el desierto no sólo es un lugar de retiro, sino un espacio donde no puede ocultarse de sí mismo. El monacato cristiano nace a partir del siglo III, cuando algunos hombres y mujeres quieren asumir la palabra del Evangelio y se retiran al desierto para vivir una vida austera. En el mismo siglo, Antonio funda, sin advertirlo, una nueva escuela de espiritualidad al llevar una vida solitaria en el desierto, en torno a él se reúne una comunidad y realizan una búsqueda centrada en las escrituras (Brenninkmeijer, 2011: 112-118).

Pacomio, otra figura de monje importante en Egipto, aporta al monacato la vida en común [κοινωνία] junto a la obediencia a un superior. El Evangelio se convierte en la regla suprema, y mediante la obediencia es posible la austeridad y desasimiento de la propia voluntad. La Regla, establecida por Pacomio llevaría a una “auténtica unión de corazones, concretada en el servicio recíproco, a imagen de la primera comunidad de Jerusalén” (Brenninkmeijer, 2011: 120). Poco a poco, el monacato y su forma de vida fueron extendiéndose hasta llegar a Occidente.

En Nursia, en el año 480, nace Benito. En las cercanías de Subiaco, después de haber vivido en soledad en una cueva, reúne un grupo de doce pequeños monasterios, inaugurando una nueva organización en la historia del monacato. Hacia el año 530, se retiran a Montecasino donde se establece un único Monasterio y se proclama su Regla para “todo aquél que renuncie a su voluntad y tome la brillante armadura de la obediencia para luchar bajo las banderas de Cristo” (Brenninkmeijer, 2011: 125-126). A partir de la caridad y las virtudes cristianas, Benito funda una escuela al servicio de Dios [*Dominici schola servitii*], cuya guía fue el evangelio: “San Benito prescribe una vida de oración litúrgica, estudio, lectura sacra [*lectio divina*] y trabajo llevado en una comunidad y bajo un padre común” (Brenninkmeijer, 2011: 127). Es a partir de la vida en comunidad que el monje lleva al acto una vida de contemplación y acción, de oración y trabajo, para así realizar una búsqueda profunda y glorificar a Dios a partir de la humildad y caridad.

En 1098 Roberto de Molesmes, para seguir más de cerca el ideal establecido por Benito, se retira al desierto de Cîteaux junto a veinte monjes y funda *El Novum monasterium*. Esta fundación fue necesaria para Roberto, pues la austeridad, sencillez y aislamiento proclamados por la Regla benedictina en algún momento se desviaron al crecer las riquezas del cenobio gracias a las aportaciones de grandes familias, nobles y guerreros. De esta manera, se establece un nuevo monasterio para seguir de una manera más fiel lo estipulado y vivido por Benito. Este acto es un *retorno a la pureza*:

Roberto eligió para la nueva sede el lugar llamado Cîteaux, donde se da el cambio radical de vida que llevaría consigo *el retorno a las fuentes puras* del monacato, con la Regla de San Benito. En el Nuevo Monasterio, se estableció un intenso equilibrio entre el estudio de la Palabra (*lectio divina*), la oración y el trabajo (*ora et labora*).

Los primeros cistercienses, dejan ver claramente que su intención era un *verdadero movimiento espiritual*; no deseaban otra cosa que vivir la vida monástica en su sencillez y en todo su valor. Querían *ser verdaderamente cristianos*, viviendo el Evangelio *de modo auténtico*, buscando a Dios, siendo pobre con Cristo pobre [Las cursivas son nuestras] (Brenninkmeijer, 2011: 133).

Sintomáticamente, este retorno a un modo auténtico de vivir la Regla exige el costo del significativo: los monjes del monasterio de Molesmes, donde Roberto permaneció hasta antes de la fundación de su Monasterio, piden al Papa extender una petición al abad para *retornar* de Cîteaux y permanecer en su antiguo lugar:

La paz que al fin asolía [sic] el espíritu del abad Roberto, al contemplar cómo crecía el “Nuevo Monasterio” en Cîteaux; se vio rápidamente truncada por una petición elevada del Papa por los monjes de su primera reforma de Molesmes, quienes a través de su sucesor el Abad Dom [sic] Gaufrédo, solicitaron a Urbano II (1088-1099) el regreso de Roberto a “su antiguo lugar” [...], es decir, Molesmes [...]

Roberto –eterno nómada del Señor–, contrariando su íntima voluntad, negándose a sí mismo y a la obra por la que tanto había sufrido y trabajado y cuya cima del ideal estaba en Cîteaux, entre las nacientes construcciones del *Nuevo Monasterio*, aceptó la llamada del Papa y la decisión de su Legado Hugo, reintegrándose en el siguiente mes de julio a Molesmes, cuya abadía rigió hasta su muerte, el 17 de abril de 1111 (Vilarrubias, 1981: 1248-1249).

El acto de fundar no fue sin consecuencias. Al pedir a Roberto retornar a su antiguo monasterio se trata de neutralizar ese movimiento que imprime, no sólo la pureza, sino, digámoslo, una marca de radicalidad que va a contrapelo de cierta forma de llevar a cabo la vida religiosa y se sitúa en austeridad para seguir más de cerca la regla benedictina¹. Es bien sabido, la exclusión no sólo arroja fuera de las fronteras, sino que, en este caso, lleva hacia dentro de los muros de la institución.

Siglos más tarde, en París, Jacques Lacan pronunciaba en el Colegio Filosófico su conferencia *Lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario* donde sitúa, por vez primera, un *retorno* a los textos freudianos. El año: 1953. Meses después de esa presentación, dicta en Roma *Función y campo de la palabra*, donde se encuentra una “verdadera teoría estructural de la cura” (Roudinesco, 2005, p. 314). Dos años más tarde, en la ciudad que Sigmund habitó casi toda su vida, Lacan incluye el gesto del retorno al fundador en su conferencia *La cosa freudiana o el sentido de un retorno a Freud*. En sus *Notas en alemán preparatorias para la conferencia sobre la cosa freudiana*, el psicoanalista escribe:

El retorno a Freud debe entenderse en un doble sentido: por un lado, consiste en reanudar la lectura de Freud y reelaborar de ella todo lo que hasta ahora una interpretación [...] muy miope no aprendió, dejó de lado u olvidó. Por otro lado, hay necesidad de un retorno a la práctica original del psicoanálisis, pero en el sentido de que el retorno signifique a la vez una renovación desde el fundamento [...] Así pues, hoy debemos retornar a la primera técnica como a una técnica aprendida y experimentada en su esencia y fundamento (Lacan, 2016: 81).

¹ Citemos el grado de austeridad de Roberto en su proclama al retorno a la pureza: “Luego el Abad y sus hermanos, no olvidándose de sus promesas, determinaron unánimemente ordenar y guardar en aquel lugar la regla de San Benito, rechazando cualquier cosa que pudiera oponerse a la Regla, esto es, flecos y pellizas, telas y aun capuchas y calzones, peines y cubiertos, jergones de paja y diversos platos de manjares en refectorio, y todo lo demás que era contrario a la pureza de la regla” (Vilarrubias, 1981: 1246).

El movimiento de retorno implica, por una parte, la reanudación de la lectura, por el otro, su reelaboración. Toda reelaboración imprime, necesariamente, nuevas coordenadas en la dirección. Volver a la letra de Freud significa asumir un olvido *que parte* de una interpretación que abandona su “fundamento” o, podemos decir, “el filo de su verdad cortante”. Para Lacan, volver a “la esencia y fundamento” significa otra posibilidad [de interpretación] de re-producir [reinventar] al psicoanálisis. Líneas más abajo, el francés estipula algo que resulta muy interesante resaltar: renuncia a, siquiera, esbozar las características de una “verdadera práctica del psicoanálisis” a partir de esa vuelta al origen y señala al remitente de su proclama del retorno: la *Ego psychology*²:

Renunciemos aquí a esbozar las características fundamentales de una práctica verdadera del psicoanálisis renovada a partir de su origen. Sin embargo, quisiéramos referirnos al desarrollo del psicoanálisis estadounidense, nefasto por su retorno al yo autónomo y la cosificación implícita del sujeto anudada a aquél [entificación] (Lacan, 2016: 84).

Aguda estratagema utilizada por el psicoanalista. Primero, señala el abandono a una verdadera práctica psicoanalítica a partir del retorno, quizá al advertir los impasses a lo esencial y fundamental. Posteriormente señala otro retorno, uno con consecuencias nefastas para la clínica y el andamiaje epistemológico del psicoanálisis, el cuál se volverá objeto de su crítica. Meses atrás, ese mismo año, Jacques asiste junto al poeta Jean Beaufret a Friburgo al encuentro de Martin Heidegger. No resulta casual esta reunión con el filósofo pues, en este momento están presentes en el pensamiento y elaboración de Lacan ciertos términos ampliamente utilizados por el alemán como “origen”, “fundamento”, “esencia”.

En este punto cabe mencionar que en el filósofo encontramos otra figura del retorno, esta vez bajo una “necesidad de repetición de la pregunta por el ser”. Esta proclama figura en *Ser y tiempo*, publicado en la primavera de 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. El primer párrafo de esta obra apela por volver a plantear la pregunta fundamental pues ha caído en el olvido, su nombre: *Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser*. Para Heidegger *también es una interpretación* la que hace patente el abandono por esa pregunta: “Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además,

² Es importante traer a colación lo que Lacan menciona en la conferencia pronunciada por Michel Foucault el 22 de febrero de 1969 llamada *¿Qué es un autor?*: “Tal vez se retorne a muchas cosas, pero, en fin, el retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera en un campo determinado [...]” (Foucault, 2010:56).

ratifica y legitima su omisión” (Heidegger, 2002: 25). Para el filósofo, lo problemático parte de comprender al ser como lo más universal, vacío, indefinible y, en un movimiento de prestidigitación, termina por convertirse en lo más claro y obvio. Estos juicios que abren una comprensión hacia el ser ocultan, tras la simpleza y obviedad, una pregunta fundamental. En ese sentido: “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta” (Heidegger, 2006: 28). Las consecuencias de la introducción de una pregunta, es decir, su declaración explícita, volverá sobre la tradición filosófica para establecer una lectura distinta. La tradición está ahí, pero es indispensable *volver* a buscar, en ese sentido, “[t]odo preguntar es una búsqueda” (Heidegger, 2002: 28). Pero entonces, ¿una pregunta no presupone ya su respuesta? No necesariamente. En este caso, la pregunta abre una vez más las sendas endurecidas que han quedado anquilosadas a partir de una comprensión histórica particular. Mientras para Lacan cierta interpretación miope olvidó a Freud, para Heidegger:

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental (Heidegger, 2002: 34. Las cursivas son del autor).

La ontología se pierde sin un faro que guíe su dirección. Esa luz que ilumina el oscuro tramo de la filosofía es la pregunta explícita por el ser. Su tarea es fundamental, no derivada. Por ello, una vez aclarada en su tratamiento, así como la primacía ontológica, el paraje de donde surge la pregunta, y el tiempo como horizonte de comprensión del ser, Heidegger introduce *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*. Al ser expresa o tácitamente su pasado, el *Dasein*³ es una interpretación de su propio existir en su propia facticidad. En este sentido, la tradición le compete. Toda tradición entraña una comprensión que abre al mundo y a nosotros mismos de una manera particular; el punto descrito por el alemán señala la mediana comprensión al obviar y abandonar lo fundamental. En ese sentido:

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre.

³ Jorge Eduardo Rivera señala, en su traducción, la complejidad de esta palabra. Como tal, es existencia, pero Heidegger lo utiliza exclusivamente para la existencia humana (Heidegger, 2002: 454).

Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso *olvidar* semejante *origen*. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de *un tal retorno*. La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de *fundamento* (Heidegger, 2002: 45. Las cursivas son nuestras).

La pregunta por el ser, que no es una pregunta vacía y universal sino aquella que interpela, en cada caso, a cada uno de nosotros, es soterrada por cierta comprensión proveniente de una tradición histórica que no sólo se encuentra en el pasado, sino que se nos presenta y hace eco de manera retroactiva. Pero entonces, si la tradición se nos impone y con ella una comprensión, ¿cómo plantearse una pregunta más originaria? A partir del movimiento descrito por Heidegger como *Destruktion*. Una forma de volver sobre la tradición para establecer algo más originario y más auténtico es posibilitado por la destrucción que, más que un movimiento negativo, debe entenderse como una formulación positiva en tanto permite desmontar y volver a montar la tradición a través de la pregunta por el ser. La destrucción, planteada en el sexto párrafo, implica una vuelta a la tradición, pero una más originaria:

Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta (Heidegger, 2002:50).

Volver a preguntar no es sin consecuencias. Al ser una búsqueda que abre un panorama distinto frente a una tradición anquilosada y desgastada por una comprensión que termina por desviar lo más fundamental, volver a cuestionar, a partir de la pregunta por el ser, apelará por una forma más auténtica de estar ahí, en el mundo y, en cada caso, ante nosotros mismos.

A partir de estas narrativas del retorno, pensemos algunas implicaciones que nos permitan avanzar hasta el siglo XXI. Todo retorno tiene una marca de diferencia en su proclama: ya sean las consecuencias de su radicalidad, el desmontaje o una reelaboración. La inmanencia de sus efectos no es inmediata, sino que puede leerse a posterioridad; el futuro pasado es el tiempo del retorno. A partir de Roberto, podemos estipular lo siguiente: es importante distinguir un retorno a la pureza de la pureza del retorno. Asimismo, todo retorno,

se advierta o no, tiene consecuencias no previstas para quien lo proclama. Con Lacan advertimos los *impasses* que el retorno signa, quizá porque advierte, no un lugar verificable, sino el agujero desde dónde resuenan los ecos freudianos y sus implicaciones.

En Heidegger no dejamos de advertir que, al reintroducir la pregunta por el ser en el siglo XX, hay una marca de la diferencia, pues lo que surge posterior al retorno es la pregunta por *el sentido* del ser.

Ahora bien, un retorno no agota ni cierra el hueco al que regresa. Su lógica apunta a bordear y producir desde ahí. En este sentido, siempre hay algo que se sustrae. De esta manera, lo que se produce es una ficción atravesada por un horizonte histórico particular, por lo que signa una posibilidad de lectura, pero también cierta caducidad. Si en el retorno hay sustracción es porque no puede obturar la diferencia que aparece en la lógica de su movimiento; por el contrario, hace patente la apertura inasible desde dónde se produce. Retornar instaaura una marca, pero ella no es *el* dique contra otros desvíos, lo que permitiría convertirse en la única lectura posible. El olvido⁴ es uno de los nombres de la sustracción. A todo acto [re]fundador, el olvido le co-pertenece. Situemos un ejemplo. Morelos, década de 1950. En el monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección, Gregorio Lemercier apela a *un retorno* a Benito, es decir, a los *orígenes* pues desasirse de los pliegues que contaminan lo esencial es fundamental (González, 2017: 81; González, 1989: 89).

Respecto a Heidegger y Lacan, ¿acaso estamos demasiado cerca aún para saber si es necesario un retorno? O desde otro lugar: si ya se ha retornado a ellos, ¿estamos a tiempo de dimensionar sus consecuencias?

Lo anterior nos lleva a una última reflexión. ¿Qué significa estipular un “retorno a la normalidad” en nuestro tiempo? Tal vez, la idea más difundida es que volvamos a lo mismo como si nunca hubiera ocurrido el COVID-19: viajar, salir a las calles, visitar a nuestros amigos; en pocas palabras: vivir. Pero no podemos ignorar que la introducción de un pequeño

⁴ Foucault escribe: “¿Qué hay que entender por «retorno a»? Creo que podemos designar así a un movimiento que tiene su especificidad propia y que caracteriza justamente a las instauraciones de discursividad. Para que haya retorno, en efecto, primero tiene que haber habido olvido, no olvido accidental, no recubrimiento por alguna incompreensión, sino olvido esencial y constitutivo. El acto de instauración es en efecto, en su misma esencia, tal que no puede ser olvidado” (Foucault, 2010: 36-37).

elemento⁵ a la lógica mundial produjo efectos incalculables. Ese pequeñísimo virus instaura un vacío que lleva la vida a otras coordenadas. Así, el COVID-19 ha hecho que algo deje de ser para siempre. Somos habitantes errantes de una fractura que ha cimbrado toda estructura. En este punto, Slavoj Žižek es agudo al escribir: “El problema es que, aunque la vida vuelva a la normalidad, no será la misma normalidad que antes del brote [...] tendremos que aprender a vivir una vida mucho más frágil con amenazas constantes” (Žižek, 2020: 48). La fragilidad de la vida retornó desde otro lugar y el mundo en su lógica cambió para siempre. Retornar a la normalidad significa asumir esa pérdida irremediable, lo que quedan son las ruinas de ese mundo en donde estamos tratando de construir de nuevo: “No hay vuelta a la normalidad, la nueva “normalidad” tendría que ser construida sobre las ruinas de nuestras viejas vidas, o nos encontraremos en una nueva barbarie cuyos signos ya son claramente discernibles” (Žižek, 2020: 8).

El socavón producido por el COVID-19 tocó desde las abstractas estructuras del capitalismo a lo más concreto de la vida, que es la despedida de un ser amado al morir⁶. La nueva normalidad no deja de introducir, como lo hizo patente el lapsus del Secretario de Salud, Jorge Alcocer, una nueva mortalidad (El Universal, 2020). La nueva mortalidad anuncia otra forma de vida e introduce otra lógica en el mundo: fronteras por fin cerradas en ciertos países para regular la propagación, protestas en distintas latitudes silenciadas, el amigo portador de un enemigo silencioso pero mortal. Estamos frente a una nueva forma de muerte, por lo que la vida toda se replantea. Quizá exista la ilusión de pensar al retorno a la normalidad como si “nunca hubiera pasado una pandemia”, como si pudiera “olvidarse” lo que sucedió a finales de 2019, pero entendamos esto: llegaremos a una normalidad siendo otros, desconocidos en una casa que dejó de ser nuestra, pues lo familiar [*heimlich*] del mundo se volvió extraño [*unheimlich*]. Entonces, lo más consecuente podría comenzar por preguntarse, ¿cómo habitar la nueva normalidad? Comencemos por situar en ella lo imposible de localizar, lo imposible de medir, de calcular, para después, en cada caso, quizá, [desde otro lugar] re-inventar. Aunque no sin dolor.

⁵ El profesor Christian Yates calcula que el volumen de una partícula de Sars-Cov-2 [virus que provoca la enfermedad Covid-19] es de 523.000 nanómetros. Por lo que, todo el Sars-Cov-2 que ha afectado al mundo no llenaría ni una lata de Coca Cola (Yates, 2021).

⁶ La vida cambió, con ella la muerte. El dolor de no poder despedir a los seres queridos se vivió no sólo en México (La jornada, 2020), sino en todo el mundo.

2. De la nostalgia al exilio de la lengua... y viceversa. Una posibilidad de reinención

Existe dolor por regresar a lo que un día fue y saber que nunca será igual; también cuando se desea volver a un lugar estando lejos. En griego, νόστος significa «retorno» y ἄλγος, «dolor». De ahí que este «dolor por el retorno», encuentre eco en la lengua griega sin pertenecerle propiamente. Nostalgia es una palabra inexistente en *La Odisea* puesto que fue introducida hasta el siglo XVII por Jean-Jacques Harder en Suiza (Cassin, 2014: 15). Barbara Cassin dedicó una breve pero contundente meditación dedicada a la pregunta rectora *¿cuándo es que por fin estamos en casa?* A partir de ella, teje finamente la nostalgia, el exilio y la habitabilidad de una lengua. De Ulises a Arendt, pasando por Eneas, la apuesta es llevarnos a un viaje que atraviesa las costas del dolor para arribar al puerto de la reinención y la creación. Detengámonos un momento a reflexionar lo que la filósofa francesa postula para inflexionarlo y pensar una posibilidad en nuestra época atravesada por el COVID-19.

Este escrito introduce una lógica muy singular en su arquitectura a partir de esa pregunta que insiste y se repite: *¿cuándo es que por fin estamos en casa?* En sí misma, la cuestión interpela y hiere; por ella, la mirada no abandona lo escrito, quizá por lo que se puede edificar o tratar de responder. El recorrido comienza autobiográficamente en Córcega. Al ser una isla, sus fronteras permanecen abiertas al infinito donde el mar y el cielo se tocan. Ello invita tanto a encallar como a zarpar de ese lugar. Arraigo y desarraigo confluyen en una isla, no es casual que la nostalgia ahí aparezca para ser pensada. La meditación nos lleva hasta Ulises, el griego que navega por los mares lanzado no sólo por los vientos encerrados en la piel de un buey, sino por su deseo de retorno a Ítaca.

Su deseo por retornar era tan grande, que incluso nuestro héroe abandonó la posibilidad de inmortalidad al dejar la isla de Calipso. Elegir, lo sabemos, signa el estatuto de la pérdida. No hay decisión sin pérdida, antes bien, es su condición. Así, Ulises elige regresar, y con ello al tiempo y sus marcas. En distintos puntos la historia es crucial, pero en uno se vuelve desoladora: una vez en la tierra que lo vio partir y a la que tanto anhelaba regresar, no la reconoce ni es reconocido. Ulises, después de tanto tiempo de travesía, al llegar a su tierra, no ha retornado. Nuestra autora escribe: “Cuando Ulises vuelve a su hogar, todavía no ha regresado, y lo sabe” (Cassin, 2014: 39).

Si en Ulises la nostalgia y el reconocimiento aparecen en el primer plano de sus aventuras, Eneas representa la trama del exilio. Mientras el primero pretende regresar a su tierra, con el segundo toda esperanza de retorno está vetada pues Troya ha caído para siempre; sin un lugar a dónde dirigir el deseo de retorno, aparece el deseo de otra cosa. Eneas es un exiliado. Pero, ¿qué es un exiliado? Aquel cuya tierra se ha hundido en la imposibilidad del retorno, y con ella la lengua. Sin un lugar, lo que queda es la necesidad de fundación. A diferencia del arraigado, el exiliado debe construir la habitabilidad de un lugar, y no sólo con muros y arcilla, sino con palabras. Ahora bien, si algo conecta la nostalgia a este movimiento de fundación es la temporalidad que lo constituye, pues ambos tienen un tiempo lógico y no uno lineal: “La nostalgia se escribe entonces en futuro anterior, y tal es, sin duda, el tiempo de todas las fundaciones que, tal vez, son siempre refundaciones” (Cassin, 2014: 52).

Perder una patria [*Heimat*] no significa, únicamente, perder la tierra [*Vaterland*]. Estar fuera [*ex*] significa permanecer lejos de la lengua propia y de la razón; por ello, salir de la propia tierra no deja de considerarse una locura: “*Exsilio*, o *exilio*, es *ex-salto*, saltar en el aire, lanzarse fuera de, brincar, exultar, también de alegría, pero *exsilium* o *exsulium* es el exilio, el destierro; uno está *exsul patriae*, proscrito de su patria, *exsul mentis*, privado de su razón, y la etimología remite a *ex-solum*, al fuera de suelo” (Cassin, 2014: 52-53). Es cierto, el exiliado habita fuera, en lo impropio, pero sólo desde esa condición se puede fundar; tal vez por ello también en su etimología aparece el “brinco de alegría”. Fundar, por extraño que parezca, no significa reproducir idénticamente lo que se ha perdido, sino más bien establecer algo inédito. Eneas no funda una ciudad igual a la que dejó, sino que crea otra cosa: “La única certeza adquirida a lo largo del exilio es que no tiene que haber una segunda Troya: no se trata de reproducir de manera idéntica, sino de fabricar otra cosa” (Cassin, 2014: 54).

Los efectos de una fundación producen un estar en casa aunque *propiamente* no se esté en ella. El acto de fundar establece un origen ficcional, más que uno inicial⁷ ¿y qué permite? Habitar, aunque la sombra de la extrañeza [*Unheimlichkeit*] camine con nosotros cotidianamente en lo más familiar [*Heimlichkeit*]. ¿Qué será eso extraño que acecha? Digámoslo ya: la otra lengua. Al estar en otro lugar se habla de otra manera; así, lo que cambia no sólo es la locación, sino la forma de enunciación, las palabras, los modismos, las expresiones, los silencios. Habitar

⁷ La filósofa escribe: “El exilio es un retorno hacia el origen, pues el origen no es lo que se creía” (Cassin, 2014: 57).

en otro lugar abre nuestra lengua a otra lengua. En ese sentido, no sólo habitamos sino que somos habitados. ¿Cuál es el costo de habitar en el exilio? La desnaturalización de la lengua materna (Cassin, 2014: 69). Pero su ganancia secundaria no es menor, pues al perder *la pureza* de la lengua materna, al ser parasitada por otros significantes, otras posibilidades surgen.

Llegados a este punto, la tercera figura que irrumpe no es masculina, sino femenina. Forzada al exilio en la Alemania nazi de la década de los treinta, Hannah Arendt llega a Estados Unidos en 1941. Del viejo continente no hay nostalgia, pero sí de la lengua con la que puede pensar y decir cosas que en ninguna otra podrá, tampoco el inglés. Ante la pregunta rectora en estas meditaciones se desdobra otra igual de potente “ [...] ¿qué es entonces lo que vuelve «materna» a una lengua? Sin duda alguna, la posibilidad de inventar. La poesía, ese hacer (algo con) la lengua, es connatural a la lengua materna” (Cassin, 2014: 78). Una lengua se vuelve materna en función de su posibilidad de invención, no porque simplemente nos anteceda. La posibilidad de crear significa asumir, de alguna manera, esa herencia que es la lengua para llevarla por otros caminos. Derrida lo señalará de esta manera: ser fiel e infiel a la herencia que nos antecede para reactivarla⁸. En este punto, ¿qué pasa con quien habita el exilio? Al estar habitado por más de una lengua, el exiliado está entre-dos-lenguas y desde ahí aparece otra posibilidad de creación: “No sólo se puede inventar de otra manera en otra lengua sino que se inventa en la entre-dos-lenguas. Eso se llama traducir”⁹ (Cassin, 2014: 97).

De la poesía a la traducción, de lo propio a la frontera, el exiliado es quien permanece entre-dos-lenguas y algo hace de ello. Antes de avanzar, esclarezcamos un punto: la condición más radical de la introducción de otra lengua no estriba en sumar significantes a la lengua, sino en la irrupción de ese hueco [entre] que moviliza, reactiva y desnaturaliza a la lengua. ¿Y cuál es la creación proveniente del “entre” [Real]? El equívoco, el trastraballo, el lapsus:

⁸ El filósofo argelino señala: “Sí, es preciso (y ese es preciso está bien inscripto en la propia herencia recibida); es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, ya se trate por otra parte de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. ¿Qué quiere decir reafirmar? No solo aceptar dicha herencia, sino *reactivarla de otro modo* y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia, por esa *reinterpretación de la circunstancia del don*, hasta la filiación” (Derrida, 2009: 12. La cursiva es mía).

⁹ Es interesante que Cassin, a pesar de advertir la dimensión del equívoco, no introduzca la escena del sueño como posibilidad de creación. En lo que a mí respecta, me parece que uno verdaderamente se encuentra habitado por otra lengua cuando ella se nos impone en el sueño. Ahí se juega otro tipo de creación. Baste señalarlo.

Para [Arendt], se trata de la «la equivocidad trastrabillante del mundo y de la inseguridad del hombre que lo habita». «Aprender las lenguas extranjeras» es la condición de ese temblor filosófico, político y existencial. Es la «equivocidad de sentido» lo que produce «la equivocidad trastrabillante del mundo»: como si las diferentes lenguas fueran otras tantas maneras de producir cosas siempre diferentes de sí mismas, y como homónimas, la sensación de peligro que proviene de la homonimia que el sentido vacile (Cassin, 2014: 99).

Cuando el sentido trastrabilla y erra, abre otras posibilidades de creación: en la homofonía, en el chiste que hace vaivén de una lengua a otra, en el malentendido. En este sentido, el umbral que el exiliado habita es la impropiedad más propia; o en otras palabras: su posibilidad más imposible. Así dimensionadas, las consecuencias que esto genera son potentes, pues la condición de exiliado lo lleva a habitar la errancia y la apertura, lo que significa que van más allá de su propia posibilidad en tanto ese umbral se le impone de distintas maneras. A partir de ello, Cassin se atreve a proponer un movimiento que va *de* la nostalgia *a* la creación: “*De la nostalgia a la equivocidad trastrabillante: ¡que vacile la esencia!*” (Cassin, 2014: 102. Las cursivas son nuestras). Este movimiento hace temblar la esencia. Si ella vacila, el fracaso de lo absoluto es inmanente. ¿Qué queda tras el trastraballo de la esencia? El equívoco que abre un espacio de creación.

Cabe mencionar un punto más. Habitar de esa manera no excluye la posibilidad de *sentir el retorno de* la nostalgia, pues como todo afecto, se padece. Lo único que permite este movimiento es entenderla, no en su dimensión más dolorosa, sino en tanto [adorable] ficción, igual que el origen (Cassin, 2014: 12).

La belleza del trabajo de Cassin es innegable. A partir de ella podemos preguntar: *¿estaremos algún día de nuevo en casa?* En todo el mundo nos vimos forzados a abandonar nuestra “normalidad”. Cada uno de manera particular. A partir de la pandemia perdimos algo, y no cualquier cosa: nuestro hogar [*home*] y en algunos casos, la casa [*house*]. Pero también el tiempo, pues a partir del *home office* y la ausencia de cortes claros entre el día y la noche, entre un día y otro, la temporalidad parece volverse cada vez más homogénea: *Everyday is like Sunday*. Espacio y tiempo dejan de ser lo mismo a partir de la pandemia que azota desde hace más de un año. Y quizá uno de los temples más visibles sea la nostalgia pues, ¿quién no tiene dolor de recordar su vida y quererla como era antes de la llegada de este virus? En este punto quizá valga la pena recordar los versos de Rimbaud cuando escribe: “La verdadera vida está ausente. No estamos

en el mundo” (Rimbaud, 1997: 52)¹⁰. Y es verdad. [Ya] no estamos en el mundo [que solía ser]: pareciera que estamos en tierra de nadie, extraños a ella y a nosotros mismos. Permanecemos en un umbral donde no terminan de suceder ni la pandemia ni sus efectos. Habitamos y somos habitados por una lengua del desastre. Somos exiliados de nuestra propia normalidad y con ello la vida ha cambiado, pero tal vez también tenga razón el poeta cuando escribe que la verdadera vida está ausente. Si está ausente, lo que nos queda son ficciones, eso es hacer verdaderamente con la vida. Y una vez más, la poesía de Rimbaud puede darnos una clave: “El amor está por reinventarse [...]” (Rimbaud, 1997: 52)¹¹. En estos tiempos, no sólo el amor sino todo nuestro horizonte está por reinventarse: la lengua, los lazos sociales, y con ellos el espacio, el tiempo, la vida toda. Quizá a partir de la reinención tengamos una posibilidad de retornar y habitar lo que algún día [nunca] fue nuestro hogar.

Referencias

- Brenninkmeijer, G. (2011), *La mística: experiencia monástica contemplativa, paradigma del vivir cristiano, del pensar teológico, dentro de un camino de nueva evangelización* [Tesis doctoral]. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Cassin, B. (2014). *Nostalgia. Ulises, Eneas, Arednt*. Nueva visión.
- Derrida, J. & Roudinesco, É. (2009), *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica.
- El Universal (2020). Confunde Alcocer mortalidad con normalidad, pero corrige. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/confunde-alcocer-mortalidad-con-normalidad-pero-corrige>, consultado el 12 de marzo de 2021.
- Foucault, M. (2010), *¿Qué es un autor?* El cuenco de plata.
- González, F. M. (1989). *Notas para una historia del psicoanálisis en México en los años setenta en Psicoanálisis y realidad*. Siglo XXI Editores.
- González, F. M. (2017). Algunos avatares entre el catolicismo y el psicoanálisis. Intersecciones entre Argentina, México y Viena. *Revista cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario*, 11(22), 65-130.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Lacan, J. (2016). El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 6(1), 81-86.
- La jornada (2020). El drama de enterrar a sus muertos sin poder decir adiós como merecen. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/06/08/el-drama-de-enterrar-a-sus-muertos-sin-poder-decir-adios-como-merecen-7029.html>
- Rimbaud, A. (1997). *Una temporada en el infierno (Une saison en enfer)*. Hiperión.

¹⁰ “*La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde*”. La traducción al español es propia.

¹¹ “*L’amour est à réinventer [...]*”. La traducción al español es propia.

- Roudinesco, É. (2000). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Vilarubias, A. (1981). San Roberto de Molesmes y la fundación del Monasterio de Cîteaux. *Revista Verbo*, 19 (199-200), 1221-1251.
- Yates, C. (2021). Todo el coronavirus del mundo podría caber en una lata de refresco y sobraría espacio. <https://aristeguinoticias.com/1002/kiosko/todo-el-coronavirus-del-mundo-podria-caber-en-una-lata-de-refresco-y-sobraria-espacio/>
- Žižek, S. (2020). *¡Pandemia! El COVID-19 sacude al mundo*. Centro de Estudios de Orientación Psicoanalítica.

Preideología: Chile laboratorio formal de lo ideológico

Preideology: Chile formal laboratory of ideology

Nicol A. Barria-Asenjo
Universidad de Los Lagos
Osorno, Chile

Resumen: el tercer tercio del siglo XXI, en específico el periodo que va desde 2019 al presente 2021, reaparece como un proceso histórico inminentemente político, frente al cual los conceptos clásicos y de vasta mención en el terreno de lo político y la política toman lugar. En este sentido, en el presente trabajo se ha generado una breve indagación en la noción de ideología, la cual, pese a sus antagonismos formales, entrega un espacio idóneo para lograr aproximarse al escenario sociohistórico y político-económico del Estado de Chile.

Palabras claves: ideología; Chile; política; político; ideologización.

Abstract: The third third third of the 21st century, specifically the period from 2019 to the present 2021, reappears as an imminently political historical process, in the face of which the classic concepts of vast mention in the field of politics and politics take place. In this sense, this paper has generated a brief inquiry into the notion of ideology, which, despite its formal antagonisms, provides an ideal space to approach the socio-historical and political-economic scenario of the State of Chile.

Keywords: Ideology; Chile; Politics; Politics; Ideologization.

1. Introducción

Desde temprana data, tanto en las producciones teóricas y análisis conceptuales, los conceptos de Poder, Ideología, Política e Historia han presentado una definición que cruza la interdisciplinariedad y logra trastocar el espacio relativo a lo más allá de las esferas cívico-normativo, sociopolíticas, sociohistóricas, socioculturales, económico-políticas y un interminable etcétera.

Las entrañas de estos cuatro conceptos referidos previamente son una verdadera telaraña de aristas, perspectivas y antagonismos siendo capaces de introducirse en lo incomprendible, en la imposibilidad de sus delimitaciones. Si desde el psicoanálisis lacaniano hemos aprendido que como seres habitados en el lenguaje, el internar adentrarnos en conceptos siempre es una apuesta interminable pero necesaria. La aventura de re-pensar en nociones, teóricas, disciplinas, saberes y términos es un recorrido que década a década tiene lugar. El paso del tiempo no asegura las respuestas y definiciones, sino que asegura el incremento de la incertidumbre, la duda e impulsa el surgimiento preguntas nuevas.

Intentar captar la aproximación más o menos adecuada de un concepto, tiene su complejidad en la extensión inabarcable de producciones y aristas comprensivas de un fenómeno. Un mismo concepto puede utilizarse para analizar un fenómeno desde una perspectiva nueva, diferente o inimaginable, además, la variedad de producción incluye la barrera lingüística, la lengua, el idioma y la singularidad de la mano que escribe y la mente que piensa el dilema. Los vínculos que se desprenden desde la matriz significante colisionan con las coordenadas de la época en que se piensa, las estructuras y superestructuras, a partir de lo cual se va armando una barrera marcada por una imposibilidad de definición total o universal. El consenso en definiciones sigue siendo un reto pendiente a nivel escritural.

En este sentido, conviene recordar a K. Lenk (1974) y Hans Barth (1971) quienes consideraban a F Bacon como el precursor de lo que sería una línea de investigación diferente, resultante de una prematura e innovadora unión entre filosofía e ideología. Sería entonces, a partir de sus estudios, que aparentemente emergió un campo no existente previamente, y el cual daba paso al estudio de las ideologías.

Ahora bien, otro dato importante a considerar en este trabajo es que el primer pensador en utilizar la noción de ideología fue Destutt de Tracy, quién en 1776 lo utilizó para designar a las *ciencias de las ideas*¹. Noción aparentemente olvidada y obviada.

En el escenario actual de la cuestión, encontramos un dato interesante para re-pensar el concepto. Hemos de ver que Naess (1964) ha encontrado más de 30 significados totalmente diferentes del concepto ideología. Definiciones que, por supuesto, responden a la amplia diversidad de acontecimientos que se han vivido en diferentes épocas², por tanto, cada aproximación contiene elementos propios de aquellos sucesos, fisuras o rupturas históricas.

En palabras de Vaisman (2009) encontramos lo siguiente:

Al perseguir su intención de exponer el origen y los diferentes caminos de los estudios de ideología, Lenk afirma que la característica fundamental del “ilustrado en filosofía en los siglos XVII y XVIII (es) la de discernir una fuente de prejuicios contrarios a la razón en las representaciones del prejuicios heredados”. Tales prejuicios, según Barth, “impiden al hombre realizar su felicidad y crear una construcción social racional”. A través de la obra de d'Holbach, en particular, “expresamos lo que constituye la aspiración más profunda de una época [...]: la lucha por la verdad y contra los prejuicios no es sólo un problema de la teoría del conocimiento y de la lógica, sino, en el más alto grado, una cuestión política porque el Estado y la Iglesia tienen interés en el dominio de los prejuicios. En consecuencia, según los mismos autores, en el caso de Bacon, el fenómeno ideológico – aunque no se le diera entonces tal nombre– estaría referido exclusivamente al campo de la preocupación científica; lo que significa: “la cuestión de la falsedad se examina y se combate en el terreno propiamente filosófico, mientras que la cuestión de la falsedad, en el caso de los materialistas franceses, rebasa el campo estrictamente científico para convertirse en un objetivo de lucha política convertirse en un objetivo de la lucha política” (Vaisman, 2009: 81. La traducción del francés al español es propia).

¿Cómo cuestionar o pensar críticamente las condiciones, panorama y constitución de una matriz si hemos de ser parte inseparable de ella? ¿Si hemos sido alimentados, criados y domesticados desde una matriz política-ideológica, cómo poder pensar en otra “realidad” más allá de lo conocido-establecido? ¿Cómo obtener desde la posición de no-saber, de no-conocer, de des-conocimiento absoluto una visión que esté alejada de lo que hemos sido incentivados inconscientemente a postular como perspectiva crítica o antagónica?

La aparente realidad marcada por la complejidad respecto de una explicación conceptual, de hallar la verdad o reconstruir la historia, entonces, parece responder aun mismo epicentro de dilemas. Esto logra extrapolarse a un fenómeno regional, local y específico. Con

¹ Tracy, D. (1776). *Éléments d'Idéologie*. Vrin. Citado en Vaisman, E. (2009) *Lukács et la question de l'ideologie*. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2009-3-page-79.htm>

² Näess, A. (1964), «Historia del término “Ideología” desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx». I. L. Horowitz (Dir.) *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento*. Editorial Universitaria.

ello me refiero a esa deuda histórica, a propósito de la deuda chilena, de esa deuda humana que la dictadura dejó.

En este sentido, no es un misterio el hablar de regímenes dictatoriales en el cono Sur. La amplia diversidad de documentación que se ha encargado de indagar en estos escenarios, realidad y acontecimientos de corte traumático para diversos países es amplia, y, a su vez, responde al antagonismo que encuentra su lugar en lo que podríamos llamar las entrañas o núcleo de las posturas políticas.

Las lecturas y análisis de la derecha política siempre contienen de forma casi natural elementos que los abordajes de la izquierda no contienen, y viceversa. Este hecho es relativamente fácil de comprender, entendiendo que al penetrar los rincones de un proceso histórico en el cual se ven enlazados fragmentos de tinte personal, representaciones e identificaciones individuales, partidos o de masas, siempre tendrá eso que llaman objetividad, que no es más que un recurso falseado, alterado, manchado, agujereado, ya que incluso una posición crítica sobre los sucesos contendrá un cinismo revisionista limitado, en el cual habrán verdades inabordables que no serán consideradas ni tendrán un efímero lugar por ser parte de los pedazos que cada lado de la batalla política intenta mantener bajo la alfombra.

Pese a los intentos por mantener todo en la obscuridad, prevalece eso que retorna en diferentes momentos de la historia, aquellos relatos de víctimas, todos los discursos que emergen cada tanto desde las profundidades del secreto y entregan, casi por casualidad, nuevos elementos no considerados en lo que era una reconstrucción total de la verdad.

Para Palacios (2007) el debate expuesto brevemente es parte del sistemático declive de la derecha y la izquierda. Una crisis sistemática en la representatividad y en los paradigmas que invita a una reformulación de la historia construida, de la historia porvenir, y sobre todo de aquellos pilares que parecen ser fundamentales a la hora de observar una realidad local, intenta o externa. La fecha de caducidad de aquellas etiquetas duales parece haber llegado hace siglos, a propósito de la necesidad de un desligazón de la historia reconstruida parcialmente, pese a su estado de toxicidad, y a su condición de muerto viviente en la realidad política, su condición y estado no le imposibilita la continuación de su contaminación y complejización.

Si el paso del Siglo XVIII al Siglo XIX estuvo profundamente marcado por procesos revolucionarios, guerras mundiales y donde los conceptos de crisis mundial, crisis humanitaria y crisis social engloban todo lo acontecido, el paso del Siglo XXI al XXII habrá que comenzar a mirarlo desde otros concepto, términos y perspectivas, donde la política y el giro radical de lo

económico, lo social y lo cultural, incluso donde las formas de contacto y el ser en el mundo ha cambiado³.

Guy Borudé y Henvé Martín (2004) utilizan la noción de “renovación de la historia política” para enmarcar los procesos de construcción de lo que sería una nueva historia⁴, una realidad presente que ha sido trastocada por los procesos históricos del pasado y los venideros. La Escuela de los Annales, La *Fundation Nationale des Sciences Politiques-institut d’Etudes politiques* y la Universidad de Paris X, *Nanterre, Institut d’Histoire du Temps Présent*, fueron parte de los movimientos que agrandaron el espacio de dominio, la atención de lo político como ente singular, como un campo propio que contenía dentro de sí un terreno indispensable para la comprensión de la historia, y la co-construcción de aquello, fue cada vez más importante.

Hoy, gracias a estos precursores⁵, los retos prevalecen, pero el énfasis en la política y el debate político tienen un lugar importante. Somos parte innegable de la política, está encripta en nosotros, en nuestra decisión e incluso en aquello que decidimos no hacer, no mirar, no observar. El devenir de nuestras vidas tiene un componente político. Sucede lo mismo con la ideología, siendo dos elementos que colisionan y conforman una estructura sobre la cual las sociedades, el mundo y las temporalidades entendidas como pasado, presente y futuro deambulan por los bordes de sus delimitaciones conceptuales.

2. Lo preideológico y el proceso de ideologización

Mediante la resignificación de las palabras y el proceso de retorno a los conceptos, o a su origen, es que se puede construir una realidad, una realidad tambaleante, sujeta al lenguaje, a la lengua, a la imposibilidad misma que contiene la palabra realidad, siendo un mero concepto que cojea a la hora de saldar su deuda explicativa. Según Althusser (1988) la ideología no queda exenta de la materialidad. Contiene un desplazamiento ideológico material no considerado y hay que obligatoriamente considerarlo. La materialidad de la ideología es una coexistencia imposible de no visualizar.

³ Véase: Monsálvez (2012) donde se expone lo siguiente: “René Rémond señala que las experiencias del siglo XX, aquellas crisis, guerras, convulsiones constituyeron una nueva forma de concebir la política por parte de la sociedad. Además, existen factores internos que explican el interés y renovación de la historia política, la cual pasa por el ‘objeto del conocimiento histórico’, es decir, por una perspectiva epistemológica; lo cual se ve reflejado en el interés y privilegio por la historia electoral, partidista, los fenómenos ideológicos y mentales, a lo cual se agregará el trabajo interdisciplinario, apertura a las ciencias sociales, la cuantificación y comparación; el paso de la exploración de individuos y minorías privilegiadas a la investigación de las masas, abandonando el tiempo breve por la larga duración y donde lo político se vincula con lo social” (Cruz, 1993: 62-66, citado en Monsálvez, 2012).

⁴ Guy, B. & Herve, M. (2004.) *Las escuelas históricas*. Akal editores.

⁵ Respecto de precursores es necesario considerar a René Rémond, con su texto “Por une histoire politique”.

En Chile, podemos identificar una suerte de matriz articuladora de las amplias ramificaciones de ideología, siendo un escenario antagónico por excelencia y, a partir de ese estado de contradicciones las ideologías, tiene posibilidad de aparecer una y otra vez en todas sus variables.

Lo anterior nos empuja al deber de preguntarnos por el espacio entre la aparición de la ideología y la ideología misma, y en última instancia, conviene preguntarnos no solo qué es lo que hay más allá de la ideología, sino también cuestionarnos respecto de aquello que existe antes de la ideología o del proceso de ideologización.

Para Slavoj Žižek (2012) hay un momento identificado como preideológico, que es capaz de representar el espacio anterior a la simbolización y representación de una realidad, siendo ese momento preideológico lo que de alguna forma da pie para que quedemos hundidos hasta las rodillas de esa ficción que hemos de caracterizar como realidad:

Y quizás es aquí donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología, el núcleo preideológico, la matriz formal, sobre la que se han sobrepuesto diversas formaciones ideológicas: en el hecho de que no hay realidad sin el espectro, de que el círculo de la realidad se puede cerrar sólo por medio de un misterioso complemento espectral. ¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde *siempre* simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. *Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales.* En consecuencia, el "espectro" no debe confundirse con la "ficción simbólica", con el hecho de que la realidad misma tiene la estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente (o, como lo formulan muchos sociólogos, "socialmente"); las nociones de espectro y ficción (simbólica) son codependientes en su misma incompatibilidad (son "complementarias" en el sentido mecánico-cuántico) (31).

Para el autor, es en el terreno de lo preideológico que tiene lugar la diferencia entre una realidad verdadera y la ilusión, y a partir de aquí, la lucha de clases y sus consecuentes antagonismos con las lógicas establecidas produce una totalización de la sociedad. A su vez, encontramos que es lo preideológico la matriz formal de todas las ramificaciones de las ideologías existentes.

En el caso chileno, la revuelta popular del 2019, iniciada el 18 de octubre de ese año, dio paso a un cuestionamiento que sirvió como ruptura de las identificaciones,

representaciones, simbolismos y códigos, y desde ese desmembramiento de la establecido⁶, la sociedad logró armarse en otra dirección –o eso es lo que se esperaba–.

Al hablar de lo establecido nos referimos a la lucha que de forma subterránea opera en toda sociedad, un funcionamiento sistemático silencioso, pues, es a propósito de ese momento de no-lucha que hay una victoria de un lado.

Esa fragmentación de la historia mediante la insurrección popular es un proceso de ideologización activado como movimiento anti-ideologizante respecto de la ideología que, hasta ese momento, octubre del 2019, se mostraba incuestionable e inquebrantable; sin embargo, el hecho de que en un momento específico se posicione antagónicamente, no determina ni asegura el que se mantenga de forma paralela. Dentro del intento de reemplazo, en el ajeteo de la lucha por modificar lo existente, el camino puede perderse, y la mixtura puede comenzar a aparecer sin lograr identificar cuál es la posición expulsada y la que pretende tomar lugar.

A partir de lo mencionado brevemente, podemos comentar uno de los debates o retos pendientes que la dualidad izquierda-derecha, en el mundo de la política, no ha logrado llegar a consenso. En la medida en que avanza el tiempo, la diferenciación de las posturas, en un sentido contrario a la clarificación o delimitación, ha incrementado los elementos en común. Lo discursivo, por otra parte, es otro lugar de reencuentro más que de desencuentros. Y, por último, las lecturas discursivas que los externos obtienen del dilema confirman que la diferenciación es cada vez menos visible.

Modus operandi similares son desplegados desde la derecha y la izquierda en momento políticos claves, apelando a una victoria. Empero, en el momento de la victoria se deconstruye lo armado hasta el momento y fisuras destruyen nuevamente las posibilidades de cambio. Hecho que década a década se repite. Situación que ha puesto en jaque la credibilidad y confianza de la democracia como práctica y concepto.

Como hemos visto hasta el momento, los recursos de la ideología no responden a un terreno sencillo de penetrar y recorrer. Es, más bien, un lugar impenetrable e inalcanzable. Además, en la medida en que se intenta abordar, la objetivación del análisis y el proceso mismo de descomposición de las herramientas, recursos y momento de la ideología son

⁶ Según Žižek (2012): O –para decirlo de otro modo la “lucha de clases” designa el punto en relación con el cual “no existe el metalenguaje”: en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social es sobre determinada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social (p. 32-33).

inevitablemente alterados por el ente interpretativo. La mano que escribe, el ojo que mira, presta atención a dinámicas diversas desde las cuales la ideología como concepto no hace más que incrementar en sus definiciones.

3. Notas para concluir

En la presente reflexión, brevemente se intentó abordar el dilema de la ideología, sin afán de intentar capturar la complejidad del dilema, siendo una empresa imposible de concretar, hemos expuesto algunos atisbos de luz de lo que es la obscura constitución del fenómeno y epicentro teórico.

Louis Althusser (1988) apuntaba a un sujeto ideológico, un animal ideológico que responde al resultado de la terminología, siendo un concepto que trasciende todo lo conocido y lo no conocido, trastocando todo a su paso. En palabras del mismo Althusser encontramos lo siguiente: “Pienso que la ideología tiene un carácter transhistórico, que ha existido y existirá siempre. Lo que puede cambiar es su contenido, pero no su función. Desde los inicios de los tiempos, podemos constatar que el hombre ha vivido siempre bajo relaciones sociales ideológicas” (Althusser, 1998: 66).

Para el autor, la ideología no tiene historia, es algo que ya estaba dado, de manera que el momento pre-ideológico que sirve para comprender la forma natural de la matriz ideologizante, puede ser solo una continuación de esa consecución de la historia que siempre está.

La situación de Chile y la historia del Estado chileno, incluyendo ello todo lo que aconteció desde temprana data en la escritura de construcción de realidad local, es un punto interesante a la hora de reflexionar sobre la actualidad de los conceptos.

Pensar que en el país hay una ideología específica, con características singulares en sus formas religiosas, morales, económicas, políticas o jurídicas, nos convocaría a pensar en las diferentes formas de ideología que operan en cada país, y desde allí la territorialidad sería un punto de división de las características formales de tales ideologías.

Por otro lado, tampoco es factible pensar que la ideología que se desprende de Chile es universal, de manera que solo queda postular que las ideologías en su multiplicidad y variedad coexisten siendo confusas las líneas divisorias.

Referencias

- Althusser, L. (1988) *Filosofía y Marxismo*. Siglo XXI Editores.
- Cruz Mina, M. (1993). En torno a la nueva historia política francesa. *Revista de Historia Contemporánea*, 9: 59-91.
- Guy, B. & Herve, M. (2004). *Las escuelas históricas*. Akal Editores.
- Monsálvez, D. (2012). La dictadura militar de Augusto Pinochet como Nueva Historia Política: Perspectiva historiográfica y algunos temas para su indagación. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 23, 61-82.
- Palacios, G. (2007). Entre una “nueva historia” y una “nueva historiografía” para la historia política de América Latina en el siglo XIX. G. Palacios (Coord.). *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina*, s. XIX. El Colegio de México.
- Barth, H. (1971). *Verità e Ideologia*. Il Mulino.
- Lenk, K. (1974). *El concepto de Ideología*. Amorrurtu Editores.
- Vaisman, E (2009). Lukács et la question de l’ideologie. *Cahiers Philosophiques*, 3 (119), 79-96.
- Žižek, S. (2012). *Mapping Ideology*. Verso.

Lo post-digital en tiempos de pandemia: un comentario sobre la crisis del Covid-19 y sus epistemologías políticas¹

The Postdigital in Pandemic Times: a Comment on the Covid-19 Crisis and its Political Epistemologies

Mark Coeckelbergh
Universidad de Viena
Viena, Austria

Traducción: *Tamara Rojas Triana*
Universidad de Antioquia

Resumen: en el artículo se pone en cuestión el pretendido y afirmado dualismo existente entre una vida online y una vida offline. A su juicio, fenomenológicamente no es sostenible. El autor sostiene que la vida contemporánea es impensable sin el desarrollo tecnológico y nuestra constante y cotidiana conexión. La experiencia online es una experiencia encarnada. En el marco de este análisis, argumenta que la experiencia del virus es una experiencia del riesgo, contextualizada desde la tecnología (R. del E.).

Palabras clave: Covid-19, pandemia, postdigital, política, epistemología, fenomenología, Filosofía de la tecnología, riesgo.

Abstract: In the article, the alleged and affirmed dualism that exists between an online life and an offline life is questioned. In his opinion, phenomenologically it is not sustainable. The author maintains that contemporary life is unthinkable without technological development and our constant and daily connection. The online experience is an embodied experience. Within the framework of this analysis, he argues that the experience of the virus is an experience of risk, contextualized from technology (E. A.).

Keywords: Covid-19, Pandemic, Postdigital, Politics, Epistemology, Phenomenology, Philosophy of technology, Risk.

¹ Reprinted by permission from Springer: Postdigital Science and Education, The Postdigital in Pandemic Times: a Comment on the Covid-19 Crisis and its Political Epistemologies, Mark Coeckelbergh, © 2020.

1. ¡Digitaliza o muere!

¿Qué significa lo “digital” y la “digitalización” hoy, para la educación y en general? En lugar de saltar a una abstracta discusión teórica de la literatura, permítanme comenzar con algo concreto, demasiado concreto lamentablemente: la actual pandemia de Covid-19 que perturba nuestras vidas y sociedades.

En cuanto a la comprensión de nuestra relación con lo digital y las tecnologías digitales, esta crisis parece presentarnos una desafiante paradoja. Por un lado, parece que hay muy poco de lo “virtual” o “digital” en ella; de hecho, la realidad *irrumpe violentamente*. Esta crisis, entendida como un evento, no se trata de espacios digitales de otro mundo o mundos virtuales, sino de cuerpos demasiado reales, virus, mascarillas, ventiladores y ataúdes. Casi parece que la realidad toma *venganza*: “Estabas fascinado con los computadores, la Internet, y tus redes sociales. Pero ¿qué importa todo eso ahora? Olvida tu revolución digital y tus ideas sobre nuevas habilidades para un futuro brillante; la educación debería consistir en aprender habilidades *reales* como el cuidado médico y aquello que creías pertenecía a otro siglo: como lavar tus manos de manera correcta”. El virus te ayudará a deshacerte de tu obsesión por los números y la teoría.

Por otro lado, lo digital y la digitalización parecen más importantes que nunca: en tiempos de Covid-19, queda claro que fuimos *demasiado lentos* con la digitalización de la educación, trabajo, y otros campos, deberíamos ser tremendamente afortunados de tener todas nuestras herramientas digitales para comunicarnos y obtener información en tiempos de bloqueo: nuestras vidas dependen literalmente de ellas. Si podemos seguir adelante con nuestras vidas y educación, es porque –gracias a Dios– seguimos teniendo estas tecnologías digitales. Una vez más, se nos da una lección: “Usted (profesor, empresario, político) creía que aún le quedaban *años* para implantar la digitalización en su organización, prácticas y país. Y ustedes, estudiantes, empleados, ciudadanos, creían que podían seguir como siempre con vuestras miserables vidas offline no mejoradas. Estaban *demasiado equivocados*. Si no nos escucharon, expertos, el virus les enseñará ahora, analfabetos digitales. ¡Digitaliza o muere!”

Afortunadamente, la paradoja es solo eso, una paradoja. Es solamente una aparente oposición; puede ser resuelta. *Ambos* puntos de vista asumen una falsa oposición entre: una esfera “virtual” irreal, llamada “digital” y “online”, y una esfera “real” llamada “analógica” y “offline”. Esta metafísica ha sido criticada con éxito tanto en los estudios “postdigitales” como

en la filosofía de la tecnología. Los académicos postdigitales han argumentado que nosotros ya no vivimos en un mundo donde las tecnologías digitales y los medios constituyen “un ‘otro’ virtual y separado a una vida humana social y ‘natural’” (Jandrić et al. 2018: 893). Las tecnologías y medios de comunicación se dan por sentados y apenas merecen un término aparte. Los filósofos de la tecnología también han defendido la opinión de que actualmente ya no existe una oposición entre un mundo cibernético y una experiencia cara a cara, y que lo digital está ahora "integrado e imbricado con nuestras acciones e interacciones cotidianas", como Andrew Feenberg (2019: 8) ha argumentado recientemente en esta revista. Del mismo modo, Luciano Floridi (2015: 1) ha acuñado el término "onlife" para referirse a "la nueva experiencia de una realidad hiperconectada dentro de la cual ya no tiene sentido preguntarse si uno puede estar en línea u offline".

2. Siempre hemos sido posdigitales

Propongo ir más allá: estos puntos de vista suponen que primero hubo dos esferas que luego se fusionaron. Sin embargo, probablemente nunca *existió* una esfera separada o, en primera instancia, una oposición entre lo virtual y lo real; y *nunca* ha sido sensato hacer la distinción online/offline, al menos si se supone que dicha distinción tiene un significado ontológico. Siempre hemos sido “postdigitales”, desde el comienzo de la llamada revolución digital. Mientras usamos el Internet y medios y tecnologías “online”, “no dejamos nuestros cuerpos en casa” (Coeckelbergh 2013: 13), tampoco estamos separados de los demás, o de la denominada realidad externa u offline; desde el punto de vista fenomenológico y no dualista, nuestro uso de los medios y tecnologías debe ser entendido en términos de la experiencia viva, la cual es materializada/encarnada, social y real. Los dualismos platónicos y modernos continúan siendo bastante influyentes, pero al menos podemos *intentar* pensar de una manera que va más allá de la división dualista platónica del mundo entre/en real e irreal

Entonces, desde esta perspectiva, la paradoja supone una visión errónea del mundo. El Covid-19 no nos plantea retos relacionados con “lo digital” como oposición a algo más. Nos plantea retos –y punto– que están relacionados con asuntos inmateriales y materiales, o ambos a la vez. También son retos sociales. La crisis no es únicamente sobre números y estadísticas, sino además sobre cosas materiales como las mascarillas y el jabón, sobre personas y lo que

hacen juntas, sobre las tecnologías e infraestructuras que utilizamos-en relación con los intereses sociales. Académicos de la ciencia y tecnología (STS)* han realizado un buen trabajo al insistir en este punto. Latour (1933) habla de “híbridos”. Vivimos en un mundo híbrido, y siempre lo hemos hecho. La crisis del Covid-19 es un acontecimiento que tiene lugar dentro de ese mundo. El problema no es que tengamos que elegir entre la cueva y el mundo libre externo; la cuestión es que, en primer lugar, no existe configuración platónica.

3. La fenomenología y epistemología del riesgo

Pero basta de hablar de cómo "es" realmente el mundo. Siglos después de Kant y décadas después de Foucault, no seamos filosóficamente ingenuos y hablemos de epistemología y política en lugar de metafísica. ¿Qué podemos saber y cómo sabemos sobre el virus y la crisis? ¿Y no tiene la crisis más que ver con lo que pasa y lo que *podría* pasar, que con lo que "es"? Las preguntas que (deberíamos) planteamos hoy no son "¿Qué es esta cosa llamada Covid-19? o "¿Qué es esta o aquella tecnología (digital o no)? Sino "¿Qué es el riesgo?", "¿Cómo conozco el riesgo?", "¿Qué hace posible mi experiencia del riesgo? ¿Cuál es el papel de la tecnología con relación a ese riesgo? Y ¿Quién decide y configura (mi conocimiento y experiencia de) el riesgo y las tecnologías implicadas?".

También en este punto es importante adoptar una visión menos dualista. En *Human Being @ Risk* (2013), presento un enfoque existencial-fenomenológico para argumentar que el riesgo no es una característica objetiva del mundo o de un estado de cosas externo, ni algo que construimos en nuestra mente, sino que se constituye en la relación sujeto-objeto o va más allá de la relación binaria sujeto-objeto. Utilizo los términos "ser vulnerable" y "estar en riesgo" para referirme a la relación vivida y activa que tenemos con el mundo, una apertura al mundo que nos pone en riesgo y nos hace vulnerables como seres humanos en relación (Coeckelbergh 2013: 43). Las tecnologías dan forma, transforman y median este "ser-en-riesgo"; es decir, dan forma a nuestra vulnerabilidad y el riesgo como un riesgo vivido y actuado que no es ni puramente subjetivo ni puramente objetivo. Por consiguiente, desde el punto de vista de la filosofía de la tecnología, es importante considerar cómo las tecnologías que llamamos "digitales", y también otras tecnologías como las infraestructuras materiales, dan forma a lo que sabemos sobre la crisis y el "virus". Como han demostrado la filosofía de la tecnología y

estudios de los medios, las tecnologías y medios siempre tienen roles no instrumentales y efectos no intencionados. Esto también ocurre en este caso. Por ejemplo, pensemos en cómo mi experiencia de la crisis y Covid-19 están permeadas por mi participación en medios sociales “digitales”. Tales medios no se limitan únicamente a “comunicar” sobre algún tipo de “riesgo o asunto externo”; ellos solamente configuran mi “ser-en-riesgo” como un ser que experimenta y se relaciona activamente con el mundo y con los demás.

4. El poder y la configuración del riesgo

Para la educación, esto significa que las tecnologías educativas, incluidos los llamados medios digitales –cualquiera que sea su estatus metafísico– pueden desempeñar un papel crucial no tanto en la "percepción" del riesgo y la vulnerabilidad por parte de los niños y los jóvenes (como si el riesgo fuera algo meramente externo a ellos), sino más bien en la configuración de sus vulnerabilidades vividas y experimentadas, su "ser-en-riesgo". Esto significa para los profesores que en estos tiempos (y en todos los demás), es importante pensar no sólo en el contenido de su enseñanza, sino también en el medio que utilizan.

Los profesores también son importantes ya que, independientemente de su intención y al igual que todos los demás que tienen un papel protagonista en esta crisis, no sólo intervienen con el conocimiento y la experiencia, sino que también inevitablemente ejercen poder en relación con ese conocimiento. Desde un punto de vista político-epistemológico, es importante preguntarse *quién* define lo que "es" la crisis, quién configura el riesgo y lo define, y quién decide sobre la vida y la muerte. Covid-19 no es sólo una "cosa", sino que revela las relaciones de poder en todo su significado: el poder bruto que ejercen los gobiernos cuando toman medidas que restringen la libertad de las personas (y en algunos casos utilizan la crisis para asumir poderes dictatoriales) y también los juegos de poder menos visibles o más sutiles que tienen lugar en hospitales, escuelas y familias. Como sostenía Foucault (1980), el poder también está presente en todo tipo de relaciones y, por tanto, es ejercido por todos. Los profesionales médicos no sólo deciden sobre la vida y la muerte y toman decisiones éticas sin comisiones éticas, sino que también definen lo que debemos saber sobre el virus y nos disciplinan, por ejemplo, con respecto a la higiene. Los profesores ejercen la vigilancia y la

disciplina y manipulan el comportamiento de sus alumnos a través de las tecnologías "online". Las relaciones de poder en las familias se hacen más visibles en tiempos de encierro.

También podemos y debemos preguntarnos por el trabajo que supone "construir" o "producir" el riesgo –por ejemplo, en y por los medios sociales "digitales", para los que también realizamos un trabajo digital– y, por supuesto, en la gestión del riesgo ¿Quién lleva la mayor carga? ¿Quién podría incluso beneficiarse de esta crisis? No se trata de cuestiones que tengan que ver con luchas teóricas sobre lo "digital" y lo "no digital", o con conflictos entre visiones metafísicas del mundo. Estos problemas conciernen al (conocimiento del) riesgo en su relación con las relaciones de poder entre las personas encarnadas, cuyas vidas están impregnadas por las llamadas tecnologías digitales y otras tecnologías y que utilizan activamente estas tecnologías para hacer frente a la crisis: para tratar a los enfermos, para gobernar y para educar, produciendo así efectos en sus mentes encarnadas y en los demás.

Todo ello otorga a los profesores y otros profesionales una importante responsabilidad a la hora de (tomar decisiones sobre) el uso de los medios "digitales" y otros medios y tecnologías, en tiempos de crisis y en otros momentos. Si la enseñanza y sus tecnologías pueden concebirse como lo que Foucault llamó "tecnologías del yo" que afectan a "los cuerpos y las almas, los pensamientos, la conducta y la forma de ser" de las personas (Foucault 1988: 18), lo que está en juego no es sólo la "educación" en sentido estricto. Lo que está en juego, como saben todos los buenos profesores, es cómo modelar la vida y el futuro de los seres humanos.

Referencias

- Coeckelbergh, M. (2013). *Human being @ risk: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Springer.
- Feenberg, A. (2019). Postdigital or Predigital? *Postdigital Science and Education*, 1(1), 8-9. <https://doi.org/10.1007/s42438-018-0027-2>.
- Floridi, L. (2015). Introduction. In L. Floridi (Ed.), *The online manifesto: being human in a hyperconnected era*. Springer.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge*. Trans. C. Gordon and L. Marshall. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press.
- Jandrić, P., Knox, J., Besley, T., Ryberg, T., Suoranta, J., & Hayes, S. (2018). Postdigital science and education. *Educational Philosophy and Theory*, 50(10), 893-899. <https://doi.org/10.1080/00131857.2018.1454000>.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Politicidad de la pandemia: inclusividad, guerra, valores¹

Pandemic's politicity: inclusivity, war, values

Javier Franzé

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Resumen: contra lo que sus características dejaban prever, la pandemia ha brindado la ocasión para una repolitización. La crisis sanitaria obligó al Estado a ejercer su facultad inclusiva, a que los valores comunitarios le fijaran prioridades a la investigación científica contra el Covid y a una acción colectiva cooperativa, semejante a la que requiere una guerra, para protegerse del virus. El artículo busca mostrar la politicidad de estas tres vías de acción, que van contra el sentido neoliberal hegemónico, que consagra la primacía de lo individual-privado sobre lo común. Esta repolitización se dio paradójicamente a través de los viejos mecanismos y figuras de lo estatal (inclusividad, guerra, valores). Esto permite pensar que la diferenciación entre lo político y la política no es en términos de lugares, sino de sentidos. La pandemia ha mostrado que el Estado puede operar parcialmente contra el sentido hegemónico, en este caso promoviendo lo colectivo y cooperativo contra lo privado competitivo. La crisis no significa un punto y aparte en la despolitización hegemónica, sino que muestra lo lejos que se encuentran nuestras sociedades de reconocer su propia politicidad.

Palabras clave: politicidad, despolitización, guerra, valores, inclusividad, pandemia.

Abstract: Contrary to what its characteristics suggested, the pandemic has provided the occasion for a re-politicization. The health crisis forced the State to exercise its inclusive power, and gave room for community values to set priorities for scientific research against Covid and a cooperative collective action, similar to that required by war, to protect itself from the virus. The article seeks to show the political nature of these three courses of action, which go against the hegemonic neoliberal sense, which enshrines the primacy of the individual-private over the common. This repolitization occurred paradoxically through the old mechanisms and figures of the state (inclusivity, war, values). This allows us to think that the differentiation between politics and politics is not in terms of places, but of meanings. The pandemic has shown that the State can operate partially against the hegemonic sense, in this case promoting the collective and cooperative against the competitive private. The crisis does not mean a full stop in the hegemonic depoliticization, but shows how far our societies are from recognizing their own politicinity.

Keywords: Politicity, Depoliticization, War, Values, Inclusivity, Pandemic.

¹ Este artículo es parte del proyecto «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, España.

A simple vista, la pandemia traía consigo todas las características para pasar desapercibida como hecho político. Su alcance global le daba un carácter de problema universal, sustrayéndola así a toda disputa. Su carácter médico le permitía eludir la disputa por su sentido, que caía con toda *evidencia* en el terreno del saber científico. Y, finalmente, al afectar la salud individual quedaba a salvo de la *peste comunitaria*, obsequiando *una meta más* a la carrera por demostrar quién es más fuerte y apto. Todo esto, además, cayó en el sedimento de décadas de despolitización neoliberal, según la cual los problemas políticos quedan reducidos a cuestiones técnico-económicas, cuya lógica debe ser resuelta por las leyes del mercado *libre*, ésas que la política tiene que limitarse a administrar. Para esta cosmovisión, los políticos son mediocres que jamás se han medido en el único terreno vital verdadero, las arenas del mercado, y por ello medran donde reina la negación de la meritocracia: el ámbito estatal, pesado y moroso, acomodaticio y parasitario de la única energía vital: la sociedad civil, el reino de los emprendedores privados.

Aquí buscaremos argumentar lo contrario. La pandemia ha devuelto toda la potencia de lo político, su carácter constitutivo de lo científico, de lo económico y de lo individual, en tanto constructor de lo comunitario y de su significado. La pandemia abrió la posibilidad de desocultar el carácter ontológicamente político de lo social a través de al menos tres vectores: la primacía de la comunidad, expresada en la recuperación de la función inclusiva del Estado; la prioridad del afán colectivo sobre cualquier impulso individual-privado, visible en convocatoria a un esfuerzo colectivo metafóricamente bélico y, finalmente, la cardinalidad de lo político en la construcción de sentido de todo hecho social, manifestada en la necesidad de priorizar valores como condición para poner en funcionamiento el saber científico.

1. El retorno de lo comunitario

La pandemia puso de relieve la profunda erosión del sentido comunitario que las políticas públicas y sus correlatos sociales habían venido construyendo pacientemente durante al menos las últimas cuatro décadas. Bastó un pequeño virus, cuya peligrosidad radicó más en su novedad que en su intrínseca potencia, para poner en jaque todo el mundo *Premium* y su antropología, contruidos por el neoliberalismo.

Ese mundo *Premium* con los años se fue engullendo insensiblemente desde el acto de embarcar en un avión hasta el pago con tarjeta de crédito, pasando por el uso de un programa informático o el disfrute de un alojamiento hotelero. Se trata de un universo *exclusivo*, esto es, *excluyente*, ya no en términos de clase como en el viejo y ¿querido?

fordismo, sino que convoca a los sectores medios y populares a la pequeña diferencia narcisista dentro de su clase a la hora de experimentar la *libertad* de *elegir* escuela para sus niños, seguro médico para la familia o la gasolina del 4x4.

Todos estos gestos consisten en lo mismo: separarse lo más posible ya no de lo público, sino de lo *común*. Mostrar la propia capacidad de prescindir de todo entorno que no sea el individual-privado —la familia, las redes de contactos, acaso los amigos—, porque somos héroes capaces de afrontar el riesgo del mundo *real*, que no es otro que el del mercado. Con su codicia, crueldad y darwinismo, sí, pero al fin y al cabo *verdadero*, *productivo* tanto de objetos de consumo como de seres capaces de competir por demostrar quiénes son y cuánto valen.

Todo este mundo, construido como un mecano desde el Estado proveyó un marco simbólico de adscripción y autocomprensión, el aspiracional, potente mito político en el cual los demás son a la vez una referencia para *demostrarles* y *demostrarse* la propia valía, y ese otro que amenaza *mi mundo* y *mi salvación*.

Pues bien, la pandemia nos puso en un brete: para seguir siendo egoístas privados —esos salvajes civilizados y cosmopolitas— debíamos recuperar, al menos temporalmente, el sentido de comunidad. En ese aspecto, el virus trajo un componente especialmente paradójico: la amenaza de muerte no se cierne sobre la mayoría de la población, sino sobre su parte más vulnerable (los ancianos), es decir, el grupo *menos productivo* para ese mundo *real* del mercado, el menos capaz de *competir* por *lo suyo* e incluso de disfrutar, en última instancia, del planeta *Premium*. Como en *Saving Private Ryan*, para rescatar a uno es el grupo de élite el que debe sacrificarse. ¿Qué sentido puede tener esto en el marco valorativo *Premium*, ególatra, presentista y aniñado?

Quizá el síntoma más notable de esta paradoja poética y burlesca es que la pandemia nos recordó el carácter *político* del Estado. A fuerza de verlo como *nuestro empleado*, al que le pagamos con *nuestro* dinero para que sea eficiente en *darnos* seguridad para poder ser *uno mismo*. Habíamos olvidado eso que ahora más requerimos: su capacidad inclusiva, la competencia que ninguna otra autoridad comunitaria tiene de fijarle metas a cualquier *ámbito* de actividad *privado*, para poner a salvo la vida social. Y encima nos dice qué hacer para preservarnos (distancia social, lavado de manos, uso de mascarilla), nos impide circular (¡el Estado guardia de tráfico!), nos salva con sus médicos, enfermeros y hospitales, y compra la vacuna, la que nos inyecta gratis. Todo eso de lo que habíamos huido como *la peste*.

2. La metáfora bélica²

Con la pandemia reapareció la excepción y, así, el reverso de lo político, habitualmente olvidado merced a su reducción a la política, esto es, a elecciones y sistema político. En efecto, de repente se hizo explícito que las decisiones políticas llegan hasta la vida y la muerte de las personas. Ese *hasta* se volvió punto de partida y pivote de la cotidianidad pandémica.

Entre los múltiples discursos que intentaron reconstruir y ordenar esta excepción recobrada, apareció uno que descansaba en el significante “guerra”. Por ejemplo, el presidente del gobierno español de coalición entre socialistas y Unidas Podemos, Pedro Sánchez, recurría en sus alocuciones semanales a este encuadre. Hablaba de “una guerra nunca antes librada” contra el virus que tenía en su “primera línea de defensa y de combate” a los sanitarios y que requería de toda la sociedad “sacrificio, unidad y disciplina” para “salvar vidas”. Hacia marzo de 2020, Sánchez presentó un plan con “etapas y objetivos” para alcanzar “la victoria” en la que calificó “la gran crisis de nuestras vidas”. “La unión de los ciudadanos”, afirmó, es “la mayor fuerza de una nación”. También Macron recurrió sistemáticamente a esta metáfora en sus apariciones públicas.

Este enfoque se ganó la crítica de algunas voces de la izquierda por considerarlo belicista y peligroso, en virtud de las consecuencias autoritarias que podría tener. Las críticas se basaban en dos elementos: la consideración de la guerra como mal *absoluto* y la escisión radical entre democracia en general y transformación igualitaria en particular y guerra (Ramoneda, 2020; Pérez Bernal, 2020).

Es cierto que la asociación de un desastre excepcional y colectivo como esta pandemia con una guerra no hablaba del todo bien de la historia de nuestros estados democráticos. Que no tuviéramos en nuestro bagaje de vida comunitaria otros ejemplos para ilustrar el significado de la situación resulta pobre en términos democráticos. En España, por seguir con el ejemplo, hay grandes ejemplos de solidaridad colectiva, como la reacción social ante los atentados yihadistas de Atocha en 2004. Sin embargo, aquella situación no era comparable con ésta en duración, incertidumbre y novedad, ni en términos de la movilización total que una pandemia requiere para salvar vidas. Por tanto, en ese sentido resultaba comprensible que *desde el punto de vista de la responsabilidad política* de un gobierno que debía auspiciar, coordinar y sostener una movilización unificada de la sociedad en su conjunto no haya —por más mal que eso hable de nuestro bagaje— una

² Este apartado es parcialmente deudor de un artículo publicado en coautoría junto a Julián Melo: “Tragedias en *loop*: excepción, pandemia y qué guerra”. *Metapolítica*, 24(109). Agradezo a Melo su autorización para disponer de ese texto.

metáfora más eficaz que la de la guerra. Invocar una “situación de pandemia” probablemente diga algo a la ciudadanía en una hipotética próxima vez, y entonces sí habrá que usarla, pero no parecía hacerlo hacia marzo del 2020. Así, la metáfora de la guerra constituía *un mal menor* ante la posibilidad de no lograr esa movilización unificada que la situación requería, lo que redundaría en más muertes.

Pero, además, estamos hablando de una *metáfora*. Y ninguna metáfora puede comparar los objetos en su *totalidad*, sino aspectos de cada uno. Entonces la clave está no en el recurso a la guerra para metaforizar, sino en *qué aspecto* de lo bélico se escoge para comprender mejor la lucha contra la pandemia. El discurso crítico universalizó *su significado* de “guerra” y, por tanto, en lugar de comprender cómo estaba siendo utilizado por cada discurso, atribuyó sin más un ánimo *belicista* a todo el que recurría a esa metáfora. No reparó en que había otra significación en danza.

En efecto, si en general, y especialmente el progresismo y la izquierda, se *absolutiza* apriorística y unilateralmente el rasgo de muerte y destrucción para edificar el concepto de guerra, aquí queremos proponer otro aspecto, aunque sin absolutizarlo: la movilización civil unificada que en la retaguardia *puede* acompañar una empresa bélica. Subrayamos el *puede* y a la vez no negamos de ningún modo que ese rasgo se combine *trágicamente* con ese otro de destrucción y muerte. La tragedia consiste precisamente en esa combinación de lo bueno y lo malo. Combinación constitutiva de lo político: *cualquier* decisión, por positiva que sea, *descansa* en última instancia en la coacción legítima, porque decisión es realización en un espacio plural y fluido.

Por lo tanto, que la guerra pueda ser una metáfora eficaz no dice todo del presunto carácter *belicista* de quien la enuncia, sino algo más profundo que a la izquierda en general le cuesta asumir, lo cual se ve en su reacción moralista: que el mal y el bien suelen estar entrelazados, no prístinamente separados como en los cuentos infantiles o en las películas *belicistas*. En efecto, la guerra es un mal —probablemente el más terrible e inenarrable de todos— que *a veces* ha convivido con grandes movilizaciones colectivas que la han sostenido en la retaguardia civil, las cuales han vuelto luego irresistibles demandas democráticas *igualitarias* como el voto (en Alemania después de la Primera Guerra Mundial y en Francia tras 1945 con la ampliación del voto femenino, por citar sólo dos ejemplos). La democracia social y pluralista europea, basada en los derechos humanos, cuya corrosión comprobamos hoy precisamente como debilidad ante la pandemia, se forjó como resultado del triunfo bélico antifascista ante el *belicismo* nazi-fascista.

Desde luego que esto no significa, ni hace falta aclararlo, que como la guerra es un mal que *a veces* puede traer algún bien haya que buscarla deliberadamente, ni que sea el único camino para lograr esos fines buenos. Ni mucho menos. Pensar así, o incluso peor, entender la guerra como *verdad de la vida* sería, precisamente, belicista, además de fascista.

Otra vía crítica, complementaria de la anterior, consistió en proponer metáforas alternativas a la bélica. Una fue la futbolística, representada en el spot producido por la Asociación del Fútbol Argentino³ para reforzar el esfuerzo colectivo anti-Covid, cuyo lema era “nadie sale campeón solo”. Este corto aludía a que ni siquiera las dos máximas figuras de las selecciones nacionales argentinas que obtuvieron sendas copas del mundo, Maradona (México '86) y Kempes (Argentina '78), lo lograron solas, sino apoyados en grandes equipos y compañeros estelares. Pero ¡el spot hablaba de un esfuerzo cívico colectivo contra aquellos que amenazan frustrar nuestros más altos deseos! (nótese qué argentina elusión del término “enemigos”). Es exactamente eso lo que se quería decir usando la metáfora bélica contra la pandemia. En este sentido, ese spot no constituía una metáfora *alternativa* a la bélica, no era su opuesto. Sí resultaba —paradójicamente— alternativa a la visión unilateral de lo bélico como muerte y destrucción. Pero, además, el spot decía “cueste lo que cueste”, evocando una canción de las hinchadas de todos los clubes argentinos, que proclaman cada jornada —bueno, no hace un año— a voz en cuello: “que esta tarde/cueste lo que cueste/esta tarde tenemos que ganar”, casi deslizándose hacia la guerra... como muerte y destrucción.

La otra metáfora alternativa propuesta era la musical. Aludía a una orquesta, en la cual cuando uno desafina frustra al conjunto. Si en la futbolística no se captaba la enemistad del “cueste lo que cueste” —suma cero donde las haya—, ni la cercanía al otro lado de la guerra como esfuerzo cívico conjunto contra los enemigos *vitales* de nuestros deseos, ésta no escuchaba que la orquesta es diferencia sin enemistad. Acaso la única. Sordo ejemplo despolitizado.

En última instancia, este discurso contra la metáfora bélica descansaba en el relato con el que las democracias representativas liberales occidentales, *maduras, serias y consensualistas*, hacen de sí mismas: no tenemos enemigos porque hemos diluido el poder dándole voz a todos: los maduros, serios y consensualistas. La autopresentación universalista y humanitaria de estas democracias despolitiza la propia democracia. Ésta sí tiene enemigos, como bien sabe España, como bien sabe Argentina, como bien sabe Europa: 1936, 1976 y 1933, respectivamente, así lo atestiguan. La democracia es un orden

³ https://www.youtube.com/watch?v=S-ckisWNSy0&ab_channel=ElMarketingDeportivo

político, no metapolítico ni apolítico. ¿Será este borramiento de la enemistad como rasgo del orden democrático parte de la creciente desvinculación entre democracia y antifascismo sobre la que hoy campea la extrema derecha?

Pareciera que el nudo último de esta problemática es que la subjetividad comunitaria es pensada tan volátil cual diente de león. Sólo de ahí puede derivar la idea de que la metáfora bélica será asimilada por la sociedad íntegra e impolutamente según el sentido que *a priori* ya le ha adjudicado quien la critica. Es decir, de un único modo y sin mediación alguna. Si esto fuera así, habría que explicar cómo se sostienen estas comunidades democráticas cuya base son —mal que mal y con sus vaivenes— los derechos humanos y que han vivido el confinamiento y la lucha anti-Covid con una ética civil a grandes rasgos intachable. ¿Merced a liderazgos o vanguardias ilustradas? ¿Pero no son éstos parte de ese autoritarismo que tanto temíamos?

Por el contrario, esta experiencia de la pandemia nos ha mostrado —al menos en España y en Argentina— a comunidades que a través de su conducta parecieron asumir con madurez política que toda movilización civil unificada restringe las libertades, pero que no toda restricción equivale ni conduce automáticamente al autoritarismo. El temor liberal-libertario a los semáforos como agentes coactivos ha sido minoritario. Si la subjetividad comunitaria fuera tan endeble y quebradiza, las democracias requerirían un comité de salud pública que, a modo de vanguardia pedagógica, las guiara. Por suerte, aquello no duraría.

Quienes se han preocupado —muchas veces con sinceras razones— en la búsqueda de autoritarismos en el medio de la tragedia, no pudieron reparar en que nadie nos estaba mandando a matar a otros: simple y paradójicamente, con la metáfora de la guerra nos estaban pidiendo que no matemos, que nos cuidemos, que nuestro cuidado repercute en el cuidado de los demás, y viceversa.

A tal punto ni todo lo malo coincide, ni todo lo bueno es coherente, que esta excepción y este Mal condensados en la metáfora bélica abrieron una puerta para derrotar a otro Mal, el neoliberalismo, en virtud de la oportunidad que ha generado para la recuperación de lo comunitario. El ejemplo más notorio es que la mala administración de la pandemia dio a la oposición a Trump una oportunidad de victoria que antes del Covid no tenía ni vislumbraba. ¿Es deseable que éstos sean los medios para alcanzar esos fines buenos? No, desde luego. Pero el indescriptible mal de esos medios (pandemia y muerte masiva) puede no obstante traer bienes relativos. El mundo no tiene un sentido moral inherente. Dios ha muerto.

La aducida complejidad del mundo no consiste en una variedad indefinida de rasgos en última instancia reductibles a la unidad, coherentes entre sí, sino en las antiguas, invisibilizadas e irreductibles relaciones fácticas entre opuestos. El mundo es complejo porque no es coherente, no porque es infinito y diverso pero homogéneo o binario. Es complejo porque no hay Ser, ni por tanto Deber Ser que de él se desprenda.

Lo que no debe ser, puede ser. Irracionalidad ética del mundo. Fortuna: tres modos de expresar que ni la cosmovisión judeo-cristiana ni la greco-romana clásica sirven para pensar la lógica de lo político. La izquierda y el progresismo, todavía deudores de aquella epistemología, prolongada por la Ilustración y el marxismo, parecen tener dificultades para pensar la excepción, ese momento en el que las paradójicas relaciones fácticas, no morales, entre el Bien y el Mal se vuelven visibles en su anudamiento mundano.

Claro que se entiende que subyace en todo esto el comprensible temor de que si no se condena absolutamente la guerra, de que si no se rechaza toda evocación de lo bélico desde el ángulo que sea, la muerte y la destrucción quedarán legitimadas y normalizadas. Pero el conocimiento no se rige por ese criterio, que es el de la lucha política cotidiana (y, en ese nivel, lo compartimos). Pero no en el campo del conocimiento riguroso, teórico que, sobre todo en un tiempo trágico, en un tiempo político, en un tiempo de excepción como éste que nos sobrevino, exige más que nunca comprender, entender y pensar *políticamente*. También lo bélico.

La respuesta colectiva en España ante la pandemia, salvo excepciones controladoras y egoístas que *ya estaban presentes* bajo formas diversas en la “normalidad” previa (desde el bullying hasta el machismo, pasando por el neoliberal “sálvese quien pueda”), está resultando un pacífico ejemplo de priorización de lo colectivo sobre lo individual que no parece estar dando la razón a la preocupación de ciertas voces de la izquierda acerca del peligro de un discurso “belicista”. Probablemente porque no hay tal discurso, sino uno que utiliza la guerra como metáfora literaria y no literal para la unificación de las energías colectivas en pos de evitar la pérdida de más vidas.

3. Saber experto y saber político

Finalmente, la pandemia también reactivó el discurso antipolítico. La ocasión parecía *confirmar* el carácter superfluo de la política en general ante la potencia del saber científico y meritocrático. En este caso, personificado en la ciencia médica, ese antiguo modelo que — junto con el timonel y el pastor— persigue a la política para disminuirla y negarle especificidad.

En España, cincuenta y cinco sociedades científicas sanitarias firmaron un Manifiesto en septiembre de 2020 y que acumuló más de cien mil firmas en internet⁴, rematando una tendencia que se venía manifestado con fuerza: la crítica a “los políticos” en nombre del saber científico por la gestión de la pandemia.

El Manifiesto iba dirigido en particular al presidente del gobierno y a los presidentes de las comunidades autónomas, y en general a los políticos. Les decía que debían aceptar que sobre la pandemia mandaban sin saber y que, por lo tanto, debían dejar los enfrentamientos y las discusiones para pasar a la acción, subordinando la gestión al conocimiento “profundo y claro” de las ciencias de la salud, que los firmantes les podían proporcionar.

Quizá el contenido principal del Manifiesto estaba en cómo expresaba lo que decía. En efecto, el escrito organizaba dos mundos contrapuestos. Por un lado, el de los políticos, la burocracia y la administración. Éste venía a ser el universo oscuro del poder sin conocimiento (“mandan pero no saben”), hecho de enfrentamientos entre incompetentes y corruptos por el mero dominio, que acaba interfiriendo en el buen funcionamiento del otro universo, el de la ciencia, con su saber desinteresado, puro y neutro, desprovisto de poder.

Los políticos y el poder *versus* la ciencia y “la gente”. El mundo liso de los fines nobles frente al árido espacio de los medios administrativos. La política como asunto de otros que, como el poder, está en otro lado. Como el saber no tiene nada que ver con el poder, los científicos se autopercebieron como “meros transmisores”, por oposición a los políticos que, lejos de aceptar que son simples ejecutores, querían ser los protagonistas. Esta “inconsistencia humana y profesional” del mundo político acaba arruinándolo todo, seguía el Manifiesto. Pero la humildad de la ciencia no le hace olvidar su cometido moral. Por eso hacía el sacrificio de abandonar su posición para dirigirse a los “seres políticos” a fin de recordarles, en tono imperativo (“acepten”, “frenen ya”, “deben definir”, “necesitamos”), que debían cumplir con su deber.

Según esta perspectiva, la ciencia representaría lo opuesto a la política: si en aquella las disputas se rinden humildemente ante la verdad de la razón, en ésta los conflictos se exacerban por obra de la pedestre pasión de poder. El resultado no puede ser más irracional: la “verdad de los hechos” queda tapada por el capricho de los “discursos”. La eficiencia, sacrificada en el altar del mando.

En definitiva, en este Manifiesto la ciencia le hablaba a la política como un cliente exigente que demanda aquellos servicios por los que paga. Esta posición no es nueva.

⁴ Véase <https://www.change.org/p/se%C3%B1ores-pol%C3%ADticos-covid-19-manifiesto-de-los-sanitarios-esp%C3%B1oles-en-la-salud-ustedes-mandan-pero-no-saben>

Viene construyéndose desde hace décadas, en especial desde el mercado hacia el Estado. Ahora el Manifiesto, en nombre del saber científico, reproducía toda la despolitización, superioridad moral y divorcio entre política y ciudadanía que levantó el neoliberalismo en nombre de las leyes de la economía (Laval & Dardot, 2015).

Si cabe, esta exitosa tendencia global a hacer pasar los problemas políticos por problemas técnicos y, por tanto, no discutibles, tiene particular fortuna en una cultura política como la española, marcada por la asimilación de la democracia a consenso (Del Águila & Montoro, 1984). En verdad, el problema ni siquiera es el consenso como tal, ya que éste podría ser visto como resultado de un acuerdo entre posiciones legítimamente en conflicto. Pero no es el caso de España, donde el acuerdo es entendido como el lugar al que cualquier posición “sensata, seria y honesta” arribaría, lo cual acaba quitándole legitimidad democrática a la discusión pública.

Esta tendencia, como decíamos, venía manifestándose crecientemente a propósito de la crisis del coronavirus. Así pudo verse en el artículo de Antonio Muñoz Molina (2021) en *El País*, cuyo significativo título era “La otra pandemia”. El texto asociaba discordia a ineficiencia en nombre del buen gobierno democrático, que al basarse en el acuerdo resulta eficaz. Señalaba a la clase política como causa del actual desastre, contraponiendo su sectarismo al pragmatismo cotidiano de la gente de bien. Para el virus de la política, la vacuna del sentido común. Podría aducirse que el autor criticaba a “los políticos”, no a la política. Es cierto, pero formulaba una reprobación generalizada de éstos, los agrupaba como “clase política”, no rescataba ni una sola actuación de la gestión de la pandemia y se colocaba *fuera* de la situación, junto a “la gente buena”. Esta igualación de todas las prácticas cual espectador desde la barrera reproduce la posición del cliente del Manifiesto, no permitiendo pensar por qué la política tendría un papel decisivo en esta crisis, más allá del pacto entre partidos para *administrarla*.

El principal problema de estos discursos es el modo en que —por acción o por omisión— piensan la relación entre ciencia y política, lo cual implica a su vez la forma en que piensan la política y la ciencia en cuanto tales.

El Manifiesto exhorta a los políticos a que “acepten, de una vez, que para enfrentarse a esta pandemia las decisiones dominantes deben basarse en la mejor evidencia científica disponible” y “la necesidad de una respuesta coordinada, equitativa y basada exclusivamente en criterios científicos claros, comunes y transparentes”, los que deben fijar también “un protocolo nacional”. Asimismo, sostiene que “sólo las autoridades sanitarias, sin ninguna injerencia política, deben ser quienes establezcan las prioridades de actuación

con respecto a otras enfermedades, cambios organizativos y provisiones adecuadas a cualquier patología, sea cual sea la edad de los pacientes y su nivel socio-económico” y que “la atención a la salud (...) sólo se puede gestionar y llevar a cabo desde el profundo conocimiento de las ciencias de la salud unido al verdadero compromiso de incrementar los recursos para investigación, muy inferiores a los de los países de nuestro entorno”.

La apelación a “la *mejor* evidencia científica disponible” parece, por una parte, razonable, en tanto permite suponer que puede haber varias; pero, por otra, da por sentado que *hay un dato objetivamente mejor que otros*, que es el que debería seguirse. Pero justamente el principal indicador de la pandemia, la tasa de mortalidad, no cumple según la OMS con esa característica, pues no hay una *evidencia objetiva* que defina cómo concebir una muerte producida a causa del virus (Diario La Vanguardia, 2020): ¿sería un fallecido *por* coronavirus o *con* coronavirus? (Nótese que no hay un modo neutral de nombrarlo.) Debido a esto, distintos países han contabilizado los fallecimientos de manera diferente, lo cual a su vez complica la comparación y la evaluación general de la pandemia (Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020). Esta dificultad no parece imputable al carácter procesual del conocimiento científico. Tampoco a la “injerencia” de los políticos, más allá de que algunos gobiernos estuvieran interesados en contabilizar menos muertes. Más bien remite a una cuestión conceptual, que no podría ser resuelta *con más datos objetivos*, sino que obliga a una definición no ajena a una interpretación y a un consenso, que el propio “hecho” de la muerte no responde *per se* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron: 2005).

La propuesta del Manifiesto de que fueran *exclusivamente* los criterios científicos los que dieran respuesta al problema de la pandemia, fijaran un protocolo nacional, establecieran las prioridades en relación a las otras enfermedades y gestionaran la atención a la salud, resulta muy significativo acerca de cómo se piensa la relación entre ciencia y política. Tal como afirmaron *otros* científicos, un confinamiento estricto y prolongado hasta la neutralización del virus podía ser una buena solución *sanitaria*, pero corría el riesgo de generar rechazo e incluso incumplimiento por sus consecuencias económicas.

El rastreo de la población a través de aplicaciones móviles también podía resultar eficaz en términos *sanitarios*, pero igualmente ser considerado una intromisión en la privacidad, tal como el certificado/pasaporte sanitario. Una inmunidad de grupo podía resultar igualmente pertinente, pero dependía de que el sistema sanitario estuviera en condiciones de asumir sin colapsar el contingente de 60/70% de infectados que se calculaba como necesario. Esta última estrategia sanitaria no fue elegida por ningún país

(Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 4, nota 4), pero no por motivos estrictamente científico-sanitarios, sino de *política sanitaria*.

Cerrar los colegios también era una solución sanitaria, pero inviable a largo plazo desde el punto de vista laboral e, incluso, contraproducente —en España, debido a los hábitos de vida familiar y a la falta de políticas de conciliación— para los abuelos, en tanto grupo de riesgo (Bastolla, Rodríguez & Figueras, 2020: 64). Además, podía entrar en conflicto con el derecho a la educación, consagrado en la Constitución española. El confinamiento podía resultar bueno *sanitariamente para la pandemia*, pero con un concepto amplio de salud, que incluyera la mental, sería negativo por ejemplo para las mujeres —y sus hijos— víctimas de violencia de género. Incluso las medidas que tenían más alto nivel de consenso, como el uso de mascarillas, no por ello dejaron de tener efectos parcialmente contraproducentes y fueron motivo de controversia (Lazzarino, Steptoe, Hamer y Michie, 2020)⁵.

La apelación a “la mejor evidencia científica” y a que rigieran “exclusivamente los criterios científicos sanitarios” revelaba un concepto de ciencia decimonónico, basado en la separación completa entre sujeto y objeto, entre percepción material y percepción cognitiva, que daría por resultado un conocimiento puro, desprovisto de perspectivas, paradigmas y metodologías, capaz de descubrir el sentido inherente a “la” realidad. Los datos, las estadísticas y los números serían la manifestación inapelable de esa realidad autoevidente, única e ineludible para todos. Y no *una* respuesta a *un modo* de preguntar por (y de construir) la realidad a partir de lo real (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2005). Cualquier estadístico sabe que no es igual preguntar “¿es usted vasco o español?” que “¿se siente usted más bien vasco o español?”. La forma de interrogar construye la realidad misma de “lo vasco” y de “lo español” de modos diferentes, ambos legítimos. Se dirá que el mundo de la naturaleza no está sujeto a estas construcciones, exclusivas de las ciencias sociales. Pero, como hemos visto, fueron otros *científicos de la salud* los que mostraron la complejidad de definir la muerte a causa del coronavirus. El investigador debería —ni hace falta aclararlo— argumentar y ser reflexivo con sus presupuestos a la hora de elaborar ese concepto, mostrando sus debilidades y fortalezas. Así como la objetividad no surge del objeto, la diversidad conceptual no deriva del *capricho* o del *gusto* del científico, sino de problemas ineliminables propios de la tarea de construcción de la realidad.

⁵ Por su parte, la OMS advirtió que “Actualmente no hay suficientes pruebas a favor o en contra del uso de mascarillas (médicas o de otro tipo) por personas sanas de la comunidad en general”, aunque recomienda su uso (véase: <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>).

La ciencia sanitaria no puede regir en exclusividad la gestión de la pandemia precisamente porque no tiene más que criterios sanitarios (Weber, 1992a). Por lo tanto, no podría limitarse a mandar a la política una aplicación de los mismos, porque en ese proceso surgirían contradicciones con *otros fines también relativos a la salud*, que habría que resolver tomando decisiones sobre valores. Y la ciencia —la de la salud o cualquier otra— no provee criterios para ello, sencillamente porque no los puede tener. Sí puede —la ciencia social— ayudar a calcular las consecuencias probables de cada decisión en un contexto determinado (Weber, 1992b).

Para entender por qué la pandemia es un problema político, hay que decir primero en qué sentido *no lo es*. No es político porque la gestión de la misma vaya a favorecer a un partido o a una ideología: la política no se limita a la actividad de los partidos, ni a la de los políticos profesionales. Sí para el Manifiesto, por eso cuando dice “politización” está haciendo referencia a “partidización”. Tampoco es de carácter político porque la política tenga que *conciliar* los intereses sanitarios con otros, por ejemplo económicos, sociales o culturales, ni porque el Estado intervenga con políticas públicas auxiliando económicamente a los sectores más castigados (Díaz Langou, Kessler, Della Paolera & Karczmarczyk, 2020: 16). Su carácter es político porque la política es la actividad dedicada a imaginar, crear y debatir los fines de la vida comunitaria a partir del análisis y la interpretación de los problemas colectivos en un contexto dado. La política no *administra* intereses *ya dados*, extra-políticos (económicos, *sanitarios*, sociales, culturales), sino que a partir de esa realidad magmática de metas “económicas”, “sanitarias”, “sociales” y “culturales” esculpe fines sopesando prioridades, y elige los medios para llegar a ellas, lo cual consiste en pensar cuánto mal se está dispuesto a generar para alcanzar lo bueno o evitar el mal mayor. En ese derrotero la comunidad misma y los sujetos son creadas y reconfigurados constantemente. No en el sentido “empírico” de las vidas personales tomadas de a una en un cierto territorio (aunque también), sino sobre todo de la creación a través de ellas de una vida *colectiva*, con su forma particular, dotada de un significado valioso. Es político porque es *de la polis*, no de los expertos (Castoriadis, 1998; Lefort, 1990). Y esto no deriva de una preferencia democratista, sino porque en todo caso es la democracia la que recoge la lógica de la política, en tanto asume que nadie puede saber más que otro sobre valores, pues éstos no son objeto de un conocimiento experto.

El saber de la política no es científico *tal como este discurso lo entiende*, pero sí es un conocimiento sobre la comunidad, su historia y sus actores. Un saber sobre cómo volver probable lo posible en una circunstancia siempre original, sobre las consecuencias

probables de las decisiones, sobre la lógica misma de la política, sus exigencias éticas, las ofrendas que demanda, las responsabilidades que implica. Y, sobre todo, un conocimiento vinculado a los deseos acerca de cómo queremos vivir y de cómo no queremos hacerlo (Weber, 1992b).

En el caso de España, el gobierno dispuso y la comunidad avaló (Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 13-14) un confinamiento general, estricto y prolongado para salvaguardar principalmente al grupo más vulnerable, los mayores y ancianos. Todos sacrificamos la economía, la sociabilidad, e incluso por ejemplo pusimos en riesgo relativo a las víctimas de la violencia de género —y sus hijos— para alcanzar ese fin. Esto no lo dictó la ciencia sanitaria, sino que fue una elección política comunitaria, es decir, vista a través de los valores que consideramos prioritarios y *auxiliada principalmente por la ciencia sanitaria* (aunque no “en exclusividad”, pues son varias las disciplinas involucradas en la pandemia [Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 2]). Asimismo, en un segundo momento, una vez aplanada la curva, pudimos prestar atención a la recuperación económica, para lo cual *aceptamos correr riesgos sanitarios*.

Estas amargas elecciones entre valores no las proporciona, ni mucho menos las resuelve, la ciencia, sino la política a través de la tan denostada lucha —ahora sí— partidaria pero no sólo de partidos, a fin de elegir entre una pluralidad inevitable de alternativas (Berlin: 1998). De ahí la incoherencia de contraponer discordia y eficacia *en nombre del buen gobierno democrático*.

Por eso la relación de la política con el saber científico sanitario, en este caso, no es de *mediación*. La política no es el arquitecto que con su mirada general dispone la coordinación de *saberes* ya existentes, los cuales sólo deben complementarse para alcanzar el objetivo común. Es otra cosa. La política insufla vida al conocimiento científico —sanitario, en este caso— porque éste sin el objetivo de la salud no sabría no ya a dónde llevar las ideas *que ya tiene*, sino por dónde empezar a pensar: sin un valor-guía, no puede hacerlo.

Tenemos tan asimilados los valores a los que apuntamos, como el de la salud, que no reparamos en su historicidad. Basta con ver las variaciones históricas del Estado de Bienestar en cuanto a qué se reconoce como mínimo para el bienestar personal y colectivo. ¿Qué es la salud, sino un cierto estado físico (y *ahora* también psíquico) que consideramos valioso, aceptable, deseable para una vida digna y con posibilidades mínimas de realización? Las ciencias de la salud no nos pueden decir dónde situar ese punto de equilibrio.

Hasta tal punto la ciencia sanitaria depende de la política que, como ya dijimos, sólo el retorno de la olvidada capacidad inclusiva del Estado —su exclusiva competencia de fijarle metas a las actividades “privadas” para salvaguardar la vida social, a la que aludíamos más arriba— bajo la forma del estado de alarma, hizo posible el confinamiento. Y no es sólo una cuestión de competencias legales. La ciencia de la salud no acude a la política porque ésta tiene las competencias que los científicos no poseen. Las competencias importan, claro, porque la política es la única actividad social que toma decisiones generales y obligatorias para toda la comunidad. Pero si no obtiene algo más importante, la legitimidad, no será obedecida. Hay países en los cuales, por motivos diversos, el confinamiento fue rebasado por la desobediencia de la ciudadanía.

El propio Manifiesto parecía reconocer tácitamente esta primacía de lo político en alguno de sus pasajes. Por la negativa, cuando afirmaba que la burocracia ralentiza las soluciones y al pedir un aumento del presupuesto para investigación. Por la positiva, cuando sostenía que los políticos debían garantizar el principio de igualdad de acceso de todos los españoles a la salud, sin tener en cuenta las diferencias de edad ni de condición social. Pero, sobre todo, cuando los firmantes afirmaban que “En nombre de más de 47 millones de españoles, ustedes [los políticos] y sus familias incluidos, tenemos que cambiar ya tanta inconsistencia política, profesional y humana”, erigiéndose en representantes de toda la comunidad (incluyendo generosamente a los propios políticos y a sus familias). Pero aun si este fragmento no hubiera sido escrito, el mero gesto de agruparse, tomar la palabra públicamente, elegir un momento para publicar el escrito, definir el estilo de su escritura y seleccionar a quiénes interpelar, ya es político. Todo esto, en definitiva, era una forma muda de aceptar que la ciencia sanitaria está movida por las *políticas públicas* de salud.

Algunas críticas que recibió el Manifiesto se centraron en su tecnocratismo y en su olvido del resto de las ciencias —en especial, las sociales— y actores que deberían haber tomado la palabra en esta crisis. Era una crítica más que justa, pero que no obstante dejaba intacto el núcleo del discurso tecnocrático, al no señalar que ninguna disciplina científica tiene *una única* respuesta a los problemas sino *varias* (El País, 2020).

El Manifiesto —aunque lo desconociera— fue político porque expresó una voluntad de fijar fines para la comunidad, pero se auto-despolitizó al hacerlo escudándose en el prestigio de la palabra científica, sin asumir la lógica de toda decisión —incluso la científico-sanitaria—, que supone descartar otras alternativas legítimas y responsabilizarse de las consecuencias del curso de acción escogido. Por eso fue al fin tecnocrático, no sin rasgos antidemocráticos. Y también científicista, pues representó a la ciencia como un saber

monolítico, homogéneo y procesual pero encaminado a una verdad definitiva —y no a la reducción de la incertidumbre— que los políticos deberían limitarse a aplicar. En ese sentido, al fallar en ambos terrenos acabó sin captar la relación entre ciencia y política.

Más allá del bienintencionado llamado de atención sobre la (siempre) mejorable gestión de la pandemia por parte de “los políticos”, este llamado presuntamente apolítico a la “despolitización” de la gestión simplifica tornó ineficaz la solución que proponía al sustraerla, precisamente, a la política y así también al saber científico. Entonces sí devino antipolítico.

4. Conclusiones

Con la pandemia volvió la peste... de la política. El Estado, al que nadie ve ya como el poder concentrado de la comunidad, no sólo recuperó esa expresividad colectiva, sino que lo hizo utilizando su distintiva potestad inclusiva en el contexto de un mundo *Premium*, destinado a reificar la diferenciación como meta vital privada. Para estar solos, para valerse por sí mismos y hacer valer su individualidad, los distintos descubrieron que tenían que habitar en una comunidad que los protegiera de la muerte.

De ahí que la metáfora bélica resultara pertinente para construir y entender el hecho pandémico. Porque lo que evocaba no era soledad, destrucción y muerte, sino el esfuerzo colectivo que sostiene la lucha defensiva contra la muerte para salvar vidas. También así volvió la política.

Y el tercer sendero por el que retornó la política fue el más constitutivo, profundo y edificante (por *saludable* y *constructor*): el de crear, elegir y luchar por los valores que guiarán la ética colectiva y, por tanto, servirán de criterio —en este caso— para la ciencia.

Pero en realidad, bien mirada, la política no volvió. Por un lado, porque siempre está, aunque hundida bajo el macizo de la despolitización. Por otro, porque lo que se podía ver para quien quería/podía mirar no sólo fue la política, sino también lo político, entendido como aquello que desafía el significado instituido. En efecto, este sentido desafiante del hegemónico, que privilegia lo colectivo-comunitario y cooperativo sobre lo individual-privado competitivo, ya estaba allí, no *volvía*, pero se hizo visible paradójicamente *a través de los viejos mecanismos y figuras del orden estatal*, como la inclusividad, lo bélico y la defensa de los valores comunes.

Así también se pudo ver que la política y lo político no son *lugares* que representan respectivamente lo estatal y lo extra-estatal, como muchas veces se los suele presentar. Este modo habitual de entenderlos busca negar la clásica identificación excluyente entre la

política y el Estado. Sin embargo, ésta identificación queda al fin intacta, pues sólo se le cambia el valor positivo que la tradición le adjudicaba por uno ahora negativo. Además, si el Estado y la política son pensados sólo como la usina del orden, y éste como mera reproducción de lo siempre igual a sí mismo, se abre la puerta para que la vitalidad, creatividad y transformación queden en un afuera del Estado, como si la comunidad pudiera prescindir de un poder colectivo *constructivo* y *protector*, como si existiera esa sociedad civil liberal donde el individuo sólo encuentra acogida a *lo que ya era*, sólo que ahora la protagonistas serían las masas.

Que haya sido una emergencia mundial la que ha *obligado* a los Estados a priorizar momentáneamente la cooperación sobre la competencia, lo comunitario sobre lo privado y lo colectivo sobre lo individual muestra la debilidad en que se encuentra el sentido de lo político. Lo episódico no tiene valor de *desvelamiento*. No es ésta la crisis *definitiva y verdadera* que sembrará el atajo para construir la *auténtica* sociedad humana, ahora afincada en el reconocimiento lúcido de su carácter político.

Volverá la despolitización, si es que se había ido. De hecho, estas tres vías de repolitización (inclusividad, guerra, valores) tienen que poder ser mostradas y vistas, no son pruebas autoevidentes. Lo que parecen mostrar, por tanto, es el hegemónico estado de despolitización en el que nuestras sociedades se encuentran, a través del cual se niegan a sí mismas su creatividad, decisión y contingencia: esto es, su politicidad.

Referencias

- Berlin, I. (1998). La persecución del ideal. *El fuste torcido de la humanidad* (21-37) Península.
- Bastolla, U.; Rodríguez, M. & Figueras, A. (2020). Población infantil. Covid-19 y los niños. CSIC (Ed.) *Una visión global de la pandemia Covid-19: qué sabemos y qué estamos investigando desde el CSIC*. Informe elaborado desde la Plataforma Temática Interdisciplinar Salud Global/Global Health del CSIC. https://www.csic.es/sites/default/files/informe_cov19_pti_salud_global_csic_v2_1.pdf
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J-C. & Passeron, J-C (2005). Segunda parte: la construcción del objeto. *El oficio del sociólogo* (51-81). Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra.
- Del Águila, R. & Montoro, R. (1984). *El discurso político de la Transición española*, Centro de Investigaciones Sociológicas & Siglo XXI.
- Díaz, G.; Kessler, G.; Della Paolera, C. & Karczmarczyk, M. (2020). Impacto social del COVID-19 en Argentina. Balance del primer semestre del 2020. Documento de Trabajo 197, CIPPEC. <https://www.cippec.org/publicacion/impacto-social-del-covid-19-en-argentina-balance-del-primer-semester-del-2020/>
- El País (2020): Escuchar bien. <https://elpais.com/opinion/2020-10-05/escuchar-bien.html>
- Laval, C. & Dardot, P. (2015). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.

- Lazzarino, A.; Steptoe, A.; Hamer, M. & Michie, S. (2020): Covid-19: Important potential side effects of wearing face masks that we should bear in mind. *BMJ*, 369, m2003. <https://www.bmj.com/content/369/bmj.m2003>
- La Vanguardia (2020). La OMS dice que el cálculo de la letalidad del coronavirus puede ser engañoso. <https://www.lavanguardia.com/vida/20200807/482694262695/oms-calculo-letalidad-coronavirus-enganoso.html>
- Lefort, C. (1990). Democracia y el advenimiento de un “lugar vacío”. *La invención democrática* (187-193). Nueva Visión.
- Muñoz, A. (2020): La otra pandemia. <https://elpais.com/opinion/2020-09-26/la-otra-pandemia.html>
- Otero-Iglesias, M.; Molina, I. & Martínez, J. (2020): ¿Ha sido un fracaso la gestión española del COVID-19? Errores, lecciones y recomendaciones Documento de trabajo 14/2020, 17/7/2020, Real Instituto Elcano, 3-5. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GL_OBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/dt14-2020-otero-molina-martinez-ha-sido-un-fracaso-gestion-espanola-del-covid-19
- Pérez, M. (2020): Sobre metáforas, enfermedades y guerras. <https://www.upo.es/diario/opinion/2020/04/sobre-metaforas-enfermedades-y-guerras/>
- Ramoneda, J. (2020): El discurso de la guerra https://elpais.com/elpais/2020/03/25/opinion/1585138497_451554.html?ssm=TW_CC&fbclid=IwAR3kE7jeBGrz7PKfXMfiQ6JzqduquvsNGmuyWxn8Eu6Q6e7gsnkdeHDQ0U
- Weber, M. (1992a): La ciencia como profesión. *La ciencia como profesión. La política como profesión* (51-89). Espasa Calpe.
- Weber, M. (1992b): La política como profesión. *La ciencia como profesión. La política como profesión* (93-164) Espasa Calpe.

Guidelines for Direct Action During the Twenty-First Century Years of Plague

Guías para la acción directa durante los años de la peste del siglo veintiuno

Oscar Guardiola-Rivera

Co-director de Birkbeck, University of London
Londres, Reino Unido

Abstract: This essay is an invitation to consider the question of direct action in the acts of protest that have dominated the public scene during the twenty-first century years of plague. It explores the role of aesthetic ideas that can guide realization-comparisons and the performance of acts in real-time. As such, it works from within an undercurrent of political philosophy originating between Europe, Africa and the Americas. Namely, utopianism, from Thomas More's *Utopia* to Julio Cortázar *Una utopía realizable*. From Marx's new struggle in the press to the combative acts of enslaved Africans in the Americas. From the ideals of the imagination to the prefigurative politics of Tricontinentalism and the New Left that is being reinvented nowadays by art practices intersecting ethical and legal discourses as gallery space spills over into street space and now-time explodes the not-yet in real-time social struggle. This essay is structured into six sections containing six simple guidelines for direct action during the twenty-first century years of plague.

Keywords: Utopianism, aesthetic ideas, framing, prefigurative/figurative politics, track & trace.

Resumen: Este ensayo es una invitación a considerar la difícil cuestión de los límites de la acción directa en los actos de protesta que han dominado la escena pública durante los años de la peste del siglo veintiuno. Explora el papel de las ideas estéticas que han de guiar la realización-comparación y el desempeño de los actos en tiempo real. Como tal, funciona desde dentro de un trasfondo de filosofía política que se origina entre Europa, África y las Américas. Es decir, el utopismo, desde la *Utopía* de Tomás More hasta el comic/novela de Julio Cortázar *Una utopía realizable*. Desde la nueva lucha de Marx en los medios de prensa hasta los actos combativos de africanos esclavizados en las Américas. Desde los ideales de la imaginación hasta la política prefigurativa del tricontinentalismo y la nueva izquierda que se está reinventando hoy en día por prácticas artísticas que cruzan discursos éticos y legales a medida que el espacio de la galería se derrama en el espacio de la calle y ahora explota la lucha social que aún no está en tiempo real. Este ensayo se estructura en seis secciones que contienen seis directrices simples para la acción directa durante los años xxi de la peste.

Palabras clave: Utopianismo, ideas estéticas, encuadre, política prefigurativa / figurativa, track & trace.

1. Never Wait.

Consider the thorny question of direct action in the acts of protest or struggle that have dominated, together with the trajectory of the current pandemic, the news stories of the twenty-first century years of plague.

The current conventions materialised in the common sense of our current societies and institutions, legal and aesthetic, often frame this question in terms of a negative prohibition of liminality, meaning you must be either for or against violence. If you're for it then you must be evil, a 'terrorist' or 'backwards'. If so, you must confess the error of your ways, hope to be reintegrated in the community and move on since. Otherwise, you belong to the dustbin of history. It will judge you, or to be precise, the courts of the state and the tribunals of public opinion will judge you in the name of history.

This framing leaves little or no room for reasonable discussions about the limits of direct action in acts of protest or struggle in oppressive situations. For, as many activists would testify to, one limitation of protest and action is that those against whom such acts are addressed can always say they would negotiate only if you stop your protest or direct action, even if it is non-violent. They're always telling us we're too impatient and must wait. This way, they gain time and can continue to accrue their gains. And even if a negotiation takes place after you stop acting, and the only significant result is an absolute ban on any means of current or future direct action that threaten the stability, integrity or monopoly of violence in the hands of the state (either violent or non-violent, since the latter can always be declared violent or repressed as such by the putative monopoliser of violence) then, again, they tell us we desire too much, we're too impatient and must wait. This way, they gain time, keep the benefits made on the basis of historically oppressive relations or non-relations, and can continue to accrue their gains.

In cases such as this, the violence/non-violence distinction, elevated to the status of a transcendental institutional injunction -as when 'law' is represented as the absolute opposite of 'violence', as 'pure' dialogue or purer means to achieve purer ends, for instance- seem to hinder rather than advancing the discussion or helping the realization of justice as a result of hard work and negotiations. This is why many of the activists and artists active in the social and protest movements of recent years, whose practice takes place in the intersection between art and ethical/legal discourses, prefer to say: 'I was not thinking of means and ends. I am thinking of the Zapatistas, how [as] we're moving, walking, we ask questions. Questions relating to violence are [questions] of strategy and

tactic. Prefigurative. The world we want to see now. Not later ... And [they're, just as we're] reorienting to each other. The means and ends [framework] is totalizing'.¹

The use of the term 'prefigurative' in the quote above is illuminating. This term has an illustrious trajectory emerging from the activist movements of the 60s and 70s - feminism in Britain and the Americas, the US New Left, SDS, the community land trust, and the recuperation of factories by workers in Chile and Argentina- all the way up to Zapatismo, Occupy Wall Street and the 2019-20 worldwide protests. Rather than a set of demands, it entails the desire to embody "within the ongoing political practice of a movement [...] those forms of social relations, decision-making [add legal] processes, culture, and human experience that are the ultimate goal" (Boggs, 1977:100, cfr. Rowbotham, 1979 and Breines, 1980: 419-429).

Writing in the context of the 1999 Seattle WTO Protest, ethnographer David Graeber described the prefigurative politics of those taking part with these words: "In the best tradition of direct action, they not only confronted a certain form of power, exposing its mechanisms and attempting literally to stop it in its tracks. They did it in a way which demonstrated why the kinds of social relations on which it is based were unnecessary (...) The diversity was a function of the decentralized form of organization, and this organization *was* the movement's ideology" (Graeber, 2004: 84).

The point made by 'Hakim' during our recent exchange confirms what David Graeber says. That prefigurative (or 'utopian', visionary) politics is grounded on a use of reason that not only seeks to gain insight into the causes of oppression but also judges that nothing else is as effective to the mind and the body than what leads to such insight. 'Effective' means here intensifying the possibilities inherent to the interrupted projects of futures past and of the value of all existents that have produced such projects. Also, activating in theoretical practice as well as in praxis. This entails that insight is not just some escapism into hopeful visions of the future, but rather the journey back into the here and now in which the very practice and institutional orientation of the movement enacts such visions. This practice and orientation can be best summed up in the formula 'participatory democracy'. It is central to prefigurative law & politics. It may be recognised "in counter-institutions, demonstrations and the attempt to embody personal and anti-hierarchical values ... The crux of prefigurative politics imposes substantial tasks, the

¹ I am thankful to Hakim (not his real name) the member of an art collective active in some of the most significant protests in the last years for his careful and most illuminating answer to my question. This exchange took place in the context of a webinar workshop on art and activism celebrated 13 March 2021.

central one being to create and sustain within the live practice of the movement, relationships and political forms [including legal ones] that ‘prefigured’ and embodied the desired society” (Breis, 1989:6-7).

Which relations and forms exactly? Egalitarian relations really opposed to exploitative ones and non-relations, counter-institutional and legal forms really opposed to legal and institutional forms that divide and fragment us as groups and individuals as well as our interests. This idea of prefiguration in practice does justice to what Drucilla Cornell means when she speaks of aesthetic ideas or justice-as-negotiations in general and her ‘imaginary domain’ as well as of taking positions, in particular. It means that when we critically evaluate or judge (in the Kantian sense) some object or other as beautiful and sublime, worthy of respect and intensity-in-value, we include the ‘should be’ of the universal which is inseparable of both the idea of a more integral humanity and takes the non-human perspective that abandons the anthropocentrism of natural or familiar consciousness which is ignorant of real causes, of the mutual immanence of causes and effects.

2. Negate Negative Prohibitions.

Crucial in this exercise of reason and critical evaluation is the experimental creation and enactment of institutions as well as (liminal) positions and legal forms aiming to treat, cleanse and cure or let go of the negative prohibitions of liminality that ground current institutions and given normative orders as well as political-economic hierarchies.

Chief among these ‘negative prohibitions’, current legal forms and given political-economic institutional hierarchies are those which promote the fragmentation of desires and interests (into preferences) and individuals (into ‘dividuals’ or data) in the worlds of trade, property and economics. And then make us wait. These institutional forms of fragmentation and disarming dis-acceleration have been made possible by the legal and political mechanisms introduced into our societies in the wake of the 1833 Slavery Abolition (& Compensation) Act, the 1837 Charles River Bridge case, the 1862 Mirroll Act and the long-wait of the period between the Emancipation Proclamation or the 14th Amendment and the 1962 ‘Second Emancipation’ Proclamation in the context of Civil Rights and Tricontinental struggles, in Britain and the United States as well as the latter’s foreign policy in the Americas and elsewhere.

Nowadays, these institutions of social, environmental and global control have merged into a development-finance-security nexus that affirms itself as in possession of the 'expertise' and the means with which to contain or manage global disasters such as war, economic crises or pandemics. That is, it is refashioning itself into a transcendent subject supposed to know, able to appear anywhere on the planet and productive of quiet and catharsis. A subject in possession of a disarming monopoly of violence that not only bans everything it sees threatening to itself as 'violent', but also, crucially, declares such bans and absolute damnations in the space of spectacle and spectacular media, the post-classical public spheres of law courts and the tribunals of history and public opinion, which is fast replacing the classical public spheres of moderate liberal political philosophy and practice.

In the latter, the self-affirmed moderate public spheres of liberal philosophy and practice, the tendency has always been to warn the movements they're too impatient and they desire too much. Dialogue and legal interlocution are presented therein as the purer or absolute other of violence. The movements are told to wait. To wait for the law to ameliorate the worst effects of given unequal property relations and relations of recognition. To wait for redistribution and recognition. But 'wait' almost always means 'never'.

This is what Marx saw already in the real-time period between the 1830s and the onset of the U.S. Civil War after the assassination of John Brown. He saw that Abraham Lincoln was reluctant to act against slavocracy and that the moderate press in Britain and elsewhere, including liberal public intellectuals and philosophers like John Stuart Mill, tended to side with the interests of the property-holders, including slaveholders and other beneficiaries of the slave economy in the 'national' interest. The movements back then were told to wait. Wait at the gates before the law. He saw these things in real-time comparison guided by aesthetic ideas and the prophetic vision of prefigurative politics. To make kin with unfamiliar others and stay with the problem. When the time came, he was alone in the press urging for public opinion and the institutions of the law to realize that the only way to defeat slavocracy was to let go of the 'constitutional' fight (that is, secession) and embrace 'revolutionary' struggle (that is, arming the slaves themselves).

This is what Martin Luther King saw already in the real-time period between the 1950s and the 1960s, at the onset of Civil and People's Rights movements after the lynchings and the institutionalisation of the Jim Crow regime in the U.S. and elsewhere. He saw that John F. Kennedy was reluctant to act against the Governor of Alabama and

elsewhere in the American South, also in South Vietnam and South America. And that the moderate press there and elsewhere, included liberal public intellectuals and moderate opinion-makers, would tend to side with the interests of property holders in the name of law and order and the national interest. The movements back then were told to wait. Wait at the gates before the law. He saw these things in real-time comparison guided by aesthetic ideas and the prophetic vision of prefigurative politics. To make kin with unfamiliar others and stay with the problem. When the time came, he was alone and in prison. While in prison he wrote the famous 1963 Letter from Birmingham City Jail urging for public opinion and the institutions of the law to realize that the only way to defeat Jim Crow was to let go of the constitutional arguments concerning state rights and legal subjectivity (granted to corporations in case after case), which bound the 14th Amendment to the interests of big property, and to embrace social struggle in the US and elsewhere against empire and white supremacy. For “injustice anywhere is a threat to justice everywhere” (King Jr., 2015: 127-146).²

This is what Nelson Mandela saw. This is what Alicia Garza saw. This is what Marielle Franco saw. This is what the Chilean women of Las Tesis saw.

They saw that the vision of times ‘when X was great’ refers not to the past or does so only appearance. In fact, it performs in the current ‘classical’ and postclassical public spheres, in real-time, the productive act of telling the movements to be patient and wait. Which makes us all sad, even if the sadistic few enjoy our sadness. It is a performance act of deferral. That is, the real opposite of the act and direct actions of the movement producing an interval in real timespace between what is lacking here and now and fullness to come. Such vision, prophetic, prefigurative does not configure a place in the imagination to escape into, a safer place, a purer place protected from virus and contaminants. Instead, it guides us and orient us into revolution and resistance, non-violent and otherwise. Here and now. For the knee is on neck, the virus in our lungs. And we can’t wait.

Indeed, it is the sad but passionate memory of ‘when X was great’, meaning the times before emancipation which were also the times of adventurous colonialist capitalism heralded or retroactively legalised by the legal acts of the 1830s, the US 1862 Morrill Act, and the Jim Crow regime, the times of empire and white supremacy, what grounds current

² Martin Luther King Jr. also pointed out in the letter, provocatively, that the moderate liberals were worse than the Klu Klux Klan people, since the former will always tell you to be patient and wait before the law. Franz Kafka’s short story ‘Before the Law’ articulates better than any analytical examination would why this is a much worst fate than confronting the fascists and their post-fascist simulators.

claim to 'Make X Great Again'. But this is not the real past. In the real past there were always Flora Tristan, Karl Marx, Martin Luther King Jr., Marielle Franco and Nelson Mandela.

Indeed, for such a sad passion and memory to re-emerge and thrive it must, perforce, firstly, reassert in some fantasy past the forms of sadist joy or 'pleasantness' that may increase some satisfaction in the short term, the instantaneous present of selfie-time and image-consumption time, but decreases our ability to act it in the long term. Secondly, it must increase our perceptions based on inadequate ideas so that we focus on the suffering of others and our mere survival, on our immediate preferences and more or less simulated traumas, and put in the place of real causes ourselves, the fictions of natural consciousness or public opinion, and effects that pretend to have unknowable transcendent causes. The real causes would remain unknown to us for as long as we continue to wait and avoid the hard work of experimentation in the imagination and in action, from the virus to the real causes of permanent economic crises.

Put simply, for sad passions and the pessimistic look of sad memory to dominate in the present, our immediate past must be made illegible. Specifically, the interrupted projects of futures past, the radical mass utopias of the East and the West in the last century or two. This is why we lack the tools with which to make better sense of the present, let alone imagine a different future or another beginning. Especially since the late 1970s or 80s there have been explicit attempts to revise the history of, to bury and destroy notions of radical change, positions, and prefigurative politics. And to replace them in legal/political practices of demonstration and negotiation with simulated notions of relief, trauma, resilience and preferences. And much more recently by a broader notion of humanitarian intervention and global catastrophe management.

The more and less recent cases of Colombia (during and after Plan Colombia and the Peace Agreement), Brazil, Bolivia or Venezuela, or Libya and Syria, in which efforts to supposedly reduce the suffering of others through humanitarian relief measures in situations of civil war were made in parallel with other forms of intervention to influence and change internal dynamics, are prominent cases in point. As these cases demonstrate, damnation declarations in the form of 'wars against nouns' (drugs, terror, poverty, the virus and so on) and lawfare (invoking transcendent human rights or 'our values' as justifications) both play to the gallery and appeal to our passions all the while hiding the

real causes and telling us to wait and easing our conscience in quiet and cathartic pacification.

For example, a far-right Conservative government may appear moderate and even liberal when accusing in national or international tribunals the wife of some evil villain abroa, say, in Syria, for terrorism, all the while seeking to dilute at home the Human Rights Act. Or it can condemn the Venezuelan government for violating the human rights of its citizens and support more or less legal (often illegal) economic sanctions (that would cause further harm on the Venezuelan population) all the while bombarding its own children forcibly recruited by dissident groups and then pretend these children among its own citizens were 'war machines'.

This is not merely paradoxical or inconsistent. As said before, the name of ideology today is simulation, but one that appears in the eyes of the public as real as 'inverted time' or time on its feet. That is, the time for confession, regret, trauma, cleansing catharsis and self-help. The time to turn things back on their feet, so that the head rules again, and to turn the page and move on. Now we can say that ideology today is, more precisely, a simulated drama performed before the cameras in accordance with the dialectic poetics of tragedy and the coercive rules of the institutions of the tragic: fate, turn and inversion or release.

Put otherwise, the most crucial phenomenon allowing current natural consciousness to bridge itself with the sad passionate memory of 'when X was great' so as to posit itself in the authoritative place of the one who would 'make X great again' is this: the transposition of the universalist and utopian principles of political prefigurative projects for grander justice from the register of political mobilization and activating passions to that of the mass media, the popular culture of bi-dimensional image consumption and disarming passion for betting and risk securitization.

Let's speak in this sense of the emergence of a global development-finance-security nexus sucking the life out of the face of humanity. Such is the real sickness. The virus.

It has aimed to replace the kinds of prefigurative politics and counter-institutional legal and economic practices that struggled, and in many ways dominated the international level and national landscapes at least until the mid 1970s or early 80s with a kind of figurative politics understood in the sense of simulated politics, pre-emptive police reaction and spectacle (cfr. Cortázar, 2014 and Duffield, 2018, 2014).

3. Refuse Figurative Art & Politics.

Under the cover of planetary pandemics and economic as well as climate of history crises, this nexus is now in the process of replacing or reassembling itself with a new dialectics of place and race. That is, a figurative politics/policy of combined interventions, in which development assistance and humanitarianism go hand in hand with other actions -including military intervention, economic or lawfare sanctions, and post-humanitarian governance through metrics and AI- in the name of some faceless other.

As a result of this re-assemblage institutional attitudes, normative orders and forms of governmentality turn more and more towards a new digital version of the older dream of harmony through numbers. And, thus, the very idea of substantive values, aesthetic ideas and moral images of freedom (such as “Humanitarianism”) are in flux.

In simpler terms, those acting on the basis of conventional perspectival and normative means-end frameworks to protect civilians, sympathize, empathize and do the morally right thing may no longer share a common ground, if any, but pretend to do so.

Why?

On the one side, a new logic of interventionism has gained currency. It mixes up responses to so-called ‘natural’ disasters (from an avian flu-derived pandemic to climate change) with responses to political conflicts, thereby combining military initiatives with other forms of more or less legal intervention (or ‘lawfare’) both as humanitarian emergency relief measures and as forms of development & security, anti-corruption or public health assistance. Furthermore, this logic is being applied not only in the national and international levels, as we have seen in Colombia, Brazil or the United States, but also in the inter-temporal level. Not only to disarm us here and now but to cancel the future.

On the other side, do recall Drucilla Cornell’s lesson that we’re never called to act by some faceless other or in the name of a faceless future. We are called to act in this situation. We are called back from the imagination into the common here and now. Further, we act not because there’re absolute grounds for freedom, or to believe in God and immortality. Not even those who pretend they still believe in God or immortality. For nowadays we all know there’re no such ultimate grounds.

However, some of us act or suggest to others we should act as if we knew and still believed in such stone-like pillars and grounds. We put up not a face, but something like a visage or a mask. To do so, to act as if we knew, to pretend we know or simulate and wear

the mask of the transcendent unknowable, itself incarnate, is to act in bad faith. Or to be more precise and clearer, this kind of re-enchantment, this reaction to reason and post-secular uncertainty, does not mean we have fallen victim to a madness which is irreversible. Rather, it means we identify with and subject ourselves to a spell of voluntary servitude out of fear for survival and into what Frantz Fanon called ‘pathologies of freedom’ (after Gunther Anders). It is because of such pathologies of freedom, neither ignorance nor madness, that we throw ourselves, hearts and minds, into the hands of wannabe magicians, simulated kings, reality TV stars and masters of the universe.

Of course, we need new ceremonials to cleanse and cure ourselves as well as our institutions of these pathologies of freedom. And such ceremonials must be accompanied by a magic of their own. But this would be a different kind of magic. One in which the call of the face (not the visage) of the other grounds other alliances, makes us kin with unfamiliar others, and to stay with the problem in a practice rooted in prefigurative politics here and now.

These would be ceremonials that send us into action, even if the visionary prophets with whom we visualise the situation aren’t in possession of some such pre-emptive knowledge or the truth of the situation. This also means that we need a different kind of magician: neither wannabe kings nor reality TV stars or the self-proclaimed masters of the universe. But tricksters, wordsmiths, *palabrerros*, activists and art practitioners, all of them humble producers.

Thus, we need not ceremonials for the wearing of masks or simulations of the ‘Indian’ or ‘Black’, fit for TV cameras and the newsreels of our societies of spectacles and to identify with such maskings and simulations. Instead, we need ceremonials for de-identification. For making kin with strangers. Ceremonials for new choreographies and experiments of the imagination spilling from gallery space into street space and ballot box space and institutional space. Experiments to re-invent institutions without any guarantees or ‘hedged’ securities that we shall arrive at supposedly manifest destinations or in due order.

In this respect, our best guide is the aesthetics and politics of Tricontinentalism in the recent past. This interrupted project, briefly revived this century by the BRICS alliance, revolved around a ‘metonymics of color’. It countered the global figurative politics of the color line with an imagining of the position of African Americans in the U. S. as a political not cultural position, and a wider mentality: all those acting against empire and white

supremacy anywhere in the world. This was also the sense of Martin Luther King's radical conception of justice: injustice anywhere undoes justice everywhere. Conversely, doing justice everywhere is to produce images in direct action.

It means global analysis and local effective practice. It means political identity and de-identification rather than identity politics and identity-thinking. It means working hard for a more integral humanity (Marx's species-being) instead of retreating into communitarian identities. It means no destiny or destination (especially no 'genetics is destiny') but environmental 'nonhuman' and anti-naturalist consciousness. It means institutional invention and producing activities (international and national, inter-generational and inter-temporal) without reservation, even without guarantees of correctness or success, rather than withdrawal from institutions or purer 'ironic' distance, no matter how productive the latter may be in the short term. And, most of all, without the whole paradigm of disillusion proclaimed by the Vargas Llosas of our time from their literary pulpits.

And with our eyes and ears wide open to see the slow and painful decay of Rust Belt towns and 'glocal' capitalism, rather than the simulations of Afropessimism or U/Accelarationism. To learn to listen to the music of the untimely times when humanity has sought to create attainable utopias worth living in, and speculative fiction had higher aspirations than showing the ugliest, most hopeless white mask of man.

Of course, the aesthetics and politics of Tricontinentalism hark back to other instances in timespace such as article 9 of the Japanese Constitution or the articles of the 1801 Haitian Constitution. But also, forwards to King's argument in 'Beyond Vietnam: A Time to Break Silence', the 1970s Chilean Revolution (including the cybernetics of Project Cybersyn) 1990s Zapatismo, and the Pink Tide of the Americas in the 2000s.

The relevant distinction here is between *producing* activities and *productive* activities. More often than not we're called to act before we know the truth about the situation. We act knowing there's no guarantee that our actions will reach the 'correct' destination. This is interesting in itself: it means that contrary to appearances (the negationism of Trump, Bolsonaro and the others) there's widespread acceptance of the fact that, confronted by the Anthropocene and the Capitalocene, we can no longer distinguish so sharply between human history or agency and natural agency (cfr. Fanon, 1957: 176 and Anders, 1936: 2-54).

This is crucial: what we call ‘nature’ is transforming and evolving and therefore change isn’t only a matter of human agency or intervention. We agree that nature, or the cosmos, is itself transforming and evolving and it should be understood as an organized system analogous to the long duration rhythmic cycles of ancient Mexica timekeepers or natural selection, and, further, that time is a physical reality.

But those who implicitly (and at times explicitly) accept this realization almost immediately move to disavow it (*negarla o desautorizarla*, in Spanish). This means what our mentors, friends and colleagues Drucilla Cornell, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek taught us. That the form of ideology today, after the supposed end of ideology is not merely being in and staying with error.

Rather, ideology today means knowing, and in spite of knowing, acting or performing as if we did not know or did not want to know and would not stay with the problem. Ideology today is the injunction to find measurable ‘solutions’ to fix problems. So, for instance, we know we no longer believe in metaphysical evil, for we know there’re no grounds for belief in evil. We’re all critical Kantians in that respect. And yet, we find ourselves unable to give up acting as if we believe in it. And we set ourselves the measurable goal of cancelling Dictator X or removing regime Y.

In other words, the name of ideology today is simulation. This term, simulation, provides the link between the disarming goal of figurative politics (in a phrase, not just to privatize but to cancel hope) and the means and media of visage and spectacle. On the one side we know the evil villain of Dickensian novels and James Bond-like movies is no more. On the other side, we continue to read literary fiction or novels and journalistic chronicles and despise everything else as ‘genre’ literature thereby clinging on to the belief-system, demands and coercive structure of tragic melodrama. We invest on the linear perspective, manifest manners, law and “linear tongue of dominance”, as observed by Anishinaabe poet and constitution-drafter Gerald Vizenor (2008: 1 ff.)

Specifically, the good/evil binary, which keeps returning not only in capitalist entertainment and the popular culture of mass image consumption, but also in ‘highbrow’ literary culture or journalism, almost as much as in the pathological compulsions of right- and left-wing purists as well as liberals who frame their actions, anti-institutional attitudes and wholesale centrism or horizontalism within an ostensibly ‘call-out’ or cancel and lawfare culture.

Further, those who denounce call-out and cancel or lawfare cultures tend to be the same ones waging so-called ‘culture wars’ and ‘wars on noun’ from pretend centrist or transcendent institutional viewpoints, in the name of the centre that must hold or the purity of the rule of law and human rights, or ‘our shared values’ against pretend enemies. Ditto, the name of ideology today is simulation. And in the figurative politics of simulation that frame governance responses, from war to economics to pandemics, this culture “urges to blame systemic tendencies such as racism and patriarchy on the proclivities of an ever-shifting, constantly renewing cast of individuals” (Fisher, 2015: 47).

But it is because we’re called to act in the concrete situation before knowing its truth or being able to guarantee its ‘correct’ destination beforehand, that negotiation demands we develop techniques of liberation. A different prefigurative politics, based on the lessons of the immediate past that the current of opinion, call-out and lawfare culture seek to cancel. A prefigurative politics that invents and puts into practice aesthetic ideas and symbolic forms able to intensify possibilities in real-time and guide realization-focused visions and constructions of justice.

I shall speak, in this sense, and inspired by both the past critical theory of Karl Marx and the future critical theory of Drucilla Cornell, of a new and different ‘struggle in the press’, and of ‘dual power’ in negotiations. The sense of this struggle and increased power is that of the renewal of the aesthetic imagination in the acts and direct action of today’s art practitioners and protest movements. Movements like Occupy, BLM, Paro 21 N, and Decolonise This Place or Las Tesis as well as counter-institutions such as Colombia’s Special Peace Jurisdiction (JEP) active in the streets, the law, and the ballot box. Concretely speaking, the sense of this struggle aims to extract ever larger premiums from financier global classes ever more afraid of the ever-increasing risks posed by the combined forces of human/nonhuman insight and agency.

So, to repeat the often-repeated question: Where are we? What can we do in the current situation? What is to be done? Where are we in relation to law and the new struggle in the press under the exceptional or ‘abnormal’ circumstances of plague and the plague of violence in more and less recent times? Notice the urgency of these questions and their temporality. We cannot wait. The knee is on the neck, the virus in our lungs and we can’t breathe. Therefore, our intensifications of futures past through aesthetic ideas are not for later. We shall not wait. We shall no longer be put down.

4. The Time Is Now.

The questions posited above can be summed up and re-phrased into one question: how soon is now? If we wish to answer these questions in order to make better sense of the present and imagine a different future in order to guide our realizations-comparisons now, we must do so with the help of four coordinates of political action and legality in real-time. Here, our key words for attempting to make possible an answer so as to make compossible our intensifications of the time that's now. Four key words: reaction, transition, negotiations & action.

To begin, reaction. What we see around us in the current situation is that there's reaction. The brilliant historian Arno Meyer used to say that the left consistently underestimates the reactionary capacities of the right. That's what happened to the so-called Pink Tide governments of the first decade and a half of the twenty-first century in the Americas, and to analysts and opinion-makers of a moderate persuasion in the U.S. and elsewhere.

Then, there's transition. We live in viral times, times of transition in which the old is dying out but refuses to let go. So, it keeps coming back zombie-like. In other words, the new wants to be born, but not yet. Let's unpack this: why does the left tend to underestimate the reactionary potential of the right, especially in the current situation? This question requires further estimation and, surely, a longer answer. But the short version is this: in times of transition various rebellious reasonings and practices tend to miss each other and fall into pessimistic despair.

At this point it is necessary for the author to appeal to the reader's patience and indulgence in preparation for a longer answer. My only justification is hope. Hope that the readers will forgive us for taking the opportunity they so kindly gifted us with in order to attempt to provide such an answer. It might take some space, but it'll be worth their while.

I believe this whole thing has to do with a more generic 'failure of the imagination'. Of course, I'm not the first to observe this. It is known that we have seen a marked diminution in the production of new utopias in literary fiction and popular culture since the 1960s or 70s, in contrast with the marked increase of dystopias. This is especially the case in cinema and literature, fiction and non-fiction, including philosophy. I myself recently published a 'dub poem', dystopian only in disguise, together with an independent press called The 87 Press, led by some young and very enthusiastic brothers and sisters of South-

Asian and British provenance. It is titled *Night of the World* after a fragment by Hegel that I keep coming back again and again. It also pays homage to the Black Arts movement of poets and visual artists in the Americas whose work resonates so well with the current protests and the antagonisms fueling them.

The not-so-subtle point of *Night of the World* is to explore this phenomenon of failing imagination vis-à-vis the connection between modern utopian thinking and the meditation on power and communication that lies at its very heart.

In the 1960s and 70s, the utopian project was a matter of describing and speaking for so-called ‘societies against the state’ or before power. Now, and there’s a fundamental transformation at play here, it is a matter of peoples speaking for and by themselves rather than speaking for others. I owe this distinction between ‘speaking for others’ and ‘by ourselves’ to three people I keep learning from the more I listen to them. Linda Martín-Alcoff, Drucilla Cornell, and Gayatri C. Spivak, whom I’m sure you know well. They have taught us not only about this crucial distinction. Also, that it is a matter of (un)learning to read and learning to sing, to dance, to listen, to creolise and make music. Music is of the utmost importance in all of this, perhaps more so than text. Sound & image, seeing/hearing and sense-thinking (*sentipensar*) as Orlando Fals-Borda, Arturo Escobar and Lewis Gordon would have put it.

And music is, precisely, what seems to have escaped the description of societies ‘before power’. Here, *the locus classicus* has been the kind research spearheaded by Pierre Clastres, Claude Lévi-Strauss, Gerardo Reichel-Dolmatoff and Marshall Sahlins, among others. It was too often framed as a strange encounter between supposedly peripheral or pre-capitalist ‘traditional’ societies, or the very far away, and the very near, or the new represented by the languages of cybernetics, structural linguistics, avant-garde literature and the visual arts. Strange because, for all its avant-garde credentials, these languages and imagery remained strictly linear. The question was: How does power emerge in “traditional” societies? And given linear time, irreversible and so on, how can non-traditional or capitalist societies expect to rid themselves from these automatic, robot-like, Hobbesian apparatuses of accumulation and coercion once they emerge? You can already see how this way of posing the question might lead to not only to an institutional transcendentalism masked as anti-institutional attitude, a sort of exaggerated horizontalism. But also, how it will end up being disavowed and subsumed by the eternal look *ad pessimum* of today’s paradigms of disillusion and dystopia.

This is all too serious. All work, no play, as they say. And you know what happens to Jack when all's work and no play. At least you would if you had seen Stanley Kubrick's *The Shining*. Put in less terrifying terms, the problem here is: No dance. Hence, no revolution.

Don't get me wrong. The locus classicus of the description of societies before power was hugely important. I still declare myself in humble admiration of these masters. We are all trying to learn to move and to act in their collective shadow. But we need other, alternative choreographies. Different ceremonials, as our sister Drucilla would say.

The next key word is, therefore, action. But in the sense of choreographies. Which are always a matter of both acts and negotiations. They imply military-like discipline, but also the freedom related to non-coded dancing, or side-to-side and side-by-side movements and improvisation. As in blues and rock 'n roll. Or the poetry of Larry Neal, singing 'Wall Street is going to burn'. Well, it is burning, right? To snap out of the current generic pessimism does not mean falling into stupid giddy optimism. It means relating power to stupidity, misdirection and disorientation, rather than correlating power to knowledge à la Foucault.

What is giddy-making is the jump from experience to knowledge of openness and illuminating groundlessness. 'Surrounded by the spell it is the essentially modern (Baudelaire, Poe), but also Cortázar after the II Russell Tribunal, or '*le goût du néant ... Fabric, not a train of thought*'. Indeed, not a train of thought but something like the traces of dance moves. 'The vertigo brought about by the thought that fails to reconstruct', or incompleteness. The sense that details (things, peoples, actions) no longer fall into their proper place; all that is vertiginous, disorienting. But the vertigo that this induces is indicative of the truth, an *index veri* (Adorno, 2008: 147 and Cortázar, 2018).

Philosophers have traced the sources of our dystopian pessimism back to the legacy of Schopenhauer. More generally, to the role of negation, silence, and suffering in the Hegelian tragic novel of history and his narrative of Spirit. Also, to Goethe's color theory insofar as they were received and/or betrayed, most seriously, most stately, by the likes of Thomas Carlyle in Britain and Ludwig Klages or Ernst Jünger in continental Europe. In the backdrop, obscured, denigrated, the colonies used to vanish out of view as if this were a bourgeois family portrait painted in the Dutch manner of the Old Masters.

In these exercises of tracking and tracing, references are made to the (irrationalist) bio-centrism of such thinkers, their logocentrism, and their emphatic interest in the iconology of war. Especially the Graeco-Roman figure of the warrior-king and his tragic tales. His immortality in memory and his unique agency of visuality vis-à-vis history. His viewpoint was located out of the *mise-en-scène* and within the *camera obscura* of tradition or pictured as the inner one-eyed spectator and seer (magic was at work here, all work and no play) placed at a safe distance from the unfolding catastrophes of history. He would be uniquely placed to see time as a whole, and to come up with a visualization of past and future. In the image and likeness of the tragic hero and the victors of war. As a narrative drama or a plot. Tragic realism. History repeating.

But this is his-story, and we haven't heard her story yet. Other stories.

This figure of heroic visuality is, of course, a precursor to Heidegger's declaration of our time as the 'age of the world-picture'. Nowadays, the 'age of the extreme image of the self'. It is represented in stark contrast with the spectral reality of everyday common people, in general, and in particular those peoples who have dared imagining that emancipation was possible (the enslaved, women, aborigines, the youth, etc.). The heroic king aims at the perpetuation of mastership against their giddy-making desire for emancipation, which requires permanence and stability rather than change. Thus, the Scottish thinker and historian Thomas Carlyle would declare in the wake of the 1823 Demerara Rebellion in South America that "except by Mastership and Servantship, there is no conceivable deliverance from Tyranny and Slavery. Cosmos is not Chaos, simply by this one quality. That it is governed" (Carlyle, 1869: 26).

The heroic, kingly spectator, or his envoy the Indiana Jones-like historian/anthropologist, exceptionally incarnating divine power and the purity of white linen among the negroes, was, inevitably enough, gendered as vigorously masculine. Holding at bay the threats of cultural effeminacy, queerness and other giddy-making liminal subjectivities. Armed to the teeth and ready to contain any and all psychedelic and viral potential sources contamination, in keeping with colonial views that can be traced as far back as the first letters and chronicles of European expansionism in the Americas (see 'Sermon of the Holy Spirit' by Antônio Vieira (quoted by Viveiros de Castro, 2002: 183-266; cfr, Dussel, 2017: 268n22 and Castro-Gomez, 2010).

This problem of the emergence of kings, the state, the source of obligations, the fountain of justice and the eye of the law, or the political and economic point of

accumulation quickly forgot its links to the perhaps longer history of the standardization and regulation of ceremonial choreography, performance and the spectator. That other story is indicative of and humorously ironic towards forms of power dependent on the abstraction and formalization of song and dance and motion-vision. However, crucially, it slowly but surely it lost its sense of humour. Then, it began to overlap with and got submerged under the all too serious sense of disorientation that followed the failure of the May and October '68 ceremonials, the disillusionment with Third Worldist Tricontinentalism, and the kind of armed struggle that was central to the wars of national liberation from Vietnam to Bangladesh and Algeria, Cuba and Colombia.

The Bangladeshi filmmaker Naeem Mohaiemed has many and much more interesting things to show us about this period of our immediate past, somehow erased from our biographies. For starters, this erasure has rendered us all ill-equipped to read the traces of futures immediately past. And, thus, we find ourselves unable to make the present legible, let alone imagining a different future. At some point this dis- and re-orienting reflection on the origins of power seems to have acquired its ideological foundations in the work of Michel Foucault on the art of governing and the origins of liberalism, reinforced by 'revelations' concerning human rights violations in the USSR or Cuba, and their supposed equivalence with those taking place in post-1973 Chile or Brazil.

This resulted in the 'paradigm of disillusion'. I speak thus of that dystopian obsession, which isn't a madness but a pathology of freedom, according to which the construction of any form of 'popular' political or social organization aiming, speculatively or imaginatively, to build social alterities or futures radically different from this one inevitably ends in disaster. Alas, a disaster that needs to be managed. Here, the liberal art of governance and the illusion of linearity (calculus in space and time, from developmentalism to today's post-humanitarian global crisis management nexus) intersect the need and fantasy of ultimate security.

That is, we witness the renewal of the old dream of a Golden Age or a future paradise, the older dream of harmony through calculus and numbers, now featuring digital masks or disguised as the proverbial ghost in the algorithmic machine, comfortably wearing the black & white robes of the judge and the chemist ready to sell concoctions that promise to stabilize your fluidified identities, describing the end of primitive innocence or the bliss of the hereafter "as a heaven where women will no longer be exchanged, i. e. removing to

an equally unattainable past or future the joys, eternally denied to social man, of a world in which one might keep to oneself [vivre entre soi]" (Lévi-Strauss, 1969: 496-7).

Can we call this Foucault's boomerang? Yes, we may be witnessing the end of the development-security nexus and the rise of global disaster management, for 'we no longer have anything to hold on to' as professional doomsayers and the experts of behavioural economics are fond of saying. But we should not forget that they would like to seize hold of some new ultimate ground. They need and would like us to need something to hold on to, or turn the 'nothing to hold on to' into yet another ultimate point of reference after the end of all points of reference. Postmodern groundlessness has returned home. And it left stately academics and consultancy experts running for cover, trying to regain control over the field of vision and a frame of reference.

They want us to want another frame of reference. For in accordance with the conventions of linear perspective, everything is captured, contained, arranged into patterns expressed numerically and, thereafter, thought to be part of temporal sets and regular patterns if placed inside the proper context and frame of reference. Within the frame everything can be managed. Such is the meaning of the importance that the concept of immanence has acquired in philosophy and 'horizontalist' politics these days -the politics of the purity and plurality of movements or 'identity politics'.

5. Let Go of Immanence and Pure Horizontalism.

The current elevation of immanence to the status of an ultimate reference and category is paradoxical. It forgets that the question of immanence in Spinozist practical philosophy and metaphysics actually pertains to the mutual immanence of causes and effects, which places the emphasis on producing activities and the producers effecting the things that have value, not in the productive activities of the stately academics, the consultancy experts, managers and the investors. It also forgets that, as both T. W. Adorno and Julio Cortázar intimated, behind the question of how to seize hold of a philosophy or a ground (to make X great again, to issue yet another verdict, to catch the next villain, to absolutely outlaw violence and pacify the crowd) lies aggression, the desire to seize hold of it.

Put in simpler terms and in the context of our question concerning the limits of direct action, violence, liminality and transitions during and after the Pink Tide and viral times in the Americas and elsewhere, these developments in the level of speculative

thinking and imagination as well as practical politics have gone hand in hand with the rise of ‘the paradigm of disillusionment’. This paradigm is represented in the following comment made by the Argentinean critic Beatriz Sarlo in a major newspaper only a few years ago apropos of the utopian impulse driving armed struggle in her country. She said: ‘Muchos sabemos por experiencia que se necesitaron años para romper con estas convicciones. No solamente para dejarlas atrás porque fueron derrotadas, sino porque significaron una equivocación/Many of us know from experience that it took years to break with these beliefs [in armed struggle and the *utopicum*]. Not simply to leave them behind or because they were defeated, but because they were wrong’ (Sarlo, 2006 quoted in Beverley, 2011: 96).

Sarlo was speaking in the context of her opposition to the Kirchner government in Argentina, which she and others saw as a form of demagogic ‘populism’. Similarly, Venezuelan writer Elisabeth Burgos, Regis Debray’s wife during the period of his collaboration with Che Guevara and thereafter with Rigoberta Menchú in the writing of a testimonial which was quite significant in relation to the periodization hereby established, marking the origins of the idea of a call-out ‘culture’ of human rights) has recently combined a posture of disillusion vis-à-vis armed struggle with a re-active role in the opposition to Chavismo in Venezuela.

This posture of disillusionment and conversion is the common thread uniting the otherwise diverse experiences of Sarlo and Burgos with those of former icons of the Latin American left such as Mario Vargas Llosa (now in possession of a Nobel Prize for literature, Spanish citizenship, a nobiliary title and a claim to celebrity life in the pages of *Hola!*) or Teodoro Petkoff and many others, including former members of the Modernity/Coloniality project responsible for launching the ‘decolonial turn’ out of a collaboration between Durham and Bogotá in the early-to-mid nineties.

Is this a new normal? Is this the new normal in the twenty-first century years of plague? The fire this time in the Americas? Art & Fire? We, in the Americas, are in the grip of what literary critic John Beverley calls a paradigm of disillusion. He uses this term in order to refer not only to the loss of hope in but also the attempt to cancel the mass utopias of the East and the West, the North and the South, which oriented a great deal of political action and legal reform in the past century and the first decade of this one in the Americas and elsewhere. Specifically, to disillusionment in the representation of armed struggle and the utopian drive.

I would only like add two ingredients here, which may be crucial to our analysis of the current situation. First, the fact that we can generalize the scope of this paradigm not only geographically but also temporally: Once upon a time, the left had a political program. It was called revolution. No one seems to believe in it any longer, in part because the agent supposed to know how to bring it about would have disappeared in theory and practice.

It is precisely in this context that the famous phrase attributed to Fredric Jameson is so often quoted: “It is easier, someone once said, to imagine the end of the world than the end of capitalism”. To be fair, Jameson does point out that the left has had another strategy. The strategy that settled opinion tends to associate more closely with the governments of the Pink Tide of the last decade in the Americas. Namely, reformism. Sometimes, this strategy is referred to “in contradistinction to revolutionary communism, [what is often] called ‘socialism.’ But I’m afraid no one believes in that any longer either” Jameson says. In other words, even ‘reformism’ has now become utopian and dismissed as such. As either unrealistic or inevitably violent. In short, once more we’re being told not to be too impatient, not to desire too much, to keep the critters and virus at bay, to moderate our imaginings and wait. Once more, we know that ‘wait’ almost always means ‘never’ (Jameson, 2016: 3).

Here comes the second ingredient. Jameson notices that “there exists a third kind of transition out of capitalism which is often less acknowledged, let alone discussed’. That is what was historically called dual power”. I will argue, in closing, that dual power not only describes much better the political program and practice of the immediate past period of the Pink Tide governments in the Americas and elsewhere. But also, or rather, that it stands in the place of an aesthetic idea of the imagination guiding our realization-comparisons here and now, the protest and performative speech ‘acts’ (à la Carlos Motta) and the revolutionary processes that produced and continue to produce such other legal institutions and governments. Crucially, this is the utopian impulse or drive that is likely to emerge stronger from the tensions, errors and/or disgraceful misfires of these governments past and present. Not only in terms of survival but also, moreover, for survivance.

6. Conclusion: Set Track & Trace Research and Experiments.

As it is known the phrase ‘dual power’ is often associated with V. I. Lenin’s description of the coexistence of the provisional government and the network of ‘soviets’ or workers, peasant & soldiers councils in 1917.

However, my working hypothesis for a research project on the present and near-future eutopian dynamics of the open situation in the Americas and elsewhere (New normal? Old normal?) is different: the idea of dual power can be rack & traced further. That is:

(1) Trace backwards, to Karl Marx’s analyses and decisive changes of position in relation to the onset of the First Civil War in America after the death of John Brown in 1860 and in the wake of the Emancipation Proclamation in January 1863. And in this respect, his crucial distinctions between ‘absolute democracy’ and ‘defiled republic’, on the one hand, and on the other ‘constitutional’ and ‘revolutionary’ war in his practice with Engels and others around the year 1862.

This is what they called the ‘new struggle in the press’, in reference to a form of address and communication aiming not only to persuade and inform but also to shift from opinion to principle and aid in this manner the construction of ‘a people’. ‘A people’ meant here not simply a horizontal mass but also, or rather, an alliance between strangers in staunch vertical opposition to the almost unanimous pro-Confederacy propaganda directed at the workers by the British bourgeois press along with many trade-union papers.

The building of this staunch (*firme*, in Spanish) and courageous attitude has more to do with sound and sound-ness (*firmeza del ritmo, robustez* in Spanish) than it has with image or text (which are the remit of the mainstream press). That is important to my argument here, although I cannot dwell on it right now. It would suffice to cite Marx himself on this point: “simple justice requires to pay a tribute to the sound attitude of the British working classes, the more so when contrasted with the hypocritical, bullying, cowardly, and stupid conduct of the official and well-to-do (*rico, solvente, con liquidez* in Spanish) John Bull” (Marx to Engels, 1960, quoted in Nimitz Jr., 2003: 121).

For his mainly German audience of *Die Presse*, Marx wrote: “This is a new, brilliant proof of the staunchness of the English popular masses, of that staunchness which is the secret of England’s greatness” (ibid.). This paragraph will have resonated, a year later, with Lincoln’s reply to the workers of Manchester,

although the latter confuses sublime courage and militancy with ‘Christian heroism’. Crucially, for our purposes, recall that the anti-interventionist position of Britain’s working-class movement not only returned Marx to action (after he himself, like Engels, and many others in industry and proletariat, were badly affected in their self-interest by the Civil War in America) but also helped bring into existence the International Working Men’s Association (IWMA). The General Rules of the First International, which he himself drafted, may be taken as an example of the kind of law-like practice enacted in the very practice of the movement that envision the desired society. Such rules stipulated not only how its members should relate to each other but contained the formula ‘all men, without regard to colour, creed, or nationality’. By the way, one of Marx’s first assignments was to compose a letter to Lincoln on behalf of the Association after his re-election.

(2) Track forwards, to René Zavaleta, Álvaro García Linera and Silvia Rivera Cusicanqui’s different but related analyses of the missed encounter between Marxist and Indigenous revolutionary reasonings in the urbandean/Amazonian regions of the Americas. These are of particular interest to the cases of Bolivia, Ecuador and Colombia as well as native democratic constitutionalism elsewhere in the Americas. But also, more generally, in relation to the question of how to form ‘chains of equivalence’ among the various moments of the horizontal protest movements on the ground, thereby producing a ‘vertical flight’. This is the question of how to build the people, missed in the debates between Ernesto Laclau and Slavoj Žižek.

In this respect, let’s also take stock of George Ciccariello-Maher’s masterful historical analysis of the ‘production of Chávez and Chavismo’ by the movements of the Bolivarian revolution from below. Add to this the (to my mind more sterile) debates between decolonial voices in the wake of the coup in Bolivia or before the 2021 elections in Ecuador, and (to my mind the more fruitful) debates on the question of so-called ‘archaic’ or ‘historical formations’, social evolution, or historical ‘transition’ present in Marx & Engels after their engagement with the work of Lewis Morgan and Kovalevsky (in drafts which are part of the *Grundrisse*) featuring historians like Eric Hobsbawm, sociologists like Orlando Fals-Borda and philosophers like Enrique Dussel or Franz Hinkelamert.

Crucially, this engagement with Lewis’s work immediately preceded Marx’s taking position vis-à-vis the Civil War and Reconstruction in America, raising the

stakes of the issue of theoretical and political practice -the production of aesthetic images and ideas- in relation to questions of interventionism and anti-interventionism, the national and the international, to the level of the world-image of 'defiled republic' versus 'absolute democracy' guiding realization-comparisons in real-time.

This image may be seen as the seed out of which later notions of 'dual power' would grow in theory and practice. These approaches underpin the contemporary practice of historical and philosophical analysis under the sign of 'history from below' and real-time comparison, which may represent a crucial point of contact between the concrete analysis of the current situation and the emphasis on political practice and imagination one may surmise from the letter Marx actually wrote to Abraham Lincoln.

Consider, in this respect, the recent work of Marcus Rediker on the whole cycle of revolution in the Greater Caribbean in *The Many-Headed Hydra* (together with Peter Linebaugh), Susan Buck-Mors's brilliant *Hegel, Haiti and Universal History* and Silvia Rivera's *Sociologia de la imagen*. Concepts and percepts such as *abigarramiento* (creolizing, visualising, multitudinous), *qhipnayra* (move or dance from futures past to the present and the to come, from what just is to justice, or forwards-looking-backwards, in Aymara language), negotiated dual power, and the decolonized, creolized or *senti-pensante* dialectical image matter most here. As tools for different action and orientation.

Let me add with the paragraph from Marx's letter that I believe is most apposite to our purposes here. I believe it is pregnant with possibilities, and, thus, worthy of being quoted in full:

While the working men, the true political power of the North, allowed slavery to defile their own republic; while before the Negro, mastered and sold without his concurrence, they boasted it the highest prerogative of the white-skinned labourer to sell himself and choose his own master; they were unable to attain their true freedom of labour or to support their European brethren in their struggle for emancipation, but this barrier to progress has been swept off by the red sea of civil war (Marx, on behalf of the IWMA, 1976: 134-5).

References

Adorno, T. W. (2008) *Lectures on Negative Dialectics*. Polity Press.

- Anders, G. (1936) *Pathologie de la liberté: essai sur la non-identification. Recherches philosophiques*, 6(7), 2-54.
- Beverley, J. (2011) *Latin Americanism After 9/11*. Duke University Press.
- Boal, A. (2019) *Theatre of the Oppressed*, trans. by Charles and Maria-Odilia Leal McBride and Emily Fryer. Pluto Press.
- Boal, A. (1998) *Legislative Theatre*. Routledge.
- Boggs, C. (1977) Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Worker's Control. *Radical America*, 11.
- Breis, W. (1980) Community and Organization: The New Left and Michel's Iron Law. *Social Problems*, 27(4), 419-429.
- Breis, W. (1989) *Community Organization in the New Left, 1962-1968: The Great Refusal*. Rutgers University Press.
- Carlyle, T. (1869) Occasional Discourse on the Nigger Question. In *Critical Memorial Edition of the Works of Thomas Carlyle*, vol. 18, *Critical and Miscellaneous Essays*. Dana Estes.
- Carlyle, T. (1993) *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. The Norman and Charlotte Strouse Edition of the Writings of Thomas Carlyle*, intr. By M. K. Goldberg. University of California Press.
- Castro-Gómez, S. (2010) *La hybris del punto-cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Javeriana.
- Cortázar, J. (2014) *Fantomas Versus the Multinational Vampires. An Attainable Utopia* (translated by David Kurnick). The MIT Press/Semiotext(e).
- Duffield, M. (2014) *Global Governance and the New Wars: The Merging of Development and Security*. Zed Books.
- Duffield, M. (2018) *Post-Humanitarianism. Governing Precarity in the Digital World*. Polity.
- Dussel, E. (2017) *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI editores.
- Fanon, F. (1952) *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fisher, M. (2015) The New Problem of Evil. In P. Gielen & N. Van Tomme (Eds.), *Aesthetic Justice. Intersecting Artistic and Moral Perspectives* (46-52). Valiz.
- Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press.
- Jameson, F. (2016) *An American Utopia. Dual Power and the Universal Army*. Verso.
- King Jr., M. L. (2015) *The Radical King*. Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press.
- Marx, K. & F. Engels (1960). *Correspondence, Volumes I-III*. Foreign Languages Publishing House.
- Nimtz, Jr., A. (2003) *Marx, Tocqueville, and Race in America. The "Absolute democracy" or "Defiled Republic"*. Lexington Books.
- Sarlo, B. (2006) Kirchner actúa como si fuese un soberano. *La Nación*.
- Rowbotham, S. (1979) The Women's Movement and Organizing for Socialism. In S. Rowbotham, L. Segal and H. Wainwright (Eds.), *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. Merlin Press.
- Viveiros De Castro, E. (2011) *The Inconstance of the Indian Soul. The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-th century Brazil*. Prickly Paradigm Press.
- Vizenor, G. (2008) *Survivance: Narratives of Native Presence*. University of Nebraska Press.

Primary Sources

- Marx, K et al. Institute of Marxism Leninism. *The General Council of the First International, Minutes, 1866-1872*, 5 vols. (Moscow: Progress Publishers, 1974), and, specifically, *The Hague Congress of the First International, September 2-7, 1872. Minutes and Documents* (Moscow: Progress Publishers, 1976) 134-5, as well as *International Workingmen's Association Papers, State Historical Society of Wisconsin*.

Del Antropoceno a la Pandemia como ideología
From the Anthropocene to the Pandemic as an ideology

Angélica Montes Montoya
Université Paris Nord, ICP Paris, Grecol-ALC
Paris, Francia

Resumen: en el presente artículo deseo presentar (1) la relación que existe entre la problemática del Antropoceno (la “huella humana”), es decir, el impacto que la humanidad ha provocado en los sistemas ecológicos del planeta, a partir de la expansión del sistema económico capitalista (desde de la segunda mitad del siglo XX), con la emergencia de una crisis sistémica (ecológica, política, sanitaria...) y (2) la forma como se aborda y nombra esta crisis a través de dispositivos ideológico-discursivos, tales que la categoría de Pandemia. Se trata de recordar cómo los fenómenos en apariencia ajenos a la política, tales como la problemática ecológica y ambiental, terminan estrechamente vinculados a las problemáticas de lo político, al punto que en nuestras sociedades no es posible hoy poner entre paréntesis estas nuevas variables al momento de pensar el presente y el porvenir de nuestras sociedades contemporáneas.

Palabras claves: Antropoceno, Ideología, Pandemia, Capitaloceno.

Abstract: in this article, I wish to present (1) the relationship that exists between the problematic of the Anthropocene (the “human footprint”), that is to say, the impact that humanity has caused on the ecological systems of the planet, from the expansion of the capitalist economic system (second half of the 20th century) with the emergence of a systemic crisis (ecological, political, health...) and (2) the way this crisis is approached and named through ideological-discursive devices such as the category of Pandemic. It is about remembering how phenomena apparently alien to politics, such as ecological and environmental issues, end up being closely linked to political issues, to the point that in our societies it is not possible today to put these new variables in parentheses when thinking about the present and the future of our contemporary societies.

Keywords: Anthropocene, Ideology, Pandemic, Capitalocene.

1. Antropoceno: una nueva *grille de lecture* Latour

Cuando en los albores del siglo XXI se hablaba de la posibilidad de pasar de la era del Holoceno a una era del Antropoceno, el debate tuvo lugar entre expertos geo historiadores y poco o nada trascendió a las esferas del público general. Este debate –oscuro para la mayoría de nosotros– se daba entre geólogo(a)s o experto(a)s de los procesos históricos de la evolución de nuestro planeta y lo(a)s climatólogo(a)s, experto(a)s en el cambio de la biosfera del planeta. El mencionado debate pudo nunca salir de esa esfera restringida de las discusiones teórico-científicas. No obstante, en 2005, los climatólogos Will Steffen (2011), Paul Crutzen y el historiador John McNeill harán saber a la opinión pública que en nuestro planeta la “Gran aceleración” estaba dejando estragos mucho más rápidos de los esperados por las previsiones.

El anuncio se propago rápidamente, sonó como una evidencia que hemos entrado en una nueva era en la existencia de los seres vivos, un nuevo periodo geológico llamado Antropoceno. Se trata de un periodo geo-histórico recientemente reconocido por la comunidad de investigadores que trabajan en torno al cambio climático. Lo anterior supone la aceptación científica de que, a partir¹ del año 1800, la humanidad y el planeta entraron en un nuevo periodo marcado por “*l’empreinte humaine*” (Latour, 2014).

El Antropoceno hace referencia a un periodo geo-histórico caracterizado por la alteración rápida, profunda y durable del medio ambiente, provocando a partir de la década de los 50’s la “Gran aceleración”² o alteración rápida del ecosistema que ha ido generando los fenómenos de deterioro de las propias condiciones climáticas del planeta.

Al respecto, las investigaciones dejan ver que durante la segunda mitad del siglo XX (en plena expansión nuclear) los niveles de gases de efecto invernadero se dispararon. Igualmente, se incrementaron la acidificación de los océanos, la deforestación y el deterioro de la biodiversidad. Por ello en tan sólo dos generaciones la huella humana se ha convertido en una fuerza geológica a escala mundial (Steffen, 2015).

Así, a modo de ilustración, podemos imaginar el impacto del ser humano en nuestro planeta y en el medio ambiente si pensamos el tiempo geológico en una escala de

¹ Como todo debate entre expertos, la fecha de inicio de este periodo geológico está en disputa. Existe quienes dan como inicio de esta hace 10.000 años, momento en que tienen lugar la aparición de la agricultura en el Neolítico. Otro(a)s coinciden en que el Antropoceno debe situarse en la revolución industrial, a finales del siglo XVIII.

² Si bien en una línea del tiempo, los procesos de transformación del ecosistema del planeta pueden situarse como teniendo inicios a partir de la Revolución Industrial, el siglo XX ha sido particularmente desastroso en cuanto a las formas de depredación humana frente a los ecosistemas de otros seres vivos en el planeta. Por ello, la gran aceleración se sitúa a partir de los años 80. Esto se mide desde 1987 en el marco del “Programa Internacional Geosfera-Biosfera” (IGBP) y se ha incluido como tema a tratar por las grandes organizaciones internacionales: la ONU, la UNESCO y su programa IPBES ante la situación mundial actual.

24 horas: “Si cortamos la historia de la Tierra en 24 horas, y la creación comienza a las 0 horas, la vida no aparece hasta las 5 de la mañana, y los moluscos no se forman hasta las 8 de la tarde. Los dinosaurios se levantan a las 11 de la noche y la especie humana a las 11:55. El Homo sapiens se despierta a las 11:59 p.m., y es durante el último segundo que nace la Revolución Industrial y sus consecuencias” (Laville et Ribière, 2020: 22).

Ante esta realidad que se anuncia profundamente distópica, algunos historiadores consideran que es más apropiado hablar de *Capitaloceno* (Jason Moore, 2016; Jérôme Baschet, 2021), un concepto que parte de la idea de que el capitalismo es la principal causa de los actuales desequilibrios medioambientales. De igual forma, están quienes prefieren hablar de un *Occidentaloceno* (Christophe Bonneuil, 2015; 2017) para indicar que la responsabilidad del acelerado cambio climático recae sobre los países ricos industrializados. Son estos últimos los que habrían provocado, desde los años 50, la “Gran transformación” de nuestros ecosistemas, monetizando cada aspecto de nuestra existencia: los campos, los océanos, los ríos, la selva, la biodiversidad animal y vegetal.

El *Occidentaloceno* representa una lógica capitalista marcada por la sobreexplotación de todos estos recursos en nombre de una pretendida noción de desarrollo caracterizado por la triada tecnología, ciencia y capital (Escobar, 2007). La cual generó una carrera armamentística, espacial, productiva, pero también consumista. Tenemos entonces que los acontecimientos del orden del debate entre geológico y ecológico o medioambiental, a propósito de la “Gran aceleración” y el “Antropoceno”, interpelan nuestras propias formas de vida: la manera como se organiza el sistema económico mundial, la forma en que los Estados actúan o no frente a la amenaza de la supervivencia de la propia especie humana (la humanidad es una fuerza geológica) (Chakrabarty & Sidhva, 2018).

En este orden de ideas, la crisis sanitaria mundial que vivimos desde marzo del 2020 –causa del Covid-19– es una consecuencia más de la cadena de sucesos mencionados por los geólogos y los ambientalistas, quienes –desde hace décadas– señalan la correlación entre las formas depredadoras del sistema económico capitalista con alteración rápida de los ecosistemas y esta última con la aparición de nuevas enfermedades. Según los epidemiólogos la industrialización, la urbanización y la deforestación indiscriminada han liberado una serie de patógenos y de virus que ponen en jaque la salud de millones de humanos³; empero, desde hace un año las víctimas no son únicamente los y las mujeres de

³ El VIH o el Ébola aparecen en los países del África central y occidental, en donde los procesos de deforestación han sido particularmente devastadores. Una situación similar ocurre con la Malaria o la Fiebre amarilla (en Asia y las Américas), que son solo algunos de los más conocidos. Sin mencionar el Colera, que deja centenas de víctimas cada año. Todas estas enfermedades tuvieron como depositarios originales animales salvajes que, al ser invadidos en sus territorios por los procesos de urbanismo o de industrialización de la

los países del Sur. El virus del Covid-19 toca por igual el conjunto de los continentes poniendo en jaque los sistemas de salud, poniendo a prueba la propia capacidad del sistema mundial capitalista y de las instituciones democráticas para hacer frente a las consecuencias de la mal llamada Pandemia.

En este contexto, hablamos hoy de una crisis sistémica que incluye cambios profundos en los sistemas democráticos, en la economía, en el medio ambiente, en la cultura y en la tecnología. Una crisis sistémica que nos cuestiona y nos obliga a aportar nuevos análisis para entender cómo y porqué hemos llegado hasta aquí. Que nos exige dar respuestas a los viejos y nuevos retos que nuestras sociedades tienen que afrontar ante las convulsiones políticas (inestabilidades y conflictos multiformes), culturales (renacimiento del racismo, rechazo de las diversidades, aparición de fenómenos religiosos, peligro para las lenguas y las culturas), medioambientales (sequía, refugiados climáticos, especies animales y ecosistemas en peligro de extinción) y socioeconómicos (aumento de las desigualdades, violencia de género, injusticia social) que estamos viviendo a escala global.

Para ello, es necesario un trabajo de reflexión colectivo en una perspectiva transdisciplinar; es decir, un trabajo que incluya no sólo las ciencias duras y la tecnología, sino también las ciencias humanas y sociales en el proceso de co-construcción de las acciones a seguir para hacer frente a la crisis sistémica antes mencionada. Se trataría de elaborar una nueva perspectiva de lo político (Mouffe, 2009)⁴ que pueda traducirse en lo que algunos llaman la necesidad de una “Gaiapolítica” (Latour, 2016), esto es, una perspectiva que ponga a los seres vivos, sin jerarquías antropocéntrica, y su diversidad en el centro de la investigación y la acción de la política⁵.

2. Pandemia: un dispositivo ideológico-discursivo

agricultura (o para el pastoreo de animales), terminaron entrando en contacto con el humano y transmitieron estos virus. El programa *Predict*, financiado por la *USAID* identificó en 2018 unos 900 nuevos virus (entre ellos 2 tipos aun no propagados, de coronavirus comparables en su letalidad al SARS de 2020) que pueden atacar al humano, y cuya existencia se debe a la “*empreinte humaine*” sobre el planeta. Se trata de nuevas enfermedades emergentes y a venir (Shah, 2020).

⁴ Chantal Mouffe distingue lo político de la política, siguiendo a Heidegger, así: “La política se refiere al nivel ‘óntico’, mientras que ‘lo político’ tienen que ver con el nivel ‘ontológico’; esto significa que lo óntico señalando hace parte del mundo de lo óntico y tiene que ver con la multitud de prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tienen que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad [política]” (Mouffe, 2009: 15-16). En este sentido, lo político hace referencia a los principios “fundacionales” sobre los cuales se crea la “comunidad nacional”, mientras que la política sería el conjunto de prácticas institucionales a través de las cuales se organiza la coexistencia y se establece un orden.

⁵ Al respecto, cabe indicar que hace algunos años se abrió un espacio dentro de los debates filosóficos contemporáneos. Entre otra(o)s, Donna Haraway (2016) ha sido una pionera. Tanto Latour como Haraway apuntan a la importancia de la naturaleza como variable de la discusión en la política y de lo político. Estas perspectivas dialogan en varios aspectos con la propuesta de ruptura epistémica eurocentrada y antropocéntrica que llega desde América Latina (Busso, 2021).

En toda ideología⁶ existe inevitablemente una opacidad, y esa opacidad estaría atravesada por el lenguaje y por la imaginación, entendida esta última como interpretación. Dicho en otros términos, la ideología sería una interpretación (imaginada) de la realidad de nuestra existencia material. Lo que nos lleva a suponer que la ideología como interpretación de la “realidad social” estaría de una forma u otra prefigurada por el lugar que se ocupa en el escenario de la lucha de clases; el lugar que ocupa el individuo (hombre o mujer) en el sistema de las relaciones sociales, culturales y de producción.

De esta manera, pensamos en la ideología desde la perspectiva del análisis del discurso, para el cual “No existe un contenido descriptivo neutro; toda descripción (designación) es ya un momento de un esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en última instancia, gestos argumentativos reificados/naturalizados” (Žižek, 2006: 5)⁷, es decir, no es posible trazar una línea o frontera clara entre los niveles descriptivos y argumentativos del lenguaje. Esto implica, en primer lugar, que hay en toda descripción, de alguna manera, una argumentación hecha por el agente que describe y, en segundo lugar, que los hechos no hablan por sí mismos, sino que es a través de dispositivos discursivos que pueden “hablar”, siendo estos dispositivos contruidos y puestos en acción intersubjetivamente, según un universo simbólico común a los agentes que participan en la comunidad de comunicación.

En otras palabras, la ideología, su contenido descriptivo y positivo, no es ni falso ni verdadero. Lo que hace que un discurso sea ideológico es el uso que se hace de este contenido, así:

Estamos dentro de un espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido –“verdadero” o “falso” (si es verdadero, es mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional con respecto a una relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de forma no transparente: la propia lógica de la legitimación de la relación de dominación tiene que permanecer oculta para ser eficaz. (Žižek, 2006: 1).

Lo anterior permitiría suponer, primero, que quien adopta una ideología lo hace en la medida en que esta le permite entrar en comunicación y en comunidad de identificación con otros, los cuales se devienen sus semejantes y juntos co-constituyen una “comunidad de sentido”; esto es, una interpretación de la “realidad social”. Segundo, que no es posible pensar la ideología por fuera de la comunicación intersubjetiva.

⁶ En este artículo no busco hacer una arqueología del concepto de ideología, por lo que ofrezco inmediatamente una definición de esta a partir de los tempranos análisis entorno a la filosofía del lenguaje que buscaron mostrar la correlación entre lenguaje, imaginación e ideología (Voloshinov, 1930).

⁷ Las traducciones del francés al español de las citas de los textos de Žižek (2006) y Agambe (2007) son hechas por la autora del artículo.

Si partimos de esta definición de ideología, podríamos decir que desde marzo del 2020 la noción de Pandemia se convierte en un “continente de sentido” que funge como una ideología de lo ineluctable, de la fatalidad sin salida que conduce al sujeto a la aceptación de un estado de cosas inéditas (confinamientos totales y suspensión de derechos políticos básicos como la libertad de movimiento). Dicha aceptación presupone un gesto de sobrevivencia, de protección y prolongación de la propia existencia colectiva. Aceptar las medidas de confinamiento es un acto de altruismo colectivo y de protección recíproca.

Si la Pandemia presupone un peligro inminente de muerte para toda la población, frente a ella los regímenes de excepción no solo serían necesarios sino deseables. De esta forma, desde la noción de Pandemia se prefiguran nuevos sentidos de lo político (lo prioritario es la supervivencia biológica de la propia especie ante un Antropoceno y una grande aceleración que pone en riesgo la especie) y de la política (las instituciones se trasforman en dispositivos de política epidemiológica que buscarían la identificadora de los virus, determinando sus factores para poder superarlos). En cualquier caso, la categoría de Pandemia se convierte en un dispositivo⁸ discursivo que puede llegar a justificar la adopción de políticas carcelarias de lo político, en tanto que espacio de libertad y de deliberación pública.

No pretendo decir con lo anterior que no exista una enfermedad que amenaza la salud de las poblaciones a nivel mundial. Lo que me interesa es observar cómo a partir de una realidad objetiva se construyen interpretaciones que prefiguran nuestras comprensiones de la realidad intersubjetiva y orientan nuestras acciones individuales y colectivas, pero también nuestras renunciaciones y nuestros “auto-sometimientos”.

El que la elección del término Pandemia ocupe la totalidad de la comunicación entorno a la situación actual (dejando de lado las nociones de epidemia y de sindemia)⁹, para comunicar periodística y políticamente, debería interpelarnos al momento de analizar en qué medida la Pandemia se transforma en una ideología que se articula con el orden político. Quizá convendría poner en evidencia el mecanismo de identificación que hace que se adhiera a la ideología de la Pandemia: más allá de que el contenido de esta sea verdad o falso, existe un elemento que genera identificación, al punto de lograr que un interés particular nos aparezca como universal.

⁸ En otras palabras, se trata de un conjunto discursivo (libertad, dignidad, igualdad) que conlleva un sujeto político (el ciudadano), un marco jurídico (leyes y una constitución) y una vinculación de todos estos elementos con un objetivo estratégico, a saber: el de controlar la heterogeneidad imperante para permitir el surgimiento de un Estado-Nación armonizado (Agamben, 2007: 8-10).

⁹ Esta categoría de *sindemia* estaría más acorde con lo que supone el Capitaloceno, en la medida en que pone el acento en las condiciones económicas, sociales y ambientales que determinan el carácter exponencial del peligro de una o más enfermedades (Tejedor, 2021; Stiegler, 2020).

Para comprender cuáles podrían ser los nuevos sentidos políticos posibles que, desde la izquierda, fisuren estos dispositivos ideológicos de sentido común compartido, se requiere entender el mecanismo de adhesión que funciona en el sistema ideológico que se hace hegemónico.

Así, por ejemplo, en este escenario de convergencia de crisis solemos escuchar de boca de intelectuales y políticos –decir entre líneas– que la nuestra es una época marcada por una exigencia de elección entre libertad o salud; una suerte de ineluctable disyuntiva entre vida o democracia.

En este sentido, no falta quien exprese su admiración por el gobierno chino (de Xíngping), ante lo bien que han “gestionado la crisis sanitaria”, poniendo así entre paréntesis dos hechos fundamentales: el primer hecho, es que en la China prevalece un sistema de gobierno unipartidista. Un Estado que es administrado desde un solo órgano centralizado el Partido Comunista Chino (PCC), el cual funge como policía comportamental de los habitantes de este vasto país-continente y en donde –en este mismo momento– existen centros de reeducación de las poblaciones *Uighours*¹⁰. El segundo hecho, es que el gobierno chino se mostró opaco e irresponsable frente a la propagación de esta epidemia al intentar minimizar el hecho y silenciar, en su momento, a los lanzadores de alerta.

Pero, además, esta idea de que el gobierno chino si ha sabido y ha podido gestionar la crisis, sirve para alimentar un imaginario ideológico de lo que es un “gobierno eficaz”, un “gobierno protector”, un “gobierno fuerte y sano”, para seguir con la metáfora medical. Creo que este es un imaginario nefasto para nuestras democracias. Ya que, en la mente de muchos y muchas, el problema de la propagación del virus está íntimamente ligado al desorden, al no respecto de la autoridad o a la usencia de mano dura. Así, por ejemplo, en más de una ocasión he podido escuchar decir, de boca de personas cercanas, que a Colombia lo que le falta es mano dura, quizá una buena dictadura. De nuevo, en esta idea observamos la disyuntiva libertad o seguridad.

3. A manera de conclusión

Antropoceno, Capitaloceno y Occidentaloceno son nuevas categorías que inauguran la necesidad de pensarnos en tanto que especies. Exige una evaluación de lo que ha sido el impacto del proceso de desarrollo capitalista a partir de la segunda mitad del siglo XX y las formas que debe tomar la política en los años venideros ¿Qué tipo de instituciones y qué tipo de orden

¹⁰ Una comunidad que se identifica religiosamente como musulmana y se ven a sí mismos como una etnia, culturalmente más cercana a las naciones de Asia Central que a China.

conviene poner en marcha frente a la amenaza de la extinción de la propia humanidad? Esta pareciera ser la pregunta alarmista y al mismo tiempo ineludible para quienes trabajamos desde las ciencias políticas y la filosofía.

La crisis sanitaria mundial que “inició” en marzo de 2020 ha ido develando una serie de problemas que precedían este momento: la preocupante urbanización del planeta, las deforestaciones indiscriminadas, la polución de los océanos o la desaparición de especies de insectos y animales. Todo aquello parecía ser tema de interés específico de los ecólogos y la militancia ambientalista; no obstante, hoy se revelan en tanto que tópicos centrales para el debate político y democrático mundial.

Hoy las medidas de excepción tomadas en el marco de la epidemia de la Covid-19 nos constriñen, restringiendo nuestros derechos políticos tales como la movilidad. No podemos desplazarnos como bien lo deseamos. Incluso en los estados más ricos del planeta (los miembros de la OCDE) el derecho a la educación queda de alguna manera fragilizado (raptada/confiscada) por la variable de acceso o no a internet, buena o mala conexión, etc.

El acceso a los espacios de expresión cultural y las artes vivas (teatros, cines, salas, estadios, etc.) es limitado o cancelado y las expresiones de resistencia de la sociedad civil (entiéndase aquí resistencia como la no aceptación de la fatalidad como inexorable) son vistas con sospecha. Se nos aparecen como amenazas no solo del “orden público” sino, también, la salud pública. Incluso, en más de una ocasión se nos presentan en oposición al “interés general”. Como si de repente la palabra pública, la presencia del cuerpo en el espacio público pusiera en peligro los intereses de la comunidad que priman sobre los de los individuos.

En este contexto de crisis sistémica (sanitaria, política, social, cultural), la categoría Pandemia se ha ido erigiendo como un dispositivo-discursivo ideológico, en la medida en que –parafraseando a Žižek (2006)– se hace funcional al momento de crear relaciones de dominación social. En efecto, la categoría de Pandemia –aceptada como evidente por la gran mayoría de los ciudadanos en nuestras sociedades– ofrece una interpretación de la “realidad” social, política y sanitaria. Dicha categoría se convierte en un dispositivo-discursivo (Agambé, 2007) desde la cual se estaría respondiendo a la necesidad de comprensión de lo que adviene. Al tiempo que puede prefigurar la organización y estructuración del pensamiento, el discurso y la acción desde la cual se buscaría re-domesticar, re-conducir la sociedad al orden, toda vez que participa de una reconfiguración de los hábitos colectivos e individuales.

He querido mostrar en qué medida la categoría de Pandemia –en tanto que posible dispositivo-discursivo ideológico– participa de la redefinición de los límites y posibilidades de lo que es deseable, lo que es necesario, lo que es permitido, lo que es peligroso. De alguna forma la categoría de Pandemia participa del control del cuerpo social, legitimando estados de excepción a venir, caracterizados por las disyuntivas: salud/libertad o vida/democracia.

Referencias

- Agamben G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Rivage poche/Petite Bibliothèque (Payot & Rivage).
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Edición Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Chakrabarty & Sidhva. (2018). La Humanidad es una fuerza geológica. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261902_spa
- Laville B. & Ribière G. (2020). La Grande transformation : freins, levier et moteur. <http://www.comite21.org/docs/actualites-comite-21/2020/la-grande-transformation-vf-12052020.pdf>
- Bonneuil, C. (2017). Capitalocène : Réflexions sur l'échange écologique inégal et le crime climatique à l'âge de l'Anthropocène. *EcoRev'*, 1(1), 52-60. <https://doi.org/10.3917/ecorev.044.0052>
- Bonneuil, C. (2015) ¿Somos todos responsables? <https://mondiplo.com/somos-todos-responsables>
- Baschet, J. (2021). *Basculements. Mondes émergents, possibles désirables*. La Découverte.
- Busso, H. (2021). Condiciones de posibilidad de la Filosofía de la Liberación para aportar al surgimiento de un imaginario post-neoliberal, *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26 (93).
- Haraway, D. (2019). *Vivre avec le trouble*. Flammarion.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Presse.
- Latour, B. (2016). *Face à Gaïa, huit conférences sur le nouveau régime climatique*. La Découverte.
- Latour, B. (2014). L'Anthropocène et la destruction de l'image du Globe. E. Hache (Ed.), *De l'univers clos au monde infini* (pp. 27-54). éditions Dehors.
- Mouffe, C. (2009). *En torno a la político*. Fondo de cultura Económica.
- Tejedor, M.T. (2021). Sindemia, pandemia... ¿Importa el nombre que le demos? <https://theconversation.com/become-an-author>
- Shah, S. (2020). Contra les pandémies, l'écologie. *Le Monde Diplomatique*, 792 (67^{ème}), 1-22.
- Stiegler, B. (2020) De la démocratie en Pandémie. Gallimard.
- Steffen, W.; Grinevald, J.; Crutzen, P., & McNeill, J. (2011). The Anthropocene : conceptual and historical perspectives. *Phil. Trans. R. Soc. A*, 369, 842-861.
- Steffen, W.; Richardson, K.; Rockström, J.; Cornell, S.; Fetzer, I. Bennett, E.; Biggs, R.; Carpenter, S.; De Wit, C.; Folke, C.; Gerten, D.; Heinke, J.; Mace, G.; Persson, L. Ramanathan, V.; Reyers, B. & Sörlin, S. (2015). *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*, *Science*, 347 (623).
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Nueva Visión.
- Žižek, S. (2006). *Ideología un mapa de la cuestión*. F.C.E.

El coronavirus al servicio del capitalismo: catorce operaciones políticas de la pandemia en la subjetividad

The coronavirus at the service of capitalism: fourteen political operations of the pandemic in subjectivity

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, México

Resumen: este artículo detecta catorce operaciones políticas de la pandemia que inciden en la subjetividad y que resultan favorables al sistema capitalista. Cada apartado examina parejas de operaciones estrechamente ligadas entre sí: la intimidación y el avance de la proletarianización, la subsunción en el capital y su justificación por el peligro de muerte, la desvinculación y la desmovilización de la sociedad, la mayor exclusión política y el mantenimiento de la explotación económica, la procrastinación típicamente neurótica y la resultante subjetivación acorde con el capitalismo, la distracción con respecto al capital y la reconciliación con él, la despolitización tecnocrática y la desubjetivación en la ciencia. El artículo muestra, por un lado, que estas operaciones tienen un carácter parcialmente irreversible, pero también, por otro lado, que siempre hay algo en el sujeto que resiste contra ellas.

Palabras clave: coronavirus, pandemia, subjetividad, capitalismo, política.

Abstract: This article detects fourteen political operations of the pandemic that affect subjectivity and that are favorable to the capitalist system. Each section examines pairs of operations closely linked to each other: intimidation and the advance of proletarianization, subsumption into capital and its justification by the danger of death, the disengagement and demobilization of society, the greater political exclusion and maintenance of economic exploitation, typically neurotic procrastination and the resulting subjectivation according to capitalism, the distraction regarding capital and reconciliation with it, technocratic depoliticization and de-subjectification in science. The article shows, on the one hand, that these operations have a partially irreversible character, but also, on the other hand, that there is always something in the subject that resists against them.

Keywords: Coronavirus, Pandemic, Subjectivity, Capitalism, Politics.

1. Introducción

El coronavirus es un simple agente infeccioso microscópico. Sin embargo, desde su aparición en 2019 ha tenido efectos políticos decisivos. Algunos de estos efectos, como los que aquí examinaremos, se traducen en operaciones que inciden en la subjetividad y que resultan favorables de un modo u otro al sistema capitalista.

Como veremos en las siguientes páginas, los sujetos intimidados por el coronavirus han cedido ante nuevas formas de proletarización y subsunción en el capitalismo. El COVID le ha servido al capital para justificarse ante los sujetos, mientras que a ellos los ha llevado a desvincularse y desmovilizarse en sus luchas. Todo esto ha acentuado cierta exclusión política de los sujetos que no ha impedido que prosiga su explotación económica.

El confinamiento ha hecho que diversas luchas sean procrastinadas, pero esta procrastinación envuelve una subjetivación particular, una constitución de sujetos resignados y así adaptados a su dominación. Estos sujetos aceptan ser dominados mientras esperan pacientemente su liberación. Entretanto, se dejan distraer por una catástrofe como la pandemia, distrayéndose así del capitalismo que está devastando al planeta, lo que puede llevar incluso a una reconciliación con el capital en aras de la unidad humana contra el coronavirus. Al llegar a este punto, los sujetos han sido ya despolitizados y desubjetivados hasta el punto de poder convertirse en los objetos de los tecnócratas, de los científicos, de los médicos y epidemiólogos.

2. Intimidación y proletarización

Como cualquier patógeno potencialmente mortal, el coronavirus nos intimida, nos atemoriza, nos hace temer la muerte. El problema es que el miedo a morir puede a veces hacernos aceptar cualquier cosa. Todo parece justificarse cuando se trata de preservar nuestras vidas.

Nuestro afán de seguir viviendo nos ha llevado a obedecer las más estrictas medidas de confinamiento y distanciamiento social. Hemos renunciado a experiencias que le daban sentido a nuestras vidas, que nos hacían sentirnos vivos, como abrazos, miradas, fiestas, viajes, encuentros familiares, contactos vecinales, trabajos comunitarios, ceremonias religiosas, ritos funerarios, citas amorosas, eventos artísticos, acciones multitudinarias, militancias y activismos, clases presenciales, charlas con amigos y visitas a museos o monumentos. Hay que entender que estas experiencias y muchas otras eran la vida misma. Hemos renunciado a una gran parte de nuestra vida para estar seguros de mantenernos con vida.

El coronavirus hizo que la supervivencia ganara terreno sobre la vida misma. En el período pandémico, hemos vivido principalmente para sobrevivir, como si éste fuera el fin supremo de nuestras vidas y de todo aquello que las distingue de una simple supervivencia orgánica. Nos hemos visto así reducidos a la enajenación que Marx denunció, donde el sujeto “hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”. Es así únicamente para seguir subsistiendo que nuestro ser se ha desplegado en la forma tan particular en que lo ha hecho durante la pandemia, quizás cubriéndose, confinándose, aislándose, angustiándose, privándose de aire libre, intensificando frenéticamente las comunicaciones en línea y permaneciendo adherido a la pantalla de la computadora.

La subordinación de lo que somos a nuestras existencias orgánicas es en Marx la experiencia propia de los trabajadores proletarizados, enajenados y explotados, que sólo pueden sobrevivir al vender su vida como fuerza de trabajo. Estos proletarios pierden su vida para preservarla, para seguir perdiéndola, como nos ha sucedido en cierto grado a nosotros en los tiempos de la pandemia, en los que renunciamos a la vida para protegerla, para continuar así renunciando a ella. Guardando las proporciones, es como si nos hubiéramos dejado proletarizar por el miedo al contagio.

La proletarización universal del género humano es desde luego anterior a la pandemia. El capitalismo avanzado explota y absorbe cada vez más aspectos de nuestras vidas, en parte gracias a los avances tecnológicos, y tiende a dejarnos exclusivamente la supervivencia orgánica. Este proceso comenzó hace muchos años, pero se intensificó y evidenció en el momento pandémico.

3. Subsunción y justificación

El miedo al contagio aceleró el ritmo al que nos replegamos ante el capital victorioso. Grandes empresas tecnológicas, tales como *Google*, *eBay* o *Uber*, han avanzado como nunca antes en su movimiento de subsunción, privatización, mercantilización y rentabilización de amplias esferas de nuestras vidas que anteriormente eran públicas y gratuitas: dejamos de ir a la biblioteca para comprar libros en *Amazon*; hoy *Zoom* acoge la reunión que ocurría en el parque o la clase que se realizaba en el anfiteatro de una universidad pública. Antes caminábamos por la calle para ir a cenar, mientras que ahora *Uber Eats* nos trae la comida a casa. Nosotros perdemos la presencia del otro, su mirada y su contacto, el juego social de gestos y movimientos, el encuentro imprevisto y la compleja experiencia de compartir espacios, mientras que el capital sólo gana muchos dólares.

Como siempre ocurre en el capitalismo, algo tan pobre e inerte como el dinero, pura cantidad sin cualidad, es lo que se ha obtenido a costa de toda la riqueza cualitativa de la vida. Además, esta riqueza era nuestra, mientras que el dinero es ahora de empresas, como *Uber*, *Amazon* y *Zoom*, que han avanzado a expensas de nosotros. Quizás las empresas retrocedan un poco tras la pandemia, pero es difícil imaginar que estén dispuestas a ceder todo el terreno que han conquistado y que regresen a sus posiciones de 2019.

Lo más probable es que el coronavirus nos haga perder importantes partes de nuestra vida que nunca más recobramos. Las habremos perdido por miedo. Es por miedo que se las habremos dado al capital, como se las habríamos dado a cualquier amo al dejarnos doblegar por “el miedo a la muerte, el amo absoluto”, como en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. Al igual que en esta dialéctica, la sumisión primordial es por la supervivencia y ante lo que puede impedirla.

El riesgo real de muerte por coronavirus es ahora la justificación del capital, su razón de fuerza mayor, *el poder de su poder*. Es el verdadero poder que nos ha subyugado. Este poder ha sido el usurpado por las empresas tecnológicas, farmacéuticas y otras. El capital ha usado el poder mortífero de la pandemia, lo ha aprovechado no exactamente para proteger nuestras vidas, sino más bien para apoderarse de ellas, explotarlas, devorarlas y sólo dejarnos a nosotros nuestra pobre supervivencia. Esta supervivencia es lo que el capital protege con sus vacunas y con su comercio en línea, pero lo protege para quedarse con lo demás, con aquello que vivimos, aquello por lo que una vida es digna de ser vivida.

4. Desvinculación y desmovilización

Nuestra vida incluye nuestras movilizaciones sociales. Estas movilizaciones alcanzaron su punto culminante justo antes de la pandemia. En el año de 2019, uno de los más agitados en el último siglo, fueron millones los que se movilaron en varios lugares del mundo: en innumerables puntos, cada viernes, contra la devastación del planeta; en Moscú, Hong Kong y Barcelona contra el autoritarismo y la represión; en Praga, Cairo, Bagdad, Yakarta y Puerto Príncipe contra la corrupción gubernamental; en Colombia contra la crisis económica, la corrupción y el asesinato de activistas de derechos humanos; en Francia y Ecuador contra la austeridad neoliberal; en Chile contra el neoliberalismo, contra la mercantilización de los servicios de transporte, salud y educación, y contra la represión policial y la violencia sexual.

Las movilizaciones multitudinarias de 2019 nos hicieron sentir que algo trascendente estaba a punto de ocurrir, que todo habría de transformarse de un momento a

otro, pero entonces de pronto apareció el coronavirus y se propagó por todo el mundo. El primer efecto fue el distanciamiento social, el confinamiento individual y el aislamiento de cada uno en su esfera privada. Esta desvinculación entre los sujetos representó por sí misma diversos triunfos para el frente ideológico del individualismo capitalista neoliberal: un avance de lo privado a costa de lo público, un reforzamiento del temor hacia lo colectivo, una agudización de la desconfianza entre los individuos y una pulverización *a priori* de cualquier posible multitud movilizada.

La desvinculación entre los sujetos fue reforzada por los gobiernos y sus medidas para proteger a la población. Sin embargo, con o sin prohibiciones gubernamentales de manifestación pública, el miedo al contagio se convirtió en un miedo a la muerte que nos alejó a unos de otros y nos paralizó, nos desmovilizó, hizo que dejáramos de luchar. Nos redujo así a la posición de cualquier esclavo hegeliano u otro: la posición de quien deja de luchar para preservarse a sí mismo, no queriendo arriesgar su vida para conseguir aquello por lo que lucha, prefiriendo no ganar su libertad o su autoconciencia que perder la vida misma.

Nuestra opción de esclavos resulta comprensible. No tendremos nada si perdemos la vida. Mejor preservar la vida que alcanzar una forma de libertad en Hong Kong o Barcelona, cierto bienestar en Francia o Ecuador, la salud y la educación en Chile o cualquier otra cosa por la que se haya luchado en 2019. Por más importantes que fueran los motivos de lucha, no se trataba sino de partes o aspectos de una vida que puede perderse por completo al exponerla al contagio de coronavirus en una protesta multitudinaria.

¿Cómo no entender a quien elige la vida en lugar de *algo de la vida*? Su elección parece la más razonable. Obedece a un cálculo bastante lógico. Lo que tal vez debiera sorprendernos es que realicemos un cálculo semejante en la esfera de la vida y de nuestros ideales colectivos. ¿Acaso no hay en esta esfera una infinitud que parece resistir a nuestros cálculos?

¿Cómo calcular una libertad o cualquier otro ideal que trascienda la finitud de nuestra vida? Y la vida misma, ¿cómo calcularla cuando la consideramos eterna o ilimitada en su brevedad? ¿Cómo calcular algo infinito como la vida o como aquello por lo que luchamos?

En realidad, si optamos hoy en día por vivir en lugar de luchar por nuestra libertad, es porque de algún modo ya estamos calculando el infinito de nuestra vida o de nuestros ideales. Es algo que hacemos desde que estamos en el capitalismo, como nos lo ha mostrado Jacques Lacan al examinar un ejemplo histórico de este cálculo, el de la famosa

apuesta de Pascal por la que optamos por creer en Dios, pues al creer tenemos menos que perder, nuestra miserable existencia mortal, y más que ganar, “una infinidad de vida infinitamente feliz”. Quizás este cálculo nos parezca de una mezquindad intolerable, pero es la mezquindad que reina en el capitalismo, la misma que nos hace calcular que nos conviene confinarnos al tener más que ganar, una vida tal vez no tan miserable, y menos que perder, la realización de unos ideales colectivos que ni siquiera podremos disfrutar individualmente si morimos de coronavirus.

5. Exclusión y explotación

Lo cierto es que el miedo a la muerte no hace que renunciemos para siempre a la realización de nuestros ideales colectivos. No se trata de que abandonemos definitivamente nuestras luchas, sino tan sólo que las pospongamos para después de la pandemia. De lo que se trata, en otras palabras, es que seamos pacientes y que esperemos hasta poder volver a llenar las calles sin poner en riesgo nuestras vidas.

El problema es que la espera tiene consecuencias. Mientras esperamos, dejamos atrás una coyuntura histórica única e irrepetible. Desaparecen al menos algunas de las circunstancias que fueron favorables a nuestra gran ola de movilizaciones en todo el mundo. Este mundo continúa transformándose, pero por sí mismo, sin que nosotros intervengamos.

El tiempo de nuestra espera es un tiempo en el que nos excluimos de la transformación del mundo. Es un tiempo en el que perdemos el terreno que habíamos ganado. Nos retraemos al esperar, pero el espacio que dejamos tras de nosotros no se queda vacío, pues el capital no espera, no descansa, como lo hemos comprobado en la rápida expansión de las empresas tecnológicas, así como en el funcionamiento imperturbable de amplios sectores de la economía con el trabajo de empleados a los que no se les pide esperar, a los que no se les deja de explotar.

Los grandes centros industriales y comerciales pueden permanecer llenos, pero las calles y las plazas tienen que vaciarse. No tenemos derecho de exponernos y exponer a otros al protestar contra el capitalismo, pero debemos continuar exponiéndonos al trabajar para el mismo capitalismo. El sistema capitalista no puede esperar como nosotros. Debe seguir explotándonos a cada instante.

El capital no deja de funcionar y avanzar, tan impaciente y apresuradamente como siempre, mientras nosotros esperamos con la inagotable paciencia que se nos está pidiendo. Conocemos bien esta paciencia. Es la que siempre se nos ha pedido. Es la misma con la

que debimos esperar en vano que muchos políticos ganadores cumplieran sus promesas de campaña, que los gobiernos efectuaran por sí mismos lo que se les demandaba en las calles o que el neoliberalismo terminara enriqueciendo a toda la sociedad sin necesidad alguna de políticas redistributivas.

¿Cómo no entender que las personas desconfíen de quienes les piden una vez más que esperen pacientemente? Esta petición ha terminado por ser demasiado sospechosa. Aunque las sospechas revistan ahora la forma de un conspiracionismo delirante afín a la paranoia ultraderechista, no dejan de revelar una verdad, una verdad que no puede ni debe negarse, que es el descrédito acumulado por los gobiernos después de medio siglo de neoliberalismo en el que se han limitado a defender obscenamente los intereses del capital.

Es por el capital que los neoliberales nos han pedido insistentemente ser pacientes y esperar. El tiempo que nos han pedido es para el capital. Pidiéndonos más tiempo, tan sólo nos han pedido que permitamos que el capital nos explote más tiempo. También han apostado seguramente a que nos acostumbremos a la explotación y se nos olvide que podríamos no ser explotados como lo somos. El olvido y la costumbre nos convertirían en otros sujetos diferentes de los que somos, en sujetos más obedientes, más sumisos, más abnegados, más comprensivos ante la voracidad capitalista. Nos iríamos convirtiendo en otros mientras esperamos pacientemente.

7. Procrastinación y subjetivación

La petición de la espera paciente ha buscado promover un tipo de subjetivación acorde con el sometimiento a un poder absoluto como el del capitalismo. El capital requiere a sujetos que obedezcan la temporalidad neurótica de la procrastinación, que no tengan dificultades para esperar, para posponer indefinidamente su liberación, proyectándola en un espejismo que no deja de retroceder, que siempre se encuentra en el horizonte, ya sea en el fin del confinamiento o simplemente en el fin de la jornada laboral, en el fin de semana, en las vacaciones, en el año sabático, en la jubilación o incluso en un colapso inminente del capitalismo que ya se retrasó demasiado tiempo.

Esperando mientras obedecen, los sujetos ideales del capitalismo son los perfectos neuróticos de la modernidad, los más normales de los normales, a los que habría que llamar quizás “*normóticos*” por su padecimiento de la normalidad. Estos sujetos son los que esperan “la muerte del amo”, como diría Lacan. Son los que trabajan y consumen sin parar mientras esperan el momento de ser libres y vivir, el momento de recobrar la vida que deben entregar diariamente al capital para que sea explotada como fuerza de trabajo y de

consumo, es decir, como fuerza de producción y realización de la plusvalía de la que se alimenta el capital.

El sujeto perfecto para el capitalismo es el que se deja explotar cotidianamente sin rechistar, sin protestar, sin luchar contra su explotación, prefiriendo consolarse con el espejismo que lo espera al final del camino. Lo que hay al final, tras el espejismo, es por supuesto el abismo, la muerte no sólo individual, sino del género humano y del planeta en que habita, pues el capitalismo está devastándolo y consumiéndolo todo a una velocidad vertiginosa. En el último medio siglo, mientras los gobernantes neoliberales nos pedían que esperásemos el enriquecimiento de la sociedad, el sistema capitalista ya acabó con la mitad de poblaciones de animales del planeta. El capital devoró así la mitad de la vida, siempre con el apoyo invaluable de nosotros, mientras nosotros esperábamos pacientemente el momento de vivir.

La gran paradoja, tanto en el nivel individual como en el colectivo, es que estamos dejando el momento de vivir para el momento de morir. Finalmente, en el horizonte hacia el que avanzamos, no quedará nada de lo que estamos esperando con la mayor paciencia. Y mientras esperamos vivir, estamos de algún modo ya muertos, como bien lo ha señalado Lacan. Lo único seguro es que el capital está viviendo a costa y a través de nosotros, poseyendo y explotando nuestras vidas, para ir matando todo lo vivo en este mundo, transmutándolo en más y más dinero muerto.

8. Distracción y reconciliación

La muerte avanza mientras esperamos vivir. Mientras esperamos la muerte del amo para vivir, el amo está utilizando la fuerza de nuestra vida, nuestra fuerza de trabajo y de consumo, para matarlo todo a nuestro alrededor. Sigue haciéndolo mientras nosotros, por temor a la muerte por coronavirus, posponemos nuestras luchas y a veces gozamos del privilegio de confinarnos, encerrándonos a morir lentamente de nuestra “muerte natural”.

El capital no se ha detenido ni diferido en los tiempos pandémicos. Nuestros diversos trabajos del capital, en los que el capital explota nuestra fuerza de trabajo, tampoco se han interrumpido y aplazado a causa de la pandemia. Lo que se detuvo y se pospuso fue una gran parte de lo que nos quedaba de vida, como aquello tan intensamente vital que se agitaba en las grandes movilizaciones de 2019.

Lo que dejamos para después fue una vez más nuestra vida y nuestra lucha en sus diversas expresiones, entre ellas la de los viernes por el planeta. Hemos postergado salvar el planeta, como si no fuera urgente, como si no fuera tan urgente como destruirlo, que es lo

que hacemos día tras día con los trabajos y consumos que nos impone el capitalismo. Esta destrucción es algo que no dejamos de hacer, pero en lo que no pensamos, como si fuera algo tan inevitable que no tuviera sentido pensar en ello, como si fuera tan cotidiano que pasara desapercibido, como si no fuera lo importante, como si lo único importante fuera ahora la pandemia.

El coronavirus aparece ahora como lo importante y así nos distrae de lo verdaderamente importante, lo que sí está poniendo en riesgo la subsistencia de la humanidad, que es la devastación del planeta por el capitalismo con sus niveles de producción y de consumo (Pavón-Cuéllar, 2021). Esta devastación, que avanza implacable, socava nuestras condiciones de subsistencia, nos roba el suelo bajo nuestros pies y compromete cualquier futuro posible. Ante el abismo al que nos arrastra el capitalismo, el coronavirus constituye efectivamente una cortina de humo, lo que también se ha presentado en los delirios paranoicos de la extrema derecha.

Ciertamente los ultraderechistas se equivocan al imaginar que el coronavirus ha sido una invención deliberada para distraernos, pero aciertan al suponer que nos está distraendo. También tienen razón al desconfiar del consenso generalizado con respecto a la pandemia. Este consenso parece haber dado una tregua a nuestra lucha de clases, reconciliándonos con los gobiernos e incluso con el capitalismo al que sirven, pues todos estamos de acuerdo en que debemos superar nuestras diferencias y estar unidos contra el virus.

9. Despolitización y desobjetivación

Aparentemente no importa que la pandemia esté matando más a los obreros que a los profesionistas, más a los pobres que a los ricos, más a los negros que a los blancos. Tampoco parece tener importancia que los europeos y los estadounidenses acaparen las primeras vacunas y que dejen a los africanos al final de la fila. De pronto nos imaginamos que todos somos iguales, que estamos unidos, que debemos luchar juntos contra la pandemia, como si se tratara de una invasión extraterrestre por la que superaríamos nuestras diferencias raciales, nacionales y de clase.

Emulando los discursos de los héroes de las películas apocalípticas hollywoodenses, políticos, funcionarios y opinólogos han insistido en que debemos permanecer unidos y no politizar la pandemia. Nos han dicho que no es un asunto político, sino una cuestión de salud y de supervivencia. Es por esto que la solución del problema se ha dejado en manos de los epidemiólogos y otros especialistas.

La racionalidad técnico-científica se ha sustituido a la política. O, mejor dicho, la política tecnocrática se ha impuesto sobre cualquier otra, pues la tecnocracia es también política, y la ciencia es también una ideología, una “ideología de la supresión del sujeto”, como bien lo observó Lacan. Hay, en efecto, una radical desubjetivación en la concepción técnico-científica de la pandemia, en la supuesta despolitización de lo que ocurre.

Huelga decir que la supuesta despolitización es un proceso político. Tan solo políticamente podemos pretender neutralizar la política. De igual modo, la supresión del sujeto y la superación de la ideología son operaciones claramente ideológicas e irremediabilmente condenadas a su disrupción por el llamado “factor subjetivo”.

El sujeto reprimido no deja de retornar sintomáticamente en la indisciplina de los ciudadanos, en sus diversos comportamientos suicidas o en las reiteradas manifestaciones de la ultraderecha contra el confinamiento en países como Argentina, España y Estados Unidos. Todo esto no debería sorprender. La sorpresa es tan sólo porque no se espera que los sujetos procedan como tales, porque no se les ve como sujetos, porque tampoco se les trata como lo que son.

Lo que se espera de los sujetos en la pandemia es que no lo sean, que sólo sean receptores de indicaciones, botones que se pulsan o mecanismos que se activan. Lo más que se espera es que funcionen como organismos biológicos y unidades estadísticas, objetos de la medicina y la epidemiología, y que no tengan absolutamente nada que decir al respecto. Se espera de los sujetos que se callen mientras se les diagnostica, se les trata y se les cura. De cualquier modo, no interesa escucharlos, sino sólo observarlos.

10. A modo de conclusión

¿Qué nos observa cuando la ciencia nos observa? Siempre hay un sujeto del otro lado. Siempre hay un poder que busca valerse del saber científico para dominarnos.

El poder nos observa con los ojos de la ciencia. La observación científica es correlativa de la dominación política, pero también, por lo mismo, de la explotación económica y de los demás procesos analizados en este artículo. Todos ellos tratan con un sujeto que al menos en parte ya no es tal, sino un objeto como el de la ciencia.

El sujeto desubjetivado y supuestamente despolitizado es el explotado como objeto, como recurso humano económico, y excluido como sujeto político. Es el intimidado y proletarizado, el reducido a no ser más que fuerza de trabajo del capital, el subsumido en el capitalismo y utilizado para justificar al capital. Es el objeto desvinculado y desmovilizado

que no puede vincularse y movilizarse para subjetivarse a su modo, con unos y contra otros, que es el único modo posible para ser de verdad un sujeto.

En lugar de ser el sujeto que ya era desde un principio, el objeto debe pretender subjetivarse como se necesita que lo haga, como alguien distraído y reconciliado con el capitalismo, como alguien resignado y adaptado, como un tipo de neurótico o normótico dedicado a procrastinar su liberación. Este objeto pretendidamente subjetivado es lo que permite mantener la ficción de la subjetividad ahí donde el sujeto ha sido efectivamente objetivado. Afortunadamente, ahí no es toda la esfera subjetiva, sino sólo una parte de ella, la que cede, la que no resiste.

Referencias

- Hegel, G. W. F. (1941). *Phénoménologie de l'Esprit*. Aubier.
- Lacan, J. (1998). *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Seuil.
- Lacan, J. (1999). *Fonction et champ de la parole et du langage*. En *Écrits I* (pp. 235-321). Seuil.
- Lacan, J. (2001). Radiophonie. En *Autres écrits* (pp. 403-447). Seuil.
- Lacan, J. (2006). *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Seuil.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza.
- Marx, K. (2008). *El capital I*. FCE,.
- Pascal (1976). *Pensées*. Garnier-Flammarion.
- Pavón-Cuellar, D. (2021). *Virus del capital*. La Docta Ignorancia.

El efecto de la vacunación Sars-Cov-2 en la regulación de lo social: una reflexión a propósito de la relación entre ideología, ciencia y normas sociales en Georges Canguilhem

The non-scientific effect of Sars-Cov-2 vaccination on the regulation of the social: a reflection on the relationship between ideology, science and social norms in Georges Canguilhem

Nicolás Pinochet-Mendoza
Université Vincennes Saint-Denis Paris 8
Paris, Francia

Resumen: Georges Canguilhem (1904-1995) fue un filósofo, médico e historiador de las ciencias que ha influenciado fuertemente tanto a la filosofía francesa contemporánea como a las ciencias de la salud, a propósito de sus relecturas sobre los procesos denominados como patológicos. Las concepciones sobre lo que es la enfermedad, la monstruosidad y la muerte, por medio de sus categorías como enfermedad, curación, estado fisiológico y patológico, normas vitales y su particular noción sobre los valores negativos, implican la revisión de la concepción del individuo en su experiencia tanto vital como social. Junto con lo anterior, Canguilhem también propuso reflexiones que se dirigen en torno al carácter epistemológico de las ciencias, estableciendo categorías de análisis que posibilitan pensar los componentes ideológicos de las mismas. En el presente trabajo analizaremos, a la luz de las contribuciones de este autor, la influencia con la que ciertas determinaciones de salud preventiva en tiempos de pandemia corren el riesgo de construirse en una ideología científica que afecta las regulaciones sobre lo social. Esto, en relación a que con gran evidencia se sostiene que la pandemia Covid-19 ha reestructurado, por medio de los influjos concernientes a variaciones de lo patológico propios de los modos de contagio del virus, alteraciones a nivel de la conducta individual, social y ambiental que han afectado a todo el globo.

Palabras clave: Ideología científica; normatividad; experiencia individual; normas vitales y sociales; Canguilhem; Vacunación Sars-Cov-2.

Abstract: Georges Canguilhem (1904-1995) was a philosopher, physician and historian of science who has strongly influenced both contemporary French philosophy and the health sciences with regard to his re-readings of the so-called pathological processes. The conceptions about what sickness, monstrosity and death are, through their categories such as illness, cure, physiological and pathological state, vital norms and their particular notion about negative values, imply the revision of the individual's conception in their experience both vital and social. Along with the above, Canguilhem also proposed reflections that are directed around the epistemological nature of the sciences, establishing categories of analysis that make it possible to think about their ideological components. In this paper we will analyze, in light of the contributions of this author, the influence with which certain preventive health determinations in times of pandemic run the risk of being constructed as a scientific ideology that affects regulations on the social. This, in relation to the fact that with great evidence it is argued that the Covid-19 pandemic has

restructured, through the influences concerning the pathological variations typical of the virus contagion modes, alterations at the individual, social and behavioral level. that have affected the entire globe.

Keywords: Scientific ideology; normativity; individual experience; vital and social norms; Canguilhem; Sars-Cov-2 vaccination

1. Introducción

Georges Canguilhem (1904-1995) fue un filósofo, médico e historiador de las ciencias que ha influenciado fuertemente tanto a la filosofía francesa contemporánea como a las ciencias de la salud, a propósito de sus relecturas sobre los procesos denominados como patológicos. Las concepciones sobre lo que es la enfermedad, la monstruosidad y la muerte, por medio de sus categorías como enfermedad, curación, estado fisiológico y patológico, normas vitales y su particular noción sobre los valores negativos, implican la revisión de la concepción del individuo en su experiencia tanto vital como social. Junto con lo anterior, Canguilhem también propuso reflexiones que versan sobre el carácter epistemológico de las ciencias, estableciendo categorías de análisis que posibilitan pensar sus componentes ideológicos.

En el presente trabajo analizaremos, a la luz de las contribuciones de este autor, la influencia con la que ciertas determinaciones de salud preventiva en tiempos de pandemia corren el riesgo de construirse en una ideología científica que afecta las regulaciones sobre lo social. Esto en relación a que, con gran evidencia, se sostiene que la pandemia Covid-19 ha reestructurado, por medio de los influjos concernientes a variaciones de lo patológico propios de los modos de contagio del virus, alteraciones a nivel de la conducta individual, social y ambiental que han afectado a todo el globo.

Aquello tiene un correlato en las afirmaciones que hace Kurt Goldstein referidas por Canguilhem en el ámbito de la relación individuo y ambiente marcado por la incidencia de los síntomas patológicos:

Los síntomas patológicos son la expresión del hecho de que las relaciones entre organismo y medio ambiente que responden a la norma han sido transformadas por el cambio del organismo y de que muchas cosas que eran normales para el organismo normal ya no lo son para el organismo modificado. La enfermedad es conmoción y puesta en peligro de la existencia. Por consiguiente la noción de enfermedad requiere como punto de partida *la noción de ser individual*. La enfermedad aparece cuando el organismo es modificado de manera tal que llega a reacciones catastróficas dentro del medio ambiente que le es propio (Goldstein en Canguilhem, 2011 [1966]: 140).

Para Canguilhem, el organismo afectado es puesto en tensión respecto de su propias posibilidades vitales en el sentido de las superaciones de los cambios sucedidos tanto al interior de él como desde el exterior. El autor, siguiendo a Jackson, refiere entonces que la enfermedad corrompe las funciones jerarquizadas de la vida del individuo llegando a la conclusión que toda enfermedad es un nuevo nivel de jerarquía, lo que invita a tener en cuenta que en la enfermedad, entre lo que priva y cambia, existen aspectos negativos y positivos. En ello se comprende que el estado de salud implica la capacidad vital del

organismo por incorporar las nuevas normas impuestas por la nueva jerarquía. Sin embargo, esta relación no incorpora el supuesto de la regulación de los individuos que no han sido afectados por la reorganización de las jerarquías vitales, en el sentido que no han sido afectados por la enfermedad, pero que, por los modos de prevención de esta, terminan por afectar lo social, o sea, la relación con otros individuos que en este caso pandémico son tomados como medio ambiente. Es decir:

Por el hecho de no estar enfermo en un mundo en el que hay enfermos surge a la larga un malestar. ¿Y si acaso sólo fuese así porque la ocasión no se ha presentado, y no porque se es más fuerte que la enfermedad o más fuerte que los otros? ¿Y si por último cuando llegase la ocasión fuésemos a revelar tan débiles, tan indigentes, o quizás más, que los otros? De este modo nace en el hombre normal una inquietud por haber permanecido normal, una necesidad de la enfermedad como una puesta a prueba de la salud, vale decir como su prueba, una búsqueda inconsciente de la enfermedad, una provocación de la enfermedad. La enfermedad del hombre normal es la aparición de una falla en su confianza biológica en sí mismo (Canguilhem, 2011 [1966]: 231-232).

Es innegable el efecto que la pandemia Covid-19 ha tenido en la población, al punto de no poder distinguir entre afectados y no afectados –como categoría distinta de los contagios–. Porque, si bien en todos los países del globo existe un conteo cuantitativo sobre la emergencia de variables de los casos existentes entre sintomáticos, asintomáticos, intubaciones, reanimación, decesos, etc., la intención comunicativa se dirige a toda la población con la amenaza latente de la propagación de la enfermedad. Es decir, los individuos sanos son pensados –tanto por lo social referido en organizaciones internacionales, nacionales y/o gubernamentales, como por los propios individuos sanos– como potenciales individuos patológicos y, por ende, en una afectación que implica un cambio de jerarquías externas en virtud de la prevención como modo de protección del organismo ante la amenaza patológica.

En este artículo plantaremos una comprensión para situar los esfuerzos de regulación social basados en las estrategias preventivas de vacunación como un modelo que ejemplifica las ideas de una ideología científica, en el traslado de la responsabilidad del médico y la medicina, a un agente ejecutor de normas sanitarias en la forma del Estado.

2. Ciencia e ideología en la teoría de la vida de Canguilhem

Si bien la filiación teórica de Canguilhem puede vincularse a autores como Alain, Bergson y Gastón Bachelard, en el terreno de la ideología sus análisis tributan en un sentido althusseriano. Por ello, la articulación que el autor de *lo Normal y lo patológico* hace sobre un posible vínculo entre ciencia e ideología nos envía en dirección comparativa respecto de los

trabajos sobre este último concepto, Althusser y Marx.

En relación con lo anterior, Canguilhem, en la conferencia presentada en 1969 en Varsovia y Cracovia, en el Instituto de la Ciencia y de la Técnica en la Academia Polaca de las Ciencias¹, titulada *¿Qué es una ideología científica?* (2005 [1970]), plantea desde un inicio una tensión, pues, para el autor, ideología y ciencia, son conceptos distanciados en el proceder práctico, es decir, justamente son las prácticas y teorías no-científicas que comportan y acompañan el discurso de las ciencias, las que están en el terreno de la ideología. Un tipo de importancia radical se atribuye al acompañamiento que las vertientes no-científicas hacen al discurso de una ciencia “científica” en el sentido de responder a la pregunta “¿de qué pretende ser historia la historia de las ciencias?” (Canguilhem, 2005 [1970]: 43).

Más allá de la respuesta simplificada que supone su objeto, el de la historia de las ciencias, en las formas culturales llamadas científicas, la complejidad de la pregunta implica abordar la distinción siempre polémica de lo que es y no es ciencia en una cultura y tiempo en particular. En virtud de esta preocupación es que Canguilhem, catorce años después, en un esolío en el texto *L'objet de l'histoire des sciences* cita a Althusser del siguiente modo:

La práctica teórica se incluye bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia prima (representaciones, conceptos, hechos) que le es dada por otras prácticas, ya sean “empíricas”, ya sean “técnicas”, ya sean “ideológicas” (...) La práctica teórica de una ciencia es netamente distinguible de la práctica teórica ideológica de su prehistoria² (Althusser, 1965, en Canguilhem, 2003 [1983]: 19).

En este sentido, Canguilhem –cercano y lector de Althusser– expresa la importancia inevitable del planteamiento sobre si la historia de la ciencia debe rechazar o tolerar, desagrarar “[...] y también incluir la historia de las relaciones de evicción de lo inauténtico por lo auténtico” (2005 [1970]: 43). La evicción –como usurpación– plantea la tensión resultante entre ideología y ciencia en las prácticas no-científicas emparentadas con la ciencia. Empero, no hay que reducir estas tensiones al ejercicio arbitrario de determinación de una posible incorporación, sino del reconocimiento de que es un problema epistemológico en relación con la conformación del conocimiento científico a lo largo de la historia, por lo tanto, no es un problema que atañe solamente al pasado sino a la producción presente de este conocimiento; del cómo las ideologías científicas se articulan y, paulatinamente se transforman –o no– en ciencia. Es decir, la importancia del devenir de los pseudosaberes de pretensión científica.

No es un enigma que la utilización del concepto *ideología* en el autor corresponde a

¹ Publicado en 1970 en la revista *Organon* N°7, Varsovia.

² Traducción personal [Tp]

los antecedentes teóricos de este en Marx. O sea, que es pensado como un concepto epistemológico de los marcos representacionales de los discursos políticos, morales, religiosos y metafísicos. En otras palabras, es una noción polémica, lo que implica necesariamente una relación contextual con la cultura y la época: estos discursos morales, políticos, etc., son presentados como “[...] la expresión de lo que son las cosas mismas, cuando en realidad se trata de medios de protección y defensa de una situación, es decir, de un sistema de relación de los hombres entre sí y de los hombres con las cosas” (Canguilhem, 2005 [1970]: 45-46). Este ajuste de protección responde a un fin, es decir, sitúa a la ideología en el terreno del interés de protección. O sea, la ideología, como concepto, está desprovista de un contenido que es llenado en virtud de su objetivo polémico –contextual y epocal–:

[...] Marx conservó, en el sentido que se le atribuye al término ideología, el concepto de una inversión de la relación entre el conocimiento y la cosa. La ideología, que designó primero una ciencia natural de la adquisición por el hombre de ideas calcadas sobre lo real, designa en lo sucesivo todo sistema de ideas producido como efecto de una situación inicialmente condenada a desconocer su relación real con lo real. La ideología consiste en el desplazamiento del punto de aplicación de un estudio (Canguilhem, 2005 [1970]: 46-47).

En este sentido, la ideología tendría una función que se distancia y distorsiona del centro de la realidad del cual ella misma supone que procede y representa. Por el contrario, “La ciencia se autentifica a sí misma al rasgar el velo que es toda la realidad y la sola realidad de la ideología” (Canguilhem, 2005 [1970]: 47). A diferencia del autor de *El capital*, Canguilhem agrega la *ciencia de la naturaleza* como modelo para pensar las ideologías descritas por el Marx en el texto *La ideología alemana*, pues los fines e instrumentos de esta, la ciencia natural, están marcados por la industria. De todos modos, Canguilhem toma por conclusión, al igual que Marx, la importancia de la diferenciación entre ciencia e ideología.

Al referir alguna ciencia de un objeto natural, no se habla del objeto como un elemento separado de la naturaleza, ya que esto supondría una taxonomía de todos los objetos de la naturaleza dispuestos en ciencias separadas. Al hablar de una ciencia de un objeto de la naturaleza, esta hace un discurso sobre sus propiedades y su historia independientes de la relación que mantienen con las determinaciones culturales de su uso. Pero, cuando se hace historia de la ciencia de un objeto natural, se prescinde de la historia del objeto y se construye a la naturaleza de este como contenido de su ciencia. Es decir, se incluyen las variables de la apropiación del objeto por parte de los fines culturales. Por ejemplo

A partir del momento en que la cristalografía, la óptica cristalina, la química mineral, se constituyen como ciencias, la naturaleza de los cristales es el contenido de la ciencia de los cristales, es decir una exposición de proposiciones objetivas adquiridas por un trabajo de hipótesis y verificaciones, que es olvidado en beneficio de sus resultados [...] Entonces, la historia de las ciencias es la historia de un objeto que es una historia, que tiene una historia, mientras que la ciencia es ciencia de un objeto que no es historia, que no tiene historia (Canguilhem, 2003 [1983]: 16).

En otras palabras, el objeto de la historia de las ciencias no es el mismo que el de la ciencia, pues este emerge de forma secundaria, no es natural sino cultural. Es decir, es construido por el discurso del método de la ciencia. En cambio, la ideología, en un amplio sentido de tradición marxista, plantea esta relación como una inversión en el sentido que considera que las ideas anteceden al objeto de la naturaleza, en el sentido de que el conocimiento determina lo real. Por consiguiente:

Decir que la ciencia de la naturaleza no es independiente de los modos sucesivos de explotación de esta y de producción de riquezas, no significa negar la autonomía de su problemática y la especificidad de su método; no significa supeditarla, como en el caso de la economía o la política, a la ideología dominante de la clase dominante en un momento dado de la relación social (Canguilhem, 2005 [1970]: 48-49)

Canguilhem incita a una provocación reflexiva al acercar los conceptos de ciencia e ideología para conformar la tesis, distanciada de Marx, de una *ciencia ideológica* que define por medio del devenir del discurso de la historia de las ciencias. Demuestra que hay una relación práctica antes que teórica en el conocimiento científico, por lo cual, las no-ciencias o ideologías científicas pueden decantar en una ciencia. Esto implica tres grandes puntos: 1) las ideologías científicas constituyen un objeto hiperbólico que se escapa a la norma de la ciencia referida 2) la ideología científica tiene una historia que de ser trazada puede llegar a constituirse en ciencia. Dicho momento marca el fin de la ideología y el inicio de la ciencia como tal. Por otro lado, la ideología científica apunta a una ciencia anterior de referencia, por eso “Una ideología siempre precede a una ciencia en el campo en el que esta llegará a instituirse; una ciencia siempre precede a una ideología, en un campo lateral al que esta apunta indirectamente.” (Canguilhem, 2005 [1970]: 57); 3) las ideologías científicas se las diferencia del discurso religioso o mágico, también de las falsas ciencias, en el sentido que, aunque haya pretensiones a una autofundación totalitaria, las ideologías científicas apuntan siempre en dirección de una ciencia referenciada, lo que implica la negación de lo totalitario y autofundante (Canguilhem, 2005 [1970]).

3. La vacuna y la vacunación como revolución de las ciencias médicas.

Canguilhem en *El efecto de la bacteriología sobre el fin de las «teorías médicas» en el siglo XIX*³ (2005 [1975]), entre otros temas, nos convoca a reflexionar en cómo la práctica de la vacunación iniciada a principios del siglo XIX fue relevando poco a poco a la de la práctica de la inoculación, convirtiéndose así en la primera invención realmente efectiva contra el tratamiento de una enfermedad a nivel global “[...] con probado poder de transformar de manera masiva las condiciones físicas y morales de la vida humana” (2005 [1075]: 71), y que ninguno de los *sistemas médicos*⁴ de la época –o ideologías según el autor– logró explicar su efectividad. Esto en el sentido de que era inimaginable que tal transformación de la efectividad en relación con lo patológico se encontraría en la redirección del curso ordinario de la naturaleza, o bien, de cierto modo interviniendo y promoviendo el curso *natural* de la enfermedad por medio de las manos de los químicos. La teorías científicas del siglo XVIII, destinadas en gran parte al hipocratismo, quedaron relegadas a un terreno vinculado a la magia por falta de corroboración científica en comparación con dos grandes eventos: la mencionada estrategia de la vacunación, y la emergencia de lo anatomopatológico. M. Foucault es claro al mencionar:

[...] desde el día en que las lesiones explicaban los síntomas, y que la anatomía patológica fundaba la clínica, fue menester convocar una historia transfigurada, en la cual abrir cadáveres, por lo menos a título de la exigencia científica, precedía a la observación, al fin positivo de los enfermos; la necesidad de conocer lo muerto debía existir ya cuando aparecía el cuidado de comprender lo vivo (2013 [1963]: 173).

Lo anterior llevó al nacimiento de nuevas enfermedades que, junto al descubrimiento de la esterilidad del uso de ciertos medicamentos, condujeron al paulatino descrédito de los sistemas médicos previos al siglo decimonónico, y al surgimiento de un nuevo modelo médico que implica la recolección de datos y la generación de leyes que deban confirmarse por un método experimental. La precedente medicina fisiológica, aunque perteneciente al grupo de los sistemas médicos (Canguilhem, G. 2011 [1966]), aplicaba principios conocidos en la histología moderna de Bichat, de las cuales se desprenden las ideas de Broussais con su principio homónimo que supone que todas las enfermedades se enmarcan en una distinción de exceso o defecto en la excitación de los tejidos por sobre o bajo la graduación que es considerada con el criterio *normal*.

En virtud de esto, según Auguste Comte, basado en este principio de Broussais se

³ Conferencia realizada en abril de 1975 en la Universidad de Barcelona en el Instituto de Historia de la Medicina.

⁴ La idea de sistema médico es un sinónimo para el de ideología médica en el autor ejemplificado en la teoría médica de John Brown, expuesta en la conferencia del XIII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias llevado a cabo en Moscú en Agosto de 1971 con el título *John Brown (1735-1788) La théorie de l'incitabilité de l'organisme et son importance historique*.

desprendería la existencia de una identidad normal y otra patológica que está comprendida en variaciones de mayor o menor grado de excitación, lo que supone una distancia radical a los antecedentes de las teorías médicas precedentes, pues, ellas consideraban que las leyes que gobernaban lo patológico se distanciaban cualitativamente de las del estado normal. La gran dificultad radica en que Comte no propone un criterio diferenciador del estado normal más allá de una supuesta *armonía* en la variaciones de excitación de los tejidos, lo cual supone que “[...] el concepto de normal o fisiológico resulta reducido a un concepto cualitativo o polivalente, estético y moral más que científico” (Canguilhem G. , 2011 [1966]: 30).

En el intento de superación de la ambigüedad científica del modelo fisiológico, por medio de un modelo de tipo más experimental; a través de protocolos, experimentos y métodos de cuantificación, Claude Bernard, que claramente avanza en relación con la medición de estos procesos, cae en similares dificultades en la definición de lo patológico como un desorden o una exageración del estado normal que no siempre puede responder a criterios cuantificables. Claude Bernard, en el propósito por diferenciarse de la idea de Broussais que intenta comprender a la fisiología *sistematizada* como explicación de todas las enfermedades en un mismo principio, construye la idea de una verdadera medicina científica que esté basada sobre un argumento experimental (Bernard, 1948):

Lo que C. Bernard llama aquí sistema, en la línea de la filosofía de las Luces, tal vez sería mejor llamarlo ideología médica. Por ideología científica –denominación todavía discutible para muchos– puede entenderse cierto tipo de discurso paralelo a una ciencia en vías de constitución y a la vez instado a anticipar, por exigencias de orden práctico, la culminación de la búsqueda. De modo que una construcción discursiva es, con respecto a la ciencia que la hará calificar de ideología, a la vez presuntuosa y desplazada. Presuntuosa porque cree estar al final desde los comienzos. Desplazada, porque cuando la ciencia realiza la promesa de la ideología lo hace *de otro modo* y en *otro terreno* (Canguilhem G. , 2005 [1975]: 79-80).

Con esta idea de la medicina experimental, de las manos de C. Bernard, y precedido por François Magendie, existen tres grandes movimientos respecto de la medicina fisiológica: mientras la medicina fisiológica se basaba en la observación de los procesos patológicos de enfermos en el hospital, la medicina experimental trasladó los principios de función al laboratorio, así como también cambió de objeto para los fines del experimento –del humano al animal–, y por último, en el campo del trabajo con sustancias pasó desde una preparación galénica a la química farmacéutica. Empero, el ensamble de estos tres movimiento llevo a que Magendie efectuara la administración de prueba de fármacos sobre enfermos en el hospital, pues es: “[...] considerado en suma como un laboratorio cuya población permite constituir grupos y compararlos” (Canguilhem, 2005 [1975]: 81).

Más allá de un cuestionamiento emergente, entre la medicina fisiológica más contemplativa y una experimental de la acción, sobre las capacidades que cada una tiene de entender lo patológico o la enfermedad en criterios estrictamente medibles, lo que Canguilhem plantea es que la diferencia intencionada por C. Bernard entre ambas medicinas apunta a que la variante experimental es reflejo del modelo de la sociedad industrial, mientras que aquella variante expectante refiere más a las sociedades agrícolas.

Tanto el traslado de los saberes del laboratorio al espacio hospitalario, junto con los avances de la ciencia que confieren una renovación de lo anatomopatológico en una vertiente microscópica, desprendieron la terapéutica de un saber estrictamente médico por un predominio del ejercicio del químico farmacéutico. Estas movilizaciones prácticas son las responsables del descubrimiento de la bacteriología y de la inmunidad, por ejemplo, bajo la premisa de la incorporación de agentes infecciosos que permitan actuar hacia la causa de la enfermedad y no como simple aplacador de síntomas como trabajo de la terapéutica (Canguilhem, 2005 [1975]).

Entonces, el relevamiento de los sistemas médicos del siglo XVIII corresponde al cruce de saberes desde el inicio de las prácticas anatomopatológicas en el ejercicio de la autopsia que reconoce en el tejido y/o los órganos de un cadáver nuevas patologías a tratar (Foucault, 2013 [1963]). Similar alcance tuvo la función derivada de la necropsia pero en tejido vivo –biopsia–, o el reconocimiento de la patología celular en el ejercicio microbiología anatomopatológica, con los saberes propios de la química farmacéutica y la química general⁵ en la reducción sustancial de las patologías. Sin embargo: “Paradójicamente, el éxito de los primeros métodos curativos basados en la microbiología provocó en el pensamiento médico la sustitución progresiva del ideal personal de curación de los enfermos por un ideal social de prevención de las enfermedades” (Canguilhem, 2004 [1978]: 78). En este camino no es extraño que las exigencias sociales en materia de higiene pública tomaran los avances en terreno de la medicina como argumento para una prevención colectiva que implique la erradicación de patologías. Con ello, la pérdida de protagonismo de la función del médico, no solo en la terapéutica, sino en los alcances sociales de su saber, fue intercambiándose por las reglas sanitarias impuestas desde un orden que trasciende las individualidades, como es la figura del Estado.

Para nosotros, la importancia de este fenómeno radica en el desplazamiento de la figura de la experiencia individual de la curación a la exigencia colectiva de la prevención en tanto que el tema de la salud, más que el de enfermedad, es un asunto que implica

⁵ Es fundamental el papel que cumple la cristalografía en el descubrimiento de la pasteurización que revolucionó el ejercicio de la cirugía.

necesariamente lo social. Claramente apuntamos a una distinción entre la idea del mantenimiento de la salud o el enfrentamiento de la enfermedad/curación como elementos diferentes del abordaje médico. Empero, la exigencia social tiende a mezclar ambos conceptos, salud y enfermedad/curación, en una concepción; sin embargo, ya lo refiere Canguilhem “[...] la salud no es en absoluto una exigencia de orden económico que deba hacer valer el marco de una legislación, es la unidad espontánea de las condiciones del ejercicio de la vida” (Canguilhem, 2004 [1978]: 88), lo que supone que las implicancias colectivas del ejercicio de prevención en ningún caso pueden asegurar la vida del individuo:

El seguro de enfermedad inventado e institucionalizado por las sociedades industriales encuentra su justificación en el proyecto de suministrar al hombre, ante la certeza de que los eventuales déficits económicos serán compensados, confianza y audacia para aceptar tareas que suponen siempre, en algún grado, un riesgo para la vida (Canguilhem, 2004 [1978]: 88-89).

Ante lo anterior, existe una realidad ensamblada que homologa al individuo y lo colectivo un una misma materia, en tanto que, como lo refiere la cita, la relación que el individuo tiene con el medio implica un ejercicio de reorganización de sus jerarquías vitales. Al extrapolarlo a lo social, esta determinación vital termina por tener un correlato de una falsa correspondencia en la jerarquización de dificultades en el terreno de lo económico como la principal implicancia del medio. Por otra parte, lo que traspasa los márgenes de lo individual atañe a lo colectivo en tanto que la prevención, como por ejemplos los ejercicios de vacunación colectiva –viruela, polio, sarampión y ahora Sars-Cov-2–, suponen un ejercicio en dosis de la inmunización a la sociedad como si esta funcionase al mismo modo que un organismo vivo, es decir, como si el colectivo tuviese una relación normativa respecto de sí, en lo correspondiente a la jerarquización de sus habilidades vitales, tal cual como las tiene un individuo orgánico.

Esto nos lleva a sostener que, en el ejercicio de traspaso de lo vital a lo social, sobre todo en los casos mencionados, existe una predominante intención de un resguardo político-sanitario con incorporación de lo vital, más que un acento situado en la ciencia salud del individuo como organización tendiente a la reorganización de sus jerarquías vitales. Bien lo refiere Canguilhem en *L’objet de l’histoire des sciences*: “Entonces, la historia de las ciencias [...] no está únicamente relacionada con un grupo de ciencias sin cohesión intrínseca sino también con la no-ciencia, la ideología, la práctica política y social” (2003 [1983]: 18). Es decir, el objeto de la ciencia no corresponde solamente a la ciencia, y la historia de ella bien lo sabe, pues debe ir a su encuentro en otras materias no científicas que lo comparten, en el caso de la salud preventiva inmunológica, es el terreno de la política.

4. Regulación social y Normas sociales

Canguilhem en *El problema de las regulaciones en el organismo y en la sociedad* (2004 [1955]) plantea la contrariedad en el parangón, muy utilizado por los discursos políticos, sobre todo, que plantea las semejanzas entre la vida del organismo y de la sociedad, pero que implica un riesgo inminente:

[...] este problema no solo tiene interés en tanto y en cuanto la solución que se le dé, si es positiva, pase a ser punto de partida de una teoría política y de una teoría sociológica que tienda a subordinar lo social a lo biológico y que, no diré corra el riesgo, pero sí se convierta, de hecho, en argumento para la práctica política (Canguilhem, 2004 [1955]: 100).

El autor, entre otros ejemplos, toma la teoría celular del siglo XIX en donde C. Bernard generó ciertas hipótesis sobre el comportamiento de las células al interior del individuo en comparación con las que se encontraban en cultivo celular, planteándose si el comportamiento de ellas en *sociedad* era el mismo que en libertad. O la exageración de Ernst Haeckel quien planteaba la idea de un “Estado o República” de las células (Canguilhem, 2004 [1955]). Más allá de los parangones respecto de la estructura, es decir, sobremontar lo orgánico a lo social y viceversa, el punto central de la reflexión se sitúa sobre pensar lo orgánico como lo social a propósito de “[...] la idea de la medicación social, de la terapéutica social, la idea de remedios para los males sociales” (Canguilhem, 2004 [1955]: 103). Sin embargo, a raíz de que un organismo y una sociedad no son lo mismo, es decir que lo patológico a nivel del individuo difiere de lo colectivo, las relaciones con aquello que permita su mejoría también son disimiles.

Es en este sentido que no hay diferencia tanto en *existencia* como en *ideal* y *norma*. Es decir, la existencia del organismo es el ideal, mientras que la norma es que exista. Como lo diría Badiou en la lectura que hace sobre la teoría de Canguilhem: “todo viviente es un centro, porque constituye un medio regido por normas donde comportamientos y disposiciones adquieren sentido de relación con una necesidad” (2014 [1993]: 48). Por ello, ante la amenaza de orden vital, la norma que se precisa restaurar no implica ninguna ambigüedad a diferencia de lo acontecido en el mundo social donde lo que se discute es su estado ideal.

El problema aquí está más situado sobre la *normatividad*, que en el caso del organismo es vital supone “[...] la actualización dinámica de normas vitales que definen el poder o la potencia de existir propia de todo viviente, tal y como se afirma negativamente en los momentos privilegiados en los cuales se enfrenta de modo directo a los límites de su

efectuación” (Macherey, 2011 [1993]a: 151); es decir, se enfrenta a lo patológico.

El problema de la normatividad es central para distinguir la articulación entre normas vitales y normas sociales en Canguilhem. La normatividad vital refiere, como hemos mencionado, al movimiento o una nueva jerarquización de normas internas que buscan las condiciones para su realización, con lo cual el ejercicio vital del individuo, el enfrentamiento contra el desequilibrio patológico, o *valores negativos*, lo supone en un constante ejercicio normativo, es decir, la vida más que algo dado es un proyecto.

Sin embargo, esta experiencia que Macherey menciona como una experiencia individuada y no individual, en el sentido que la individuación trasciende al individuo y lo contempla en relación con otros, implica que:

Si en el plano de la vida humana hay individuación, la hay al cabo de un proceso que produce individuos a partir de condiciones que no son estrictamente individuales, en el sentido de que no se realizan al comienzo en el mero individuo, porque suponen la intervención del medio humano, en el que prevalecen formas de existencia que no son individuales sino colectivas (Macherey, 2011 [1993]a: 154-155).

En otras palabras, mientras en el individuo la normatividad vital e interna lo arroja al borde de sus potenciales de existencia, la normatividad que plantea la continuidad de la existencia colectiva es externa y portadora de una estructuración histórica y social. Como es pionero en el reconocimiento de este modo histórico social del individuo, en relación con el principio de Broussais, lo identificó como externo y estático, influenciando la dinámica del mundo interno (Canguilhem, 2011 [1966]). Empero, Canguilhem, distanciado de este principio del predominio de lo estático, plantea que “la vida no es un dato previo, una causa, sino un producto, un efecto; o, mejor, hay que proponer, en una perspectiva dinámica, que es cada vez menos un dato previo y cada vez más un producto (Macherey, 2011 [1993]a: 156). En esta medida, lo dinámico de la vida, la normatividad vital supone que los valores negativos a los que se enfrenta, la enfermedad, la monstruosidad y la muerte, son parte de la vida.

La transformación de esos valores negativos en indicadores institucionales, supone el ejercicio de regulación por parte de la sociedad sobre aquellos aspectos dinámicos. Es decir, si la enfermedad se transforma en tratamiento –como lo hemos visto en la incidencia de la bacteriología en las ideologías médicas del siglo XVIII–, si la monstruosidad es transformada en *hándicap* de las sociedades industriales, y la muerte transformada en deceso como categoría jurídica y social, implican cómo las normatividades propias de lo viviente no son separadas de la institucionalización de sus características.

El error caería en la confusión de pensar a la organización como un organismo ya

que eso desconocería que “una sociedad no tiene finalidad propia; una sociedad es un medio; una sociedad pertenece más al orden de la máquina o la herramienta que al orden del organismo” (Canguilhem, 2004 [1955]: 117-118). Esta es la imposibilidad de hacer conjeturas que emparejen el organismo con la sociedad, que en otras palabras es homologar lo vital con lo social que implica “[...] alinear el funcionamiento de una sociedad en general, en cuanto portadora de un proyecto de normalización, con el de un organismo. En esta argumentación puede verse un resurgimiento del debate tradicional entre finalidad interna y finalidad externa [...]” (Macherey, 2011 [1993]b, págs. 128-129).

La sociedad, lejos de ser un organismo, necesita y demanda la regulación con finalidad externa, pues, en definitiva carece de ella de forma interna, es decir, la autorregulación es la distinción que sostiene con el organismo. Por ello las metáforas organicistas caen en un error, no es lo orgánico lo que determina las normas de lo social, ni lo social las que determina las normatividades internas del organismo, sin embargo, el organismo, en plano estrictamente de lo humano, supone su individuación en el plano con lo colectivo, y en ello, lo social invierte el orden de la metáfora organicista y plantea normas que, si bien no determinan lo vital, rigen el medio que está en contacto con lo vital.

5. Consideraciones finales respecto de la ideología científica y la regulación social a propósito de la estrategia inmunológica de la vacunación Sars-Cov-2

A propósito de los elementos destacados en la obra de Canguilhem para poder pensar los tiempos pandémicos actuales, podemos tomar en consideración, como punto de partida que la administración de la vacuna responde en una doble injerencia vital y social. Primero, como modificación del curso natural de la enfermedad en el individuo asumido como una variante propia de la corriente de la medicina bacteriológica, y, segundo, como una regulación social en la imposición de una norma externa que tiende a pensar una inmunidad colectiva.

En el primero, la idea de una normatividad vital es crucial, y es el eje central desarrollado en la tesis de medicina de Canguilhem en 1943 y publicada en 1966 titulada *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, sobre la cual Macherey enunciara lo siguiente:

[...] hay una normatividad esencial de lo viviente, creador de normas que son la expresión de su polaridad constitutiva. Esas normas explican el hecho de que lo viviente no pueda reducirse a un dato material y es en cambio una posibilidad, en el sentido de una potencia: una realidad que se da desde el inicio como inacabada porque se confronta de manera intermitente con los riesgos de la enfermedad y de manera permanente con el de la muerte (Macherey, 2011 [1993]b: 122).

Lo anterior permite situarnos en el tiempo actual pandémico y pensar un cambio más allá de la incidencia de la enfermedad en lo vital, el cambio del medio en relación con el organismo, como sostenedor de la permanente amenaza de la muerte que funda parte de los valores negativos ante los que se enfrenta el viviente. También, en adición, en la incidencia intermitente de la enfermedad, la amenaza subjetiva de un contagio inminente. Es decir, si bien la afectación de la enfermedad al interior del organismo individuado no es, aún, una realidad en la mayoría de la población, el crecimiento exponencial de los casos confirmados, y las consecuencias graves de los mismos, ponen en jaque la jerarquizaciones internas del sostenimiento de la existencia como una norma que se emparenta con el medio externo. Es decir, aunque enfermedad, monstruosidad y muerte son fenómenos vitales, la existencia de un virus como el Covid-19, como un agente externo, y la práctica de inmunización también externa, modifica al individuo en su interior luego del contagio, pero también lo modifica en relación con el medio incluso antes del mismo.

La normatividad se expresa como un modo de responsabilización del individuo frente a las actualizaciones vitales que el medio le exige. Es decir, antes las condiciones de mantención de la existencia, entre las dificultades puestas en las habilidades vitales y el contexto sanitario, someten al individuo a una nueva jerarquización dinámica de lo posible, que supone en *lo posible*, el ensamble entre los potenciales vitales y las regulaciones sociales. Este es el punto que Macherey insiste en mencionar, que la experiencia de lo viviente no es otra cosa que una experiencia individuada:

[...] no hay experiencias de vida singulares que deben su singularidad precisamente a que se enfrentan de manera permanente a los valores negativos de la vida, para los cuales cada viviente debe en principio descubrir, por su cuenta y riesgo, sus propias respuestas de viviente, adaptadas a sus disposiciones y sus aspiraciones particulares de tal. Es esta razón por la cual el proceso normativo de la vida no se reduce a la puesta en aplicación de normas preestablecidas, con el valor de prescripciones fijadas *ne varietur*, que objetiven al viviente sometiéndolo a un orden extrínseco a su naturaleza viviente para hacerlo entrar en un tipo ideal [...]" (Macherey, 2011 [1993]a: 153).

Por el contrario, es justamente la norma social, planteada como un ideal de la sociedad, que en este caso corresponde a un ideal de la sociedad industrial, la que tiene como riesgo la transformación de una ideología en son del argumento que toma a la ciencia, y a los sistemas científicos, como explicación de una regulación política de inmunización.

Esto no quiere decir que las estrategias inmunológicas, la vacunación por ejemplo, respondan a falsas ciencias, ni tampoco es la intención de esta reflexión hacer un juicio moral sobre lo científico, por el contrario, implican pensar la difícil barrera divisoria que existe entre la ciencia y la ideología, que toma riesgosos caminos al demostrar que la

sociedad no funciona como un organismo, lo que en otras palabras supone la usencia de autorregulación. La regulación social siempre es política y sociológica, ante la cual el individuo, en virtud de los potenciales vitales que enmarcan lo posible, pueda –o no– ajustarse.

6. Conclusión

Al interior del análisis de Canguilhem que emparenta, distancia y relaciona, los conceptos de ciencia e ideología, encontramos ciertos elementos que nos permiten hablar de la regulación social como marco contenedor de las posibilidades individuales y de individuación de la existencia vital.

La tensión polémica de dicho planteamiento pone en relevancia la importancia epistemológica de la construcción del conocimiento científico, formador y formado por ideologías científicas.

Aunque Canguilhem no es explícito en la incidencia sociopolítica que puedan tener los alcances de su análisis sobre la ideología científica, pues él opera centrándose básicamente en la relación epistemológica establecida con la construcción de un objeto de la historia de las ciencias, es a propósito de otras construcciones del autor contenidas en las elucidaciones que, desde *lo normal y lo patológico*, se extraen para pensar la normatividad viviente y la construcción de normas sociales emparentadas con una regulación social. Es apropiado de esto último, y al hecho contingente de la pandemia Covid-19, que nos hemos detenido sobre la vacunación, como fenómeno histórico y actual, para demostrar la proximidad y posible articulación de los conceptos referidos en Canguilhem. Pues, la teoría médica que descubre e implementa la vacuna aparece ligada a un origen puesto en la bacteriología, sin embargo, la demanda de su uso se masifica traspasando los componentes de alcance individuales por los colectivos y sociales. Con ello podemos incluso sostener que, por vías de la misma regulación sanitaria en otros tiempos, se ha erradicado, por ejemplo, la viruela. Empero, esa erradicación va más allá de los fines planteados por la ciencia bacteriológica, lo que implica, la importancia de pensar su función en el terreno de las ciencias.

Referencias

- Badiou, A. (2014 [1993]). ¿Hay una teoría del sujeto en Canguilhem? Dans A. Badiou, *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960* (pp. 47-56). LOM ediciones.
- Bernard, C. (1948). *Principes de médecine expérimentale*. Presses Universitaires de France.

- Canguilhem, G. (2003 [1983]). L'objet de l'histoire des sciences. Dans G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (pp. 9-33). Vrin.
- Canguilhem, G. (2004 [1955]). El problema de las regulaciones en el organismo y la sociedad. Dans G. Canguilhem, *Escritos sobre la medicina* (pp. 99-122). Amorrortu.
- Canguilhem, G. (2004 [1978]). ¿Es posible una pedagogía de la curación? Dans G. Canguilhem, *Escritos sobre la medicina* (pp. 69-98). Amorrortu.
- Canguilhem, G. (2005 [1970]). ¿Qué es una ideología científica? Dans G. Canguilhem, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida* (pp. 43-60). Amorrortu.
- Canguilhem, G. (2005 [1975]). El efecto de la bacteriología sobre el fin de las «teorías médicas» en el siglo XIX. Dans G. Canguilhem, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida: Nuevos estudios de historia y filosofía de las ciencias* (pp. 71-100). Amorrortu.
- Canguilhem, G. (2011 [1966]). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2013 [1963]). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI editores.
- Macherey, P. (2011 [1993]a). Normas vitales y normas sociales en el Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique. Dans P. Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas* (pp. 148-165). Amorrortu.
- Macherey, P. (2011 [1993]b). De Canguilhem a Canguilhem pasando por Foucault. Dans P. Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas* (pp. 117-130). Amorrortu.



Grupo de Estudios Filosóficos Babel