

SIETE NOTAS SOBRE LA INMUNDA CORONACION

ROBERTO FERNÁNDEZ

Director CAEAU y DAR Universidad Abierta Interamericana

1_ COMUNIDAD O INMUNIDAD DEL MUNDO

Fue el politólogo y filósofo Roberto Espósito¹ que planteó la relación entre las palabras de raíz común, comunidad e inmunidad, para empezar a esbozar su posible estatus contradictorio: *Si la communitas es aquello que liga a sus miembros en un empeño donativo del uno al otro, la immunitas, por el contrario, es aquello que libra de esta carga, que exonera de este peso. Communitas, palabra devenida del latín que etimológicamente integra com y munus, com o grupo que comparte munus, aquello que resulta común (a*

quienes lo pueden compartir) en cuanto a ocupación o rol.

Las diferencias entre ambas nociones parecen derivar del tamaño del *confín* –como nombra Espósito– o límite, pues *lo común* es un límite amplio y *lo immune* un límite estricto, aunque la opción por el límite mínimo –a lo sumo, el de cada cuerpo– es una respuesta determinada a la *obsesión por la seguridad*.

Si la inmunidad tiende a encerrar nuestra existencia en círculos, o recintos, no comunicados entre sí, la comunidad, más que ser un cerco mayor que el que los comprende, es el pasaje que, cortando las líneas del confín, vuelve a mezclar la experiencia humana liberándola de su obsesión por la seguridad.

La opción por el confín amplio del común o la *communitas* implica advertir antagonismos o

¹ Espósito, R., *Inmunidad, comunidad, biopolítica*, ensayo en *Papeles del CEIC*, V.2018-1, UPV-EHU, Leioa, 2018 (su publicación original italiana es de 2012). Más extensamente este discurso se desarrolla en Espósito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, 2003 (1998) e *Immunitas. Protección y negación de la vida*, 2005 (2002), Amorrortu, Buenos Aires.

contrarios de la noción, que justamente si entendemos la graduación de diferentes escalas y funciones o finalidades de diferentes tamaños de confines, supone confrontar no solo la escala mínima de la *inmunitas* sino otras dos nociones contrapuestas a lo común.

Si se considera el término y el concepto de “común” se encontrarán tres contrarios diferentes, pero convergentes en su efecto contrastante –se trata de los conceptos de “propio”, de “privado” y de “inmune”–. Los tres, en cambio, se oponen a la semántica del común en las formas, distintas pero convergentes, de la apropiación, de la privatización y de la inmunización. Son tres modos de disolución de la unión social, pero, antes aún, de aquella idea del “bien común” cada vez más reducida en intensidad y extensión en un mundo que realmente se desea global.

La triple antagonización de la idea de *común-comunitas* introduce por una parte, la escala mínima de confrontación con lo común que es la de la inmunidad de cada sujeto (en tanto organismo) pero además aquellas de las *esferas* –aquí la idea sloterdijkiana y antes habermasiana cobraría un sentido tanto metafórico como geométrico– de la apropiación y de la privatización: la *apropiación* crea la idea de un *socius* administrado que instala precios al uso de ciertas socialidades otrora gratuitas (como lo que explica el traslado de las ideas de calle y plaza a las de centro comercial, *mall* o *shopping*) y la *privatización* matiza y diversifica las cápsulas de confinamiento que admiten o posibilitan la inmunización de los sujetos-dueños de tal privacidad.

La *libertad* del capitalismo global no sólo expandió casi totalmente la apropiación-

privatización de lo público sino que también engendró un arco más amplio de cápsulas privadas para permitir la inmunización, desde los modelos neorrurales del suburbanismo del *new urbanism* a los *superghettos* sofisticados de barrios privados o conjuntos de *standing premium* con sus variaciones de *amenities*.

Cuando después, con el ocaso de la primera modernidad, estas categorías han entrado en relación directa con el horizonte de la vida política, la erosión del bien común –es decir, de todos y de ninguno, de ninguno puesto que es de todos– se ha vuelto aún más intensa. Los primeros en ser privatizados han sido los recursos ambientales –el agua, la tierra, el aire, la montaña, los ríos–; más tarde los espacios urbanos, los edificios públicos, las calles, los bienes culturales; y finalmente los recursos de la inteligencia, los espacios de la comunicación, las herramientas de información.

Espósito expone como rasgo de *ocaso de modernidad* (debería ser aquella modernidad de pretendida intención de concretar el ideal iluminista alrededor del ulterior concepto de *welfare state*) lo que bautiza como *erosión del bien común* y en efecto podría asumirse que tal erosión consecuente del auge inmoderado del tándem apropiación-privatización no sólo transforma y eventualmente clausura la idea de lo común primero, como afirma, en el dominio de lo natural y ulteriormente, en el de lo tecno-antrópico (que avanza hasta consolidar una inédita era geológica anti-natural, la del *antropoceno*) sino que, más allá de ello, compromete la posibilidad de alcanzar un mejor estado de inmunidad, dado precisamente el efecto

emergente de la devastación de lo natural. Desde hace dos décadas se sabe, por ejemplo, que el impacto anti-inmunitario de ciertos virus (como el llamado *hanta virus*) es resultado de haberse definido vectores de ingreso de dicho virus a las sociedades urbanas que son el resultado de rupturas de los *buffers* ecosistémicos que proveían defensas naturales.

Lo cual introduce otra complejidad al original tándem de opuestos comunidad-inmunitad: lo propio de la apropiación capitalista y lo privado de la privatización diferencial no sólo afectan, transforman o clausuran lo común, sino que desarticulan y destruyen lo inmune.

El problema es que no existen por el momento estatutos y códigos jurídicos dedicados a la protección de lo común respecto a lo privado, lo propio y lo inmune. En realidad, antes incluso que leyes adecuadas, por el momento no existe ni siquiera un léxico para hablar de algo “lo común”, de hecho excluido primero del proceso de modernización y después del de globalización.

Si bien Esposito prefiere otorgar a este *olvido de lo común* una responsabilidad emergente de una falencia jurídico-constitucional (al fin y al cabo es un jurista) el problema diría gramscianamente, que es inverso: no hay avance o decisión normativa tendiente a la defensa legal de lo común pues ese aspecto superestructural aparece como excesivamente formalizado respecto de una real y efectiva *exterminación de lo común* como aspecto *estructural* específico de una cultura y modo productivo que por una parte constituyó *lo global* como espacio teórico de una posible ampliación absoluta de la dialéctica entre apropiación y privatización y por la otra,

extendió indefinidamente ese modelo al borde de hacer desaparecer la noción de inmunidad de los cuerpos-sujetos así como a la prodigiosa empresa de convertir ese movimiento en algo aceptado y naturalizado como la civilización que –afortunadamente, desde tal ideología– nos toca vivir.

Un aspecto de esa expansión de *lo propio-privado* en detrimento de *lo común-inmune* (el viejo e inicial tándem del inicio de la modernidad) es por ejemplo, la infinitud del avance de los suplementos químicos –emblemáticos por el Prozac– que permitirían *reforzar* al sujeto para paliar su *crisis de comunidad* y abrirlo más si cabe, a la euforia del consumo y su inmersión involuntaria en la esfera de lo propio-privado.

Lo común no es lo público –que se opone dialécticamente a lo privado– ni es lo global, que se corresponde en cambio con lo local. Es algo largamente desconocido, y también refractario, a nuestras categorías conceptuales organizadas desde hace mucho por el aparato general inmunitario. Y sin embargo, la apuesta por una biopolítica afirmativa, de la vida y ya no sobre la vida, se juega precisamente sobre esta posibilidad.

La confrontación históricamente creciente de lo común respecto por una parte, de lo público-privado y por otra, de lo global-local resultaría entonces una de las marcas más evidentes del retroceso civilizatorio (encubierto y/o naturalizado por los lemas *vivimos la mejor época de la historia o la ciencia+tecnología siempre nos salvará*) que resulta así no solo un aspecto relativamente olvidado en la reciente actividad crítica sino en esta ocasión pandémica, en la mejor explicación del *debilitamiento de las inmunidades*,

cuya causa principal –fuera del contingente efecto de un vector virósico específico, que por otra parte es uno frente a decenas de miles de otros posibles– es el *colapso de lo común*.

Hay un trayecto nuevo de la crítica socio-cultural que va de la biopolítica foucaultiana a los dispositivos espositivos o a los discursos cínicos de Sloterdijk respecto del *parque humano*.

En ese recorrido hoy Foucault, con su riguroso examen de la constitución de los modelos de vigilancia desarrollados desde el siglo XVIII, es poderosamente anacrónico para el análisis actual, salvo por cómo está ayudando con sus descubrimientos a las gendarmerías de control social con que han atinado a presentarse las matizadamente diferentes políticas recientes de combate pandémico; así como el análisis eugenésico sloterdijkiano parece reconocerse en el espíritu sacrificial con que tales políticas están tratando a los *ancianos*, controversial estrato social que de ser expresión estrella de la expansión científica de la infinitud de la vida y de nueva clase necesaria para las economías terciarias pasa de pronto a devenir en lo que puede negociarse como *baja* menos crítica en las actuales manifestaciones bélicas preponderantes.

Esposito, en cambio, como vimos, parece proponer la necesidad de una biopolítica que *reconstruya el común*, como base necesaria del mejoramiento de las inmunidades e incluso si se quiere, como perspectiva para intentar una salida de las cuarentenas.

2_ ASCESIS VERSUS INFOCONTROL

En la curiosa –y científicamente discutible– escena de la llamada *historia futura*, que intenta

ser más bien una *exploración predictiva* que un esfuerzo de *voluntarismo utópico*, destaca la publicación en 1989 de un librito firmado por un tal W. Warren Wagar² que se tradujo al español con el título de *Breve Historia del Futuro* y que ostentara un meritorio epílogo firmado por Immanuel Wallerstein.

Ese libro *pre-historiza* por así decirlo, el dificultoso final del capitalismo mundial con el colapso derivado de una III Guerra Mundial que acontecería al final de 2044 con el resultado de la desaparición completa de USA, URSS, Reino Unido, Norte de Europa y Asia Oriental y Meridional y la muerte de 5800 millones de personas, casi toda la población de inicios del siglo XXI, luego de lo cual deviene un gobierno ejercido por el *Partido Mundial* basado en el socialismo que a su vez será sucedido por el poder unificado de un *Partido Pequeño* que alcanza el poder en 2167 e instaura una sociedad de base comunitaria y dispersión aldeana.

En esa historia política y militar se va apuntando el diverso cambio tecnológico en relación a nuevas energías y bioingenierías genéticas así como modificaciones culturales como la casi total desaparición de los alimentos cárnicos hacia el 2060.

Pero, a efectos de este escrito, querría transcribir un breve párrafo del enfebrecido texto:

Los únicos problemas médicos convencionales de carácter grave pendientes de solución a comienzos del siglo XXI fueron sorprendentemente, las infecciones víricas. Durante más de un cuarto de siglo, la ciencia médica había realizado extraordinarios progresos en la lucha contra micro-

² Wagar, W., *Breve historia del futuro*, Cátedra, Madrid, 1991.

bios de todos tipos y tamaños, lo que llevó a los futuristas a pronosticar el final de las enfermedades infecciosas hacia el 2010.

La única familia de patógenos que se resistía a la derrota eran los virus. La mayoría de éstos llegaron a capitular. Antes o después, pero con la llegada del nuevo siglo algunos siguieron causando estragos (p.116).

Después Wagar describe la aparición por sucesivas mutaciones del virus HIV-7 que producía la enfermedad conocida como *síndrome de inmunodeficiencia casualmente adquirida* (SIDCA) que producirá una primera muerte en 2020 y que se transmite por contacto y teniendo una capacidad de hibernación hasta de 25 días: al fin de ese 2020 Wagar apunta que *el SIDCA fue controlado por una ingeniería microbiótica robotizada que empleó tecnología molecular.*

Tal discurso predictivo, medianamente apoyado en proyecciones y extrapolaciones de datos, querría aparentemente presentar por una parte, la decadencia irreversible del modelo capitalista y su organización política prevalente con ciertos hegemonismos nacionales y por otra, una aceptación de un devenir virtuoso del desarrollo científico-tecnológico ligado al experimentalismo de las bio-ingenierías que en un sentido, no sería capaz de encauzar el deterioro ambiental (en 1989 ni siquiera se menciona la sombra ominosa del cambio climático que, sin embargo, el documento de UN, *Own Common Future* también conocido como *Informe Brundtland*, de preparación de la agenda de la Cumbre de Río 92, ya empezaba a agitar por esos años así también como el negativo fenómeno de la reducción de biodiversidad) ni en otro,

según lo que citamos del texto, tampoco parecía capaz de lidiar con las infecciones víricas. Particularidad, dicho sea de paso, que recogió como significativamente ominosa, el magnate Bill Gates en su *Ted-talk* de 2015.

Frente a esta aparente indefensión absoluta frente al virus (éste y todos los que podrán sucederse) parece que emergen dos posturas –diría– antropológicas: la reclusión ascética individuada y tajantemente separada del mundo (es decir, reubicarse en el primer confin de inmunidad, negando no solo lo actual-global sino además *lo común* de la *communitas*) o la confianza técnica en una administración biocontrolada de las relaciones sociales.

Ambas posturas, no obstante, esquivan el problema central de reconstruir lo común en una escena de naturaleza exterminada por la pasión transformadora del hipercapitalismo, aunque parecen emerger como insidiosas brújulas de futuros neohumanos posibles.

Peter Sloterdijk, en *Extrañamiento del mundo*³ construye, si se quiere, una filosofía ascética del salirse del mundo mediante un extrañamiento de sí –como lo dado social– o una *extimidad*, como contraposición a la intimidad necesaria para el poder-ser social; extimidar es así, huir de lo social, pero sólo como negación de la necesidad de des-naturalizarse en lo múltiple de las mediaciones urbanas.

Hay en el extrañamiento –que esencialmente se plantea como huida al desierto– un replanteo del ser: *Los santos del desierto no son poetas; son atletas de una disciplina metafórica que persigue hacer hombres divinos de hombres mundanos.*

El *principio-desierto* emergería así como un proyecto estoico de afirmación del ser para

³ Sloterdijk, P., *Extrañamiento del mundo*, Pre-textos, Valencia, 2016 [1998].

intentar *divinizar* lo mundano (del ser; pero también del *ahí* o el *ambiente* del ser) y en esa voluntad intensa de religiosidad –de afirmación de la posibilidad de una *vida re-ligada*, que luego devendrá en vida religiosa, que será otra cosa– se configura, por así decir, un aura de salvación que es asimismo, una *aura de in-munidad*, un protegerse de lo mundano.

Esa voluntad de ser en la condición de ascesis consumada en el ideal-desierto entiendo Sloterdijk que es central para entender la formación de las grandes religiones ya que el cristianismo especialmente –pero también el judaísmo y el islamismo son productos *ulteriores* del ideal-desierto, así como la modernidad sería un *modo de negar el principio desierto*:

Puede asegurarse que el complejo que figura como civilización occidental estriba en una negativa del principio-desierto. Ese desenlace se consumó al cabo de una serie de pasos que se pueden interpretar como una retractación consecuyente del extremismo anacoreta. Mencionaré aquí solo tres de ellos: el exceso de los solitarios en beneficio de las comunidades monacales; el reforzamiento de la dimensión trabajo en la regla occidental; el monacato protestante y la proscripción de la “vita contemplativa” mediante la sociedad de producción burguesa moderna. (Sloterdijk, 2016:109)

En su escrito Sloterdijk tratará de verificar la perduración de diversas instancias defensivas e infructuosas de reconstruir el principio-desierto, por ejemplo en la cultura de las drogas, en el sentido y función de la música o en el auge de la micro-religiosidad de matriz hinduista.

Para nosotros y en el contexto de nuestro ensayo, la larga y vicaria historia de un modelo de ascesis instalado en el afianzamiento del principio-desierto es en realidad, una vigencia arcaica, pero ahora reinstalada, de proponer una *modalidad de inmunidad*, a través de formas negadoras de comunidad o *re-ligadoras* de ésta en torno de los diversos dispositivos comentados de reconfigurar el desierto.

La esencia del principio-desierto –el vivir aislados, vivir con poco– es negada o reformulada en diversas versiones del *re-ligare*, desde la fundación cristiana agustiniana (en que el africano casi recién venido del desierto impone la idea de las dos ciudades, en que la *ciudad celestial* solucionará las penurias inevitables de la ciudad terrena, instituyendo si cabe una *teo-inmunidad* basada en la fé) a las formas del monacato y al desemboque en el calvinismo pro-capitalista.

El movimiento histórico de las diferentes alternativas de coaligar inmunidad y comunidad lo analiza Roland Barthes en *Cómo vivir juntos*⁴ introduciendo la figura intermedia de la *idiorritmia*, que es un vivir juntos pero distanciados y a diferentes ritmos (cada cuál al suyo), cuya figura nítida pero a la vez evanescente y precaria sería la comunidad de Monte Athos:

entre dos formas excesivas: una forma excesiva negativa (la soledad, el eremitismo), una forma excesiva integrativa (el coenobium, laico o no, falansterio o monasterio), una forma media, utópica, edénica, idílica (la idiorritmia). Señalemos que esta forma es muy excéntrica: nunca

⁴ Barthes, R., *Cómo vivir juntos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

prosperó en la iglesia (en el Monte Athos, abandonada), que de hecho siempre la combatió (San Benito contra los sarabaítas, monjes que viven de a dos o de a tres, satisfacción de los deseos). Por otra parte, el psicoanálisis no se ha interesado por los pequeños grupos. O bien es el sujeto en su envoltorio familiar, o bien la multitud... (Barthes, 2003:52)

Barthes constata en este libro-seminario (que es además un modelo de libro-juego pues está compuesto por un desarrollo de 32 denominados *rasgos* que ordenados alfabéticamente en su secuencia y presentación funcionan casi como naipes o componentes intercambiables y recombinables del discurso polivalente de su autor) como su idea de *comunidad* basada en el principio de *ideorritmia* trató infructuosamente de combinar soledad ascética e intercambios comunitarios en ensayos o tentativas que se fueron extinguiendo dentro del movimiento del pasaje de la *comunidad* (*gemeinschaft*) a la *sociedad* (*gesellschaft*).

El *modelo-sociedad* basado en una multiplicación infinita de relaciones de *comunicación* –teorizado idealmente por Habermas en su utopía de democracia como emergente de máximun de comunicación– no sólo se consumó en paralelo al desarrollo del capitalismo en su transición a la fase de globalización terciaria sino que desemboca ahora –en el momento pandémico de conmoción del cuerpo social– como el montaje de la dialéctica actual de *confrontación a lo común*, es decir por un lado aquella alternativa ascética del principio-desierto que en el mejor de los casos podría llegar a modelos de idiorritmia y por otro, al deslizamiento del apogeo de la comunicación hacia dispositivos de infocontrol, en los cuáles si no se pueden

producir aislamientos de los sujetos, hay que tratar de obtener fluente *big-bio data* de cada uno de ellos para diseñar continuas y diversas estrategias de aislación y/o religación.

La vida histórica como posibilidad articulada de aislación y religación está implícita en la definición del *vitalismo geométrico* de la *esferología* que se expone en la trilogía de Peter Sloterdijk⁵ llamada *Esferas*, que puede verse como la tentativa filosófica de entender la historia humana como un desarrollo proyectual de una naturaleza secundaria o adaptada que este autor designa, para cada actuación social específica, como esferas:

Que la vida es una cuestión de forma es la tesis que conectamos con la vieja y venerable expresión de filósofos y geómetras: esfera. Tesis que sugiere que vivir, formar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo. De todos modos, la alusión a una geometría esférica vital sólo tiene sentido cuando se admite que existe una especie de teoría que sabe más de la vida que la vida misma; y que allí donde hay vida humana, sea nómada o sedentaria, surgen globos habitados, ambulantes o estacionarios, que en cierto sentido son más redondos que todo lo que puede dibujarse con círculos. Los libros que siguen están dedicados al intento de sondear las posibilidades y límites del vitalismo geométrico. (Sloterdijk, 1997:22)

El proyecto *esferológico* es un punto de partida para describir una historia del ser-en-tanto-habitar que anuda lo solidario con lo interior,

⁵ Sloterdijk, P., *Esferas*, I, Siruela, Madrid, 1997. Todas las citas insertadas pertenecen a la *Introducción: Los aliados o: La comuna exhalada*.

la vida social-local con la naturaleza secundaria que proveen las esferas: *Yo sólo seguiré la huella de las indicaciones platónicas para desarrollar con mayor tenacidad de lo acostumbrado la tesis de que las historias de amor son historias de forma y de que toda solidarización es una formación de esferas, es decir, una creación de espacio interior.*

Por tanto, no hay vida en lo natural sin una transformación-adaptación de ello a través de la edificación y el calentamiento:

La era moderna aparece a esta luz como la época de un juramento hecho por una desesperanza agresiva; a saber: que, ante la perspectiva de un cielo abierto, frío y mudo, había que conseguir la edificación de la gran casa de la especie y una política global de calentamiento. (Sloterdijk, 1997:33)

De manera que no puede haber historia sin proyecto de naturaleza secundaria, sin la mejor artificialidad posible tal que no destruya la base natural-material en que debe sustentarse:

Las hordas, las tribus y los pueblos, tanto más los imperios, en cada uno de sus formatos, son magnitudes psico-socios-féricas que se acomodan, climatizan, recogen ellas mismas. A cada instante de su existencia están forzadas a colocar sobre sí, con sus medios típicos, cielos semióticos propios de los que les lleguen inspiraciones comunes caracterizadoras. (Sloterdijk, 1997:62)

Una de las características más notables de la llamada *science-fiction* (o en general, de la producción de relatos utópicos, eutópicos o más actualmente, de *near future*) es que cada vez resulta más cercano a la actualidad desde la

que se escribe, el horizonte ficcional propuesto. Si el futuro descripto-propuesto por Francis Bacon en *La Nueva Atlántida* (1610), Johnatan Swift en *Los Viajes de Gulliver* (1726), Julien de La Mettrie en *El Hombre Máquina* (1752) o Julio Verne en *Paris en el siglo XX* (1863) necesitaban entre uno y tres siglos para alcanzar cierto horizonte de consumación de sus profecías tanto las optimistas como las ominosas, ya los modernos como Herbert Wells en *La máquina del tiempo* (1895), George Orwell en *1984* (1949), James Graham Ballard en *El mundo sumergido* (1962) o Philip Dick en *Los tres estigmas de Palmer Eldritch* (1965), proyectaban al extremo de su imaginación escenarios en general dantescos por lo antihumano, cuyo alcance real ocurriría después de no más de dos o tres décadas. Autores actuales como por ejemplo, Marc-Uwe Kling en *Qualityland* (2017) proyectan o simulan futuros que en parte ya han ocurrido o están ocurriendo.

Kling, *aggiornando* a Orwell, escenifica un mundo dominado por organizaciones en las que se transparentan entidades como Internet, Amazon, Airbnb, Google o Uber –dicho sea de paso, casi todas creaciones o excrecencias de *Silicon Valley*– donde en un país ideal (*Qualityland*) alcanza el poder un androide, *John of Us*, que es mucho mejor que cualquier humano y en el cual su protagonista *Peter Simempleo* (las personas llevan el apellido del trabajo de su madre o padre) que trabaja como exterminador de máquinas robóticas, se apiada de ellas y construye una comunidad insurgente de no-humanos sensibles.

Las ventajas del no-humano en la nueva sociedad se relacionan con su capacidad de procesar información algorítmica (el primer no-humano presidente, *John of Us*, toma las

mejores decisiones instantáneas porque está cerebralmente equipado para procesar algoritmos) y en realidad preanuncian el modelo de resistencia frente a una colección de humanos absolutamente manipulados por el infocontrol de las grandes organizaciones en un mundo donde se hace carne perder lo público, rechazar la mezcla de diferentes y el modelo mismo de la nerviosidad metropolitana, tan preconizada desde Baudelaire hasta Simmel. Una de sus consecuencias, la densidad social, resulta negativa y de necesaria remodelación, en la que algunas de sus novedades modernas como el ascensor o el metro devienen máquinas sospechosas. El tal *John of Us* de *Qualityland*, qué es tan justo en su conducta algoritmizada, resulta tan insoportable para los humanos que finalmente es asesinado por uno de ellos.

El devenir del siglo madura el completo fracaso de cualquier idiorritmia y el sujeto, tal como lo describe la reversión del comunismo-siglo XXI propuesta por Toni Negri, presencia su disolución como tal en la aparición, revolucionaria para Negri, de la forma *multitud*. En un texto de Pueyo Zoco incluido en la premonitoria publicación de 2018 que citamos en la nota 1 se lee lo que sigue:

El nuevo panorama de un capitalismo globalizado sin puertas ni ventanas precisaba de un sujeto que hiciera inútil la distinción entre un adentro y un afuera. Su expresión más evidente era la multitud y su lógica no era ya la lógica de la alienación o el repentino y terrible volverse otro, sino la del contagio. (Pueyo, 2018:9).

Descripción del pírrico triunfo de un capitalismo globalizado que privatizando todo obtiene el modelo fungible de una *multitud líquida*

o derramada en el continuo entre afueras y adentros que incluso podrá ir superando la sospecha sobre lo otro, para recaer empero, en la lógica del contagio: el buen contagio capitalista de las densas multitudes que consumen al unísono corre sin embargo, el peligro de constituirse en el mal contagio que perturba o destruye las inmunidades.

La infección vírica se erigía, en efecto, como la condición de posibilidad biopolítica de un monstruo horizontal, un monstruo que se manifiesta como una pura superficie y que no entiende de diferencias de clase, género, raza o nacionalidad. Cualquier cuerpo, por el hecho de ser cuerpo, se sitúa en esta zona de contagio, donde la frontera entre el yo y el otro se difumina. Y, si es cierto que siempre hay otro, ya no se puede decir que este otro sea estrictamente otro; esto es, que sea cualitativamente distinto.

Este traspaso del contagio entre quienes conviven en el unificado cuerpo social de la multitud que consume hacia la infección vírica que el ideal globalizante permitió, consagra curiosamente la no deseada –por las cúpulas capitalistas– globalización propia de una democracia no de beneficio sino de perjuicio; el perjuicio emanado del monstruo horizontal que no discierne diferencias entre los cuerpos y tal triunfo maléfico de la circulación absoluta de la viralización hace que se extingan diferencias y otredades: el cuerpo ideal que corre el peligro de la afectación viral ya es uno y todos, sin distinciones.

El enfermo no deja de ser el mismo enfermo e, incluso si la transformación se ha consumado –y esto es un tópico recurrente en la ficción de la infección–, los muertos

*retienen su identidad en tanto no muertos todavía*⁶. (Pueyo, 2018:9).

La mismidad de uno y todos los enfermos podrá obtener algunas condiciones diferenciales de identidad para los que padecen el contagio, pero tal identidad vale para el poco valioso instante de ser un no muerto todavía, que lo será pronto y entonces nuevamente la victimología viral recompone la indiferencia y todos los muertos serán uno solo.

3_ FANTASIAS EN FUGA

Una parte significativa de la modelación utópica tiene que ver con la intención de escapar de la catástrofe, con lo que algunas utopías resultan *fantasías en fuga*; formulaciones de deseo ideológico y psico-social que enuncian futuridades previstas o imaginadas para huir del desastre anterior con lo cual se equilibra discursivamente el grado fantástico o irreal-imaginario de lo futurizado con la relativa certeza de fugarse de los defectos que llevaron al evento traumático, entre los cuales destacan históricamente inundaciones, colapsos geológicos (Pompeya, Lisboa) y fenómenos colectivos de enfermedad (las recurrentes pestes) y más recientemente los grandes fracasos o delitos del abuso de tecnología (Hiroshima, Chernobyl, Fukushima, etc.).

El modelo de la fuga implica la necesidad de prever escenas nuevas que permitan *olvidar* el trauma, para lo cual esto se inicia con una dramatización extrema del momento álgido y en ocasiones este recurso puede ser ficticio o

históricamente ficcionado pero con ingredientes políticos: es la imagen que se inserta más abajo, en que Thomas Cole (que fuera uno de los artistas orgánicamente comprometidos con el naciente Partido Demócrata de Andrew Jackson) presenta como cuarta escena –*Destruction*– de la saga *The Course of Empire* pintada en 1836, el momento apocalíptico de la marcha errónea de una historia que abandonó sus principios agrarios y bucólicos cayendo en una catástrofe que se alegoriza en la caída de Roma ante los bárbaros del siglo VI y que muestra un pueblo y ciudad colapsado y la imagen de su ídolo sin cabeza y sin su mano derecha; imagen que políticamente confrontaba a los republicanos del siglo XIX, pero también a Trump.

Hace tres décadas unos 500 autodenominados *nerds* iniciaban sus prácticas de reclusión extrema y articulación social mediatizada por contactos electrónicos en la neutral localidad californiana de Davis, cercana a su capital Sacramento y desprovista de todo *glamour*.

Esa pequeña legión de inadaptados y pacíficos cuestionadores de la vida comunitaria *in actis* hoy devinieron en forma involuntaria, en profetas anticipadores de la vida de unos 3,5 miles de millones de habitantes del *mundo coronado*.

La multiplicidad de premoniciones anticipatorias del cine o la *science fiction* destaca por el grado de concreción de lo prefigurado, casi confirmando que cierta información científica elemental da pie a fantasías trágicas que a menudo se verifican.

Hace décadas que se conocen datos sobre el objeto-virus, como que hay 10 billones de trillones de virus en el planeta Tierra, que es más que estrellas en el Universo tal que puestos

⁶ Pueyo Zoco, V., *Ficciones víricas y ficciones sacrificiales. Notas sobre biopolítica y contagio en España*, ensayo en *Papeles del CEIC*, 2018 op. ref. nota 1.

en fila darían una longitud que de extremo a extremo alcanzaría los 100 millones de años luz.

O que cada día más de 800 millones de virus se depositan por metro cuadrado sobre la capa límite del planeta. Dentro del cuerpo humano –que posee 37 billones de células– coexisten 48 billones de bacterias y 60 billones de virus, que en general son coadyuvantes en los procesos metabólicos pero que se conocen bastante poco.

La cinta cinematográfica *Contagio* (*Contagion*), film de Steven Soderbergh, USA (2011) resultó en su aspecto premonitorio casi una crónica anticipada del presente real, incluyendo discursos sobre su posible manipulación relacionada con intereses geopolíticos, disputas sobre el control de los mecanismos de neutralización terapéutica (desde medicamentos a vacunas) e incidencias sobre las formas de administrar el control social preventivo o regulativo del avance epidémico.

Hay inicios zoonóticos asiáticos y héroes-mártires norteamericanos prosiguiendo con un relato genérico de moral bélica que ahora, en 2020, Trump hace todo lo posible por desmentir. Hay un montón de muertos y un final feliz –la pandemia acaba– pero con la apertura negativa de cierta desazón frente a otros virus que seguramente sobrevendrán y de hecho, sobrevinieron.

Por otra parte, el aspecto premonitorio del film coincide con otros productos masivos que generaron desde hace más de una década cierta familiaridad con la eventualidad de las pandemias como los sesudos trabajos periodísticos de David Quammen⁷.

⁷ Sobre todo: Quammen, R., *Ebola. La historia de un virus mortal*, Debate, Barcelona, 2016 (Norton, Nueva York, 2014). Unos años antes había escrito *Spillover: Animal*

En general, cierta anticipación ficcional pero basada en datos relativamente científicos ha cumplido la función de trastocar los escenarios normales-normalizados, que de pronto se hacen distópicos, es decir anti-utopías prefiguradas que resultan y resultarán insoportables, incluso con la postulación salvaje de transgresiones radicales a discursos altamente arraigados en la moral histórica como el brusco pasaje del estado de bien-estar al estado de bien-morir.

Las formas actuales del por así llamarlo, neocapitalismo inauguran la imposibilidad del crecimiento diferencial infinito basado en la convivencia regulada de diferentes, la ampliación infinita del consumo y la idea de un espectro amplio de formas y tipos de trabajo.

El crecimiento desigual que ha sido frenético en los últimos 30 años, ofrece el límite insalvable –salvo para las derechas– de superar un estado mínimo de supervivencia (posibilidad de reproducción de la fuerza biológica de trabajo y a la vez, umbral básico de comportamiento consumista) lo que a su vez constituye la expresión de un límite a la expansión del consumo y la composición de modalidades laborales diversas no puede sustraerse del todo de un porcentual todavía elevado de trabajo físico (que instituye una forma del común, un *modus* de convivencia física relativamente estrecha, un modo de vida básicamente urbano y una exigencia de salud social o capacidad de reproducción de la fuerza biológica del trabajador).

Sin embargo, la idea original del neocapitalismo se mantiene (o salva) en parte por el desplazamiento del capital del sector mate-

Infections and the Next Human Pandemic (Norton, Nueva York, 2012) en que estudia el tema de las zoonosis o derrames patológicos de enfermedades de animales a humanos.

rial al inmaterial, lo que alcanzó su máxima expresión durante la pandemia debido a la suspensión de los contactos físicos y de las características de la vida y actividad social.

De allí a las fantasías del teletrabajo total, unida o no al sueño de un trabajo físico deshumanizado y robotizado, se vislumbra un trecho todavía demasiado difícil de recorrer en aras de una cultura productiva basada en el distanciamiento social.

Por lo que, pensar una vuelta al primer higienismo, ese que ocurrió en los albores victorianos de mediados del XIX que afrontó la primera gran crisis epidémica moderna con recursos emergentes de la primera acumulación de capital de la revolución industrial, que financió el montaje del sistema higienista de fines del XIX a fin de asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo, resultaría nuevamente un costo a afrontar ahora en el seno de las sociedades de países emergentes que son las sedes actuales del antiguo trabajo industrial, cuya razonable subsistencia podría depender de una alta inversión en infraestructuras a realizarse en las aglomeraciones urbanas para asegurar al menos su saneamiento.

El continuado pasaje de las economías industriales a las terciarias y la condición de aislamiento social y fronterizaciones de todo tipo que instala la pandemia son todos rasgos conducentes a evidenciar una crisis de la materialidad, una fisura imponente de aquella imagen de riqueza capitalista asociada a los bienes e instalaciones materiales, ya sea en las dimensiones de la propiedad, la apropiación y la recirculación de apropiaciones o en las múltiples facetas del consumo.

Žižek⁸, primer publicista pandémico, rápido como el rayo, es capaz de encontrar un matiz anti-utópico (y no apocalíptico) del efecto Covid para así darnos la impresión de una suave naturalización de la forma de vida pandémica que en realidad podría estar anticipando una realidad perdurable más que una contingencia:

La peculiaridad realmente extraña de la epidemia del coronavirus es su carácter no apocalíptico: no es apocalíptica en el sentido común de la destrucción total del mundo, mucho menos en el sentido etimológico de la revelación de verdades que han permanecido ocultas. Cuando las cifras de contagios y muertes se disparan, los medios de comunicación especulan sobre hasta dónde llegarán, ¿ya hemos llegado?

¿Tardará una semana o dos? Todos esperamos con impaciencia el pico de la epidemia, como si a este pico le siguiera un retorno gradual a la normalidad, pero la crisis sólo se prolonga. Tal vez deberíamos encontrar el valor para aceptar que permaneceremos en un mundo viral amenazado por la epidemia y la alteración del medio ambiente. Tal vez, incluso si se descubre la vacuna antiviral, seguiremos despertando del sueño de que la epidemia podría desaparecer con el calor del verano, y no se ha diseñado ninguna estrategia a largo plazo, el único debate que se ha iniciado es sobre cómo suavizar gradualmente las medidas de contención. Cuando la epidemia finalmente se reduzca, estaremos demasiado

⁸ Žižek, S., En Luca Mastrantonio: "Non dobbiamo scegliere tra economia e salute, ripensamole". Reportaje en *Corriere della Sera*, 20 de abril de 2020. En sitio web corriere.it/estero/20_aprile_30

cansados y exhaustos para disfrutarla.
 (...). (Žižek, 2020)

Žižek participa del entusiasta grupo de pensadores actuales que disfruta de su talante apocalíptico: junto con Latour, desmienten una intención de pesimismo civilizatorio y agudizan su producción analítica, pero a la vez ratifican serenamente que el apocalipsis no es inminente ni cercano sino que ya ocurrió y que estamos dentro de sus vórtices. Cuando Žižek duda de una vuelta a la normalidad prepandémica y en tanto afirma que estos episodios son justamente manifestaciones erráticas y seguramente repetibles, de una crucial y fatal crisis ambiental o de una ruptura de la capacidad de sustento humano por parte de la plataforma planetaria, está precisamente profetizando el arribo a un punto de no-retorno de esta degradación de sustentabilidad dentro del ciclo capitalista y que a esta altura o se convive con expresiones ultrapandémicas recurrentes o permanentes en una suerte de capitalismo sanitizado o se debe optar por formas de comunismo que aseguren la redistribución social de la acumulación diferencial y la reformulación mucho más ascética y frugal del paradigma de consumo.

La interrupta (por la irrupción del *Corona Virus*) muestra de Rem Koolhaas en el Guggenheim neoyorquino que apenas alcanzó a inaugurarse por pocos días en febrero de 2020 pareció contener en su nombre y características algún efecto de premonición: se tituló *Countryside: The Future* y anticipaba por una parte la tentación entre autoritaria y aristocrática de su autor, de domesticar proyectualmente el mundo natural con algunos atisbos de elegante corrección política ecologista, pero por otra parte, prefiguraba la pérdida de confianza que

el pensador-proyectista empezaba a postular respecto de la vida metropolitana.

Abandonar las ciudades y ocupar los intersticios *rurales* (y no necesariamente *naturales*: es decir, rurales-productivos) que aparecen como fondo más o menos inocente respecto de la omnipotente figura de ciudades e infraestructuras, esa colección de inmanejables contenedores e intercambiadores de flujos de multitud.

La salvación pandémica –como viene ocurriendo desde la Edad Media– parece situarse en la reconstrucción edénica de unos paisajes country que sin embargo se distancia enormemente de una posible nueva ilustración (como salvación completa de una civilización) y no se diferencia demasiado del esquema del elitista modelo del *new urbanism* y la construcción de infinitas periferias de baja densidad y la adecuada dispersión territorial para el ahora sacrosanto distanciamiento social, que tiene por lo menos dos axiomas: garantizar estrictamente una distancia casi permanente de dos metros en cada par de sujetos y asegurar además, modelos de distanciamiento entre las relativas convivencias de estratos sociales altos y bajos.

El modo histórico de arribo a una cierta característica de naturaleza secundaria careció, probablemente, del control de la razón iluminista (que imaginaba Kant) o el de la consumación de la forma de poder-Estado que ejerciera tal razón por la fuerza del Estado (como preveía Hegel).

En tal caso, prevalece la sensación de cierta calidad coartada por errores en la consecución de una naturaleza secundaria racional, apareciendo la noción histórico-moderna de *proyecto* (tanto proyecto social como proyecto técnico) fundada en una determinada y com-

pleja relación con la naturaleza y como luego tal relación se deforma, transforma e informa en un sentido por el cuál la entidad misma del proyecto, o sea su *forma*, pasa históricamente, de cosa a imagen, de prestación-portal a información, de función mecánica a función discursiva: al respecto, quizá sea útil seguir el razonamiento del filósofo Santiago Alba Rico⁹, en su estudio acerca de lo que llama *el fin del neolítico* o la extinción / transformación de un largo desarrollo histórico que inaugura, posmodernamente, lo que llama *la ciudad intangible*, una ciudad diríamos nosotros, que evidencia el fracaso de la obtención de una naturaleza secundaria racional.

Al final de ese camino histórico Alba Rico, identifica siete paradojas conceptuales para definir el presente de esa actual ciudad intangible:

No es una sociedad materialista, constituida a partir de la erección de poemas y de ídolos, sino una sociedad "inmaterial", sin cosas, sin símbolos, sin cuerpos, de puros "eidos" autistas que ni están en el exterior ni mantienen ninguna relación con el exterior: ni metafóricas con las otras cosas, ni metonímicas con los hombres.

No es una sociedad de intercambio generalizado sino de tabú generalizado caracterizada por la circulación vertiginosa de intangibles o intocables cuyo valor y existencia, medida de la calificación de los cuerpos y los sujetos, depende de su ilusoria emancipación de las redes del tiempo.

En este sentido, en su condición de "mercancías", el capitalismo pone incluso las cosas de comer... fuera del uso y del trabajo... tal y como hacen todos los pueblos de la tierra únicamente con sus "maravillas".

No es una sociedad de acumulación o de abundancia sino de pura subsistencia, la más primitiva que ha conocido jamás la Historia, en la que los "fungibles" y las "maravillas", las cosas de usar y las de mirar, han sido reducidas a puros "consumibles" o cosas de comer. En ella, por tanto, las cosas de mirar ... han sido introducidas en el ciclo infinito del "consumo"; todo son "maravillas", a todas se las come.

No es una sociedad deshumanizada sino, bien al contrario, una enteramente humanizada, un imperio del Hombre en el que la "condición indígena" ha sido devorada por una "condición humana" encerrada en la inmanencia de su propia especificidad. Por esta razón es menos una "cultura" que una "especie", en el sentido biológico y zoológico del término.

No es una sociedad de acciones y palabras, de acontecimientos y relatos, sino –en la fórmula que hizo famosa Debord– una sociedad de "espectáculo", donde se comen con los ojos también las "cosas de hacer".

No es una sociedad de comunicación sino de ininterrumpida interrupción, una sociedad de "cuarentena estructural" dominada por la "precaución" contra toda forma desmercantilizada de existencia (e íntimamente orientada a la segregación cautelara del espacio y de la lentitud de los cuerpos).

⁹ Alba Rico, S., *La Ciudad Intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Argitaxle Hiru, Hondarribia, Guipuzcúa, 2001.

Por último, emancipada de la materia, de los cuerpos, de la trascendencia del “mundo” (del “olvido” redondo en forma de “fungible” y de “maravilla”), reducida virtualmente al puro intercambio de información, nuestra sociedad no se ha convertido por eso en una sociedad ni de “memoria” ni de “razón”.

Vivimos mas bien al contrario, en una sociedad no ya pre-lógica sino pre-mítica que ha retrocedido mas allá de ese punto escenificado por todos los mitos de la tierra, en cuanto que relatos performativos del paso a la cultura, antes del cuál no era posible diferenciar entre “cosas comidas” y “cosas no comidas”, entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad, entre recuerdo y experiencia, entre sueño y realidad, entre pasado y futuro. (Alba Rico, 2001:258-60).

El acuñamiento histórico del concepto de naturaleza secundaria estaba atado a una planificación de la racionalidad de tal mejoramiento y a una consistente inversión pública. Ese desarrollo ahora se presenta como coartado por el subdesarrollo, por la crisis de las malas tecnologías, por la desinversión pública y privada, etc.

4_ MODIFICACION Y EXTRAÑAMIENTO DEL CUERPO

No solo el virus aparece y prospera dentro de nosotros, como un virus en principio externo o de origen zoonótico pero que se instala cómodamente en la inmensa legión de virus que cohabitan con nuestras células y bacterias sino que además remodela la corporalidad en todas

sus dimensiones desde la elemental figura de rostreidad que ahora aparecerá enmascarada hasta la disolución de la intercorporalidad familiar o microcomunitaria y a la múltiple parafernalia operativa de las prótesis que podrían incrementar la seguridad.

Pero además y sobre todo, la configuración pandémica exalta una comprensión del cuerpo no como individuo sino como expresión estadística, confirmando una tradición sanitarista que parece confluir con el concepto capitalista de minimizar los costos de prevención de la enfermedad social (ya que la enfermedad privada ingresó hace rato al rango de bienes mediados por su condición de mercancía) y con la tendencia tardocapitalista (que afirma la multiplicidad de formas por la que esta ideología intenta intensificar la producción de plusvalías) de aumentar el riesgo, o sea disminuir la inversión preventiva contra la aparente economía de llegar a los límites de riesgo en un producto, una tecnología o una configuración social.

La investigadora española Raquel Taranilla¹⁰ dice lo siguiente:

Entre los componentes distintos que están implicados en la comprensión de los peligros que acechan el cuerpo y mueven a adoptar comportamientos prudentes, la razón médica actuarial ocupa un lugar destacado y se considera particularmente cualificada.

¹⁰ Taranilla, R. (2018). El cuerpo y los peligros cotidianos: origen y consolidación del individuo hiper-vigilante en el imaginario colectivo. Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research, vol. 2018/1, papel 185, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), UPV/EHU Press, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.17727>

Eso es así porque apelando al riesgo grupal se crea en el individuo una falsa sensación de conocimiento matemático sobre el cuerpo que le anima a confiar acríticamente en pautas de prevención. (Taranilla, 2018:14).

Si bien esto no está escrito de cara a la pandemia expresa una de las facetas de las crecientes pasiones algorítmicas y la regiminización actuarial del control (social y político) de los cuerpos evidencia una conducta anti-subjetiva conducente a instalar la cuestión de la salud social como un componente más de la economía capitalista que podría tomar una manifestación más del cartografiado genérico de los *mapas de riesgo*:

Es más, puesto que la lógica actuarial devuelve una representación del cuerpo “fragmentado en múltiples datos” y procesado en virtud de riesgos específicos, el individuo acaba por representar su propio cuerpo como si compusiese un mapa de riesgos.

La técnica del mapa de riesgos, que nació en Italia hacia 1960 en una fábrica de automóviles Fiat, surgió como iniciativa sindical a fin de concienciar a los trabajadores de los riesgos que asumían operando en las cadenas de montaje; empleando planos de la fábrica y lápices de colores, los propios trabajadores identificaban peligros y los ubicaban en el espacio, lo que les hacía conscientes de las amenazas del entorno fabril. (Taranilla, 2018:14).

La diseminación de la información acerca de la salud concreta de un sujeto en una multiplicidad estadística de expresiones de un número

cada vez más grande de indicadores analíticos (eso que entregan los llamados análisis clínicos ahora enormemente multiplicados) presenta la posibilidad de interpretaciones microparamétricas de la salud de un sujeto y de insertar y calificar ésta dentro de manifestaciones típicas de la cartografía de riesgos.

La técnica del mapa de riesgos, que se ha extendido y generalizado en la prevención de riesgos laborales, tiene una analogía en el modo como los individuos piensan su propio cuerpo, fragmentado en órganos y sistemas susceptibles de enfermar en una probabilidad determinada.

En ese sentido, puede llegar a entenderse la idea de Beck de que el riesgo nos proporciona un mapa cognitivo que nos permite colonizar el futuro. El riesgo, efectivamente, nos da argumentos para componer una cartografía de nosotros mismos que nos asiste en el autogobierno. (Taranilla, 2018:14).

Esta última consideración relativamente optimista de los mapas de riesgos aplicados a personas y sociedades (colonizar el futuro, autogobierno, etc.) en rigor parece presentarse en la pandemia con aspectos de incertidumbre y de aceptación de afectaciones inesperadas (el enfermo asintomático) e inmanejables (la ausencia de terapéuticas confiables y efectivas) y por otra parte, dentro de la idea de preservar a como sea el capitalismo, se diluye la idea del mapa de riesgo individual a favor de un riesgo colectivo incierto en su apertura al daño y peligro –a menudo de los peores de cada colectivo, como los negros y latinos en USA– que utiliza expresiones típicamente eugenésicas tales como *inmunidad de rebaño*.

El extrañamiento (otredad) del cuerpo es en tiempos recientes, marcadamente creciente y ya Felix Guattari auguraba que la verdadera –y módica– revolución de esta hora era recuperar la subjetividad o la potencia síquica del sujeto, confrontando su anulación en el seno del entronizamiento capitalista. Ahora se reflota inquietantemente la pregunta sobre el qué soy?

Agravada por una, a la vez proliferación de datos ofrecidos por la investigación biológica así como de un brutal reconocimiento de lo que aún no se sabe, se estableció por ejemplo, la convivencia dentro de cada cuerpo nuestro de unos 10 mil millones de células (mías o propias) más 100 mil millones de bacterias, de entre 500 a 1000 especies diversas (¿externas?, ¿invasivas?).

El filósofo italo-francés Emanuele Coccia¹¹ indica que:

Por primera vez en mucho tiempo –y a una escala planetaria, global– nos hemos topado con algo que es mucho más poderoso que nosotros, y que nos va a dejar paralizados durante meses. Tanto más porque se trata de un virus, que es el más ambiguo de los seres que pueblan la Tierra, un ser que es incluso difícil calificar de “vivo”: habita en el umbral entre la vida “química” que caracteriza a la materia y la vida biológica, y no alcanzamos a definir si pertenece a la una o a la otra. Es demasiado animado para la química, pero demasiado indeterminado para la biología.

El indeterminismo químico-biológico del ente-virus lo coloca en esa instancia de desconoci-

miento que el estado actual de la ciencia nos ofrece para intentar alguna clase de control. Incluso el mecanismo inmunológico de la solución-vacuna representa (fuera de su real operatividad cuando aparezcan) un modelo cognitivo más bien pobre ya que supone simplemente poner al virus en contra de sí, sin alcanzar a modelarse los términos de sus comportamientos ni las prespectivas de sus evoluciones.

Resulta perturbador constatar –sigue Coccia– en el propio cuerpo del virus, la clara oposición entre la vida y la muerte. Y, sin embargo, este agregado de material genético se ha liberado y ha puesto a la civilización humana –la más desarrollada, desde el punto de vista técnico, de la historia del planeta– de rodillas.

Soñábamos que éramos los únicos responsables de la destrucción..., y estamos cayendo en la cuenta de que la Tierra puede deshacerse de nosotros con la más pequeña de sus criaturas.

Es muy liberador: por fin nos hemos liberado de esa ilusión de omnipotencia que nos obliga a imaginarnos como el principio y el fin de cualquier acontecimiento planetario, tanto para bien como para mal, y a negar que la realidad que tenemos delante sea independiente de nosotros. Incluso una minúscula porción de materia organizada es capaz de amenazarnos. La Tierra y su vida no nos necesitan a la hora de imponer órdenes, inventar formas o cambiar de dirección.

Si el virus perverso ingresa al cuerpo (junto o contra los millones que ya lo colonizan) se abren circunstancias de extrema aleatoriedad tales como literalmente, rogar que las propias defensas del cuerpo (cuyas características

11 Coccia, E., *La Tierra puede deshacerse de nosotros con la más pequeña de sus criaturas*, reportaje de Nicolás Truong publicado en el sitio *Lobo Suelto*, el 16 de abril de 2020. <http://lobosuelto.com/tag/coccia/>

y dimensiones no se conocen con exactitud) le hagan frente exitosamente.

Por lo tanto, la conducta sanitaria y social prevaleciente es tratar que ese virus no ingrese a nuestro cuerpo mediante actuaciones que hoy suenan bastante arcaicas, tales como el distanciamiento social y el recubrimiento corporal, es decir casi lo mismo que se hacía en el siglo XIV frente a la Peste Negra.

Separar prudentemente las corporalidades parece que no avanzaron demasiado, por ejemplo, desde las célebres máscaras de pájaros de picos largos que usaban los médicos venecianos en la peste del siglo XVII, que remedaba el uniforme médico prescrito por el parisino Charles de Lorme a inicios de ese siglo, compuesto de capa de tela engomada y máscara con un saliente puntiagudo relleno de paja y esencias aromáticas.

La cabeza-pájaro del médico véneto – que en general era un judío constreñido a habitar el ghetto– permitía durante la epidemia de 1631 –que se cobró un tercio de los 150000 habitantes de la Venecia de entonces– a la gente verlo de lejos y apartarse raudamente de su peligrosa cercanía.

Esa limitada forma en que la ciencia confronta el peligro virósico –confiando en terapéuticas azarosas, en vacunas salvíficas o en operaciones de suspensión de lo intenso-común o la fricción corporal público-metropolitana– instala una inesperada vuelta a la agenda esencial actual de la ciencia proxémica, esas teorías de la modulación espacial de la interacción entre cuerpos y espacios desarrollada fundamentalmente por antropólogos como Hall y Knapp¹².

La modulación proxémica del espacio entre las personas que Hall imaginó como otra forma de comunicación y de diferenciación cultural –entre los fríos nórdicos y los cálidos latinos– resurge en época de pandemia junto al intenso deseo de construcción de una mejor piel y del forjado de un ideal escudo sanitarista de emergencia (yelmo, barbijo, delantales, cubrecalzados, guantes, etc.) que si bien arraiga en uniformes sanitaristas se expande al ideal generalizado, casi en busca de artefactos similares a las armaduras medievales junto al despliegue de pieles artificiales de distanciamiento social que son la vez funcionales y simbólicas y que se yuxtaponen al generalizado auge de prótesis materiales e inmateriales, extensores, amplificadores, sensores, etc.

Y también una relativamente ingenua revisión de las caparazones habitables que recuperan su arcaica función defensiva, apologizando cápsulas en lugar de entornos o hipervalorando el modelo recluido de los invernaderos, promoviendo en el miedo e inconsciencia casi una exégesis a la vegetalización del cuerpo, iluminado y asoleado pero también hermetizado respecto al flujo del aire público, protagonizándose así un curioso y retrógrado giro a considerar la virulencia de las miasmas.

Todo lo cuál reinstala una hipervaloración de las cuarentenas en lugares neutros, redefiniendo la relevancia de ambientes seguros que garantizan cierta visibilidad lejana de lo público inaccesible por inseguro, como ocurre con las inéditas apologías de un lugar que hasta ahora era casi inservible, como los exigüos balcones, que además cumplen la función política

¹² Hall, E., *The silent language*, Doubleday, Nueva York, 1959; Knapp, M., *La comunicación no verbal. El cuerpo*

y el entorno, Paidós, Barcelona, 1992 (1980); Hall, E., *The Hidden Dimension*, Doubleday, Nueva York, 1966.

de micro-foro individual de protesta, homenaje o diversión.

Pero todo lleva a una intensa y antimoderna función de aseguramiento de la salud individual a través del otorgamiento de una dimensión excesiva de segregación y seguridad al objeto-casa, que nuestro antes citado Coccia no vacila en calificar como una pulsión anacrónica y sobre todo, antipolítica:

Podemos morir por exceso de hogar. Y la ciudad, la distancia que implica cualquier sociedad, nos protege normalmente contra los excesos de intimidad y de proximidad que cualquier casa nos impone. Así que no hay nada extraño en el malestar que vive la gente estos días. La idea de que el hogar, la casa, es el lugar de la proximidad a la "naturaleza" es un mito de origen patriarcal.

La casa es el espacio dentro del cual conviven una serie de objetos e individuos sin libertad, en el seno de un orden orientado a la producción de una utilidad. La única diferencia que existe entre las casas y las empresas es el vínculo genealógico que une a los miembros de las unas pero no de las otras. También por esto, cualquier casa es exactamente lo opuesto a lo político: de ahí que la orden de quedarse en casa sea paradójica y peligrosa.

5_ LA TENTACION ORIENTAL

Uno de los aspectos que suscitó la pandemia en medio de su eclosión asiático-europea sobre marzo 2020 fue cierta generalizada opinión progresista ligada a valorar la estrategia

china para afrontar la enfermedad, sobre todo en relación al estricto disciplinamiento y control de las reclusiones y de las actividades así como de la capacidad política de aislar por completo regiones o ciudades enteras convirtiéndolas en mega-lazareto que en rigor asumían convertirse en espacios de sacrificio cuya neutralización aseguraba que el resto pudiera seguir normal.

Surgió de esa consideración una posición de preferencia respecto a volver a la regulación autoritaria del comunismo, pero el de Stalin, que por ejemplo adquirió hasta tintes de absoluta candidez y pretensión de pragmático racionalismo en intelectuales tales como Žižek.

Sin embargo, Žižek¹³ demarca su supuesta afinidad a un estatalismo soviético aunque imagina una noción comunista de gobierno mundial susceptible de procurar un modelo de control de emergencia supranacional (y supraempresarial) al estilo de las fantasías asignadas entreguerras a la Liga de las Naciones: *No estamos hablando aquí sobre el comunismo a la antigua usanza, por supuesto, sino sobre algún tipo de organización global que pueda controlar y regular la economía, así como limitar la soberanía de los estados nacionales cuando sea necesario.*

Los países pudieron hacerlo en el contexto de la guerra en el pasado, y todos nos estamos acercando efectivamente a un estado de guerra médica.

La utopía de gobierno mundial podría emblematicarse –y Žižek lo hace explícitamente– en la revaloración científica de la gestión de la Organización Mundial de la Salud, cuya proacción hacia un supragobierno estatal-racio-

¹³ Žižek, S., *Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinención del comunismo*, artículo en *Russia Today*, Febrero 27, 2020. En, en *Sopa de Wuhan*, ASPO, Buenos Aires, 2020, pp.21-28.

nal habría justificado el ataque definanciador que le propinó Trump.

Por cierto, el repentino prestigio gestionario del modelo chino y su extrapolación a perspectiva futurológica de una etapa histórica de expresión de un riguroso capitalismo de Estado (relativamente policiaco) emergió en paralelo a las pantominas trumpianas y su manifiesta incapacidad de administrar esta crisis tanto en lo sanitario como en lo socio-económico con una insólita recaída en un federalismo a ultranza centrado en librar el destino de cada Estado a cada administrador local y a sus apetencias y preferencias electoralistas dado que la catástrofe norteamericana coincidió con un año electoral.

La inusitada valoración del modelo antipandémico asiático –tanto para China como para Corea y en menor medida, Japón– se relacionó con cierto rigor en la administración y manipulación absoluta de los indicadores electrónicos, a través de la utilización del control digital de la salud de cada individuo basándose en mecanismos de captura estatal de la información suministrada por cada sujeto de lo que surgió una de las tantas paradojas emergentes de este estado pandémico como pudiera emblematicarse en el pasaje de las pulseras de los encausados en libertad condicional a todo el mundo que habilitó que los teléfonos como GPS devinieran dispositivos de desprivatización y supervisión de comportamientos, lo que suministró en China la información necesaria para sus maniobras compulsivas de reclusión y tratamientos.

Esta repentina revalorización mundial progresista de China (dónde por otra parte, se lograría el no menor éxito macroeconómico de mantener, aunque atenuada, una tasa de creci-

miento económico frente a la caída del resto de las economías mundiales en cifras que rondan el 10% de sus PBI) no puede obturar del todo la comprensión de una cadena causal que articula la hace dos décadas, la promoción de las áreas económicas ZPE, que con sus salarios paupérrimos, sostuvo o acrecentó la rentabilidad de las grandes multinacionales del capitalismo globalizado junto al mantenimiento y acrecentamiento de una clase de vida para esos ex campesinos devenidos operarios de ensamblaje de las grandes fábricas que mantuvo y aumentó lo peor de ciertos estilos de vida aptos para pequeños grupos rurales pero fatal para aglomeraciones urbanas.

Para Alan Badiou¹⁴ *China es pues un lugar donde observamos el anudamiento, por una razón arcaica y luego moderna, entre un cruce naturaleza-sociedad en los mercados mal mantenidos, de manera antigua, causa de la aparición de la infección, y una difusión planetaria de ese punto de origen, acarreada por el mercado mundial capitalista y sus desplazamientos tan rápidos como incesantes.*

El hecho pandémico, derivado de un primitivismo precario que dio pie y fundamento a una acumulación originaria de última generación que explica el protagonismo chino en el capitalismo global, deviene precisamente pandémico porque aquella “ventaja” arcaica no puede segregarse de la dinámica económica global que prohibió.

Así la hoy célebre provincia de Hubei y la ciudad de Wuhan adquieren el polarizado carácter de resultar la capital mundial de la producción de la artefactología 5G junto a resultar el sitio donde más se come sopa de murciélago,

¹⁴ Badiou, A., *Sobre la situación epidémica*, artículo en *Sopa de Wuhan*, ASPO, Buenos Aires, 2020. Pp. 67-78

dentro de esa tradición arcaica de sostener una alimentación basada en comerse indiscriminadamente toda clase de producto de origen animal, sin ninguna política sanitaria y dando paso a la rápida vehicularización de pasaje de múltiples problemas zoonóticos a enfermedades humanas desconocidas e incontrolables.

El costo de lograr una mano de obra ZPE que orilla en medio dólar por hora, aseguró bajar todo lo que se pudo el cociente del capital variable que asegurara mantener o acrecentar la tasa de ganancia multinacional, pero el resultado de la desesperada voluntad de comerse todo lo animal de tal población pauperizada engendró la presente pandemia, que podría verse (como lo hace Trump) de revancha oriental pero que a todas luces resulta un daño marginal de aquel modelo económico: habrá que esperar si algún macroeconomista pueda comparar aquella tasa de ganancia apoyada en la reducción de costes de un trabajo cuasi-esclavo con los enormes quebrantos económicos del 2020.

Un fenómeno asiático que también encandiló a algunos analistas fue el que podría llamarse modelo surcoreano (podríamos decir el *samsungnismo*), basado en macro-información y *big data* de cada individuo para controlar el contagio, mediante una manipulación centralizada de toda esa masa de información que sin embargo sería muy difícil de confinarse a un uso específicamente sanitario, por lo que cabe preguntarse, para qué en China (donde el monitoreo individualizado de cada sujeto ya venía de antes), servirán esas bases de datos en circunstancias pos-pandémicas?

Pero la certeza para algunos y el peligro para otros de un nuevo capitalismo mundial en manos del politburó chino (que en parte

fue artífice del salvataje económico global de la crisis financiera iniciada en 2007) admite para apologistas como el coreano devenido alemán Byung Chul-Han¹⁵ que se trataría de un bloque civilizatorio cuya experiencia por una parte religiosa-arcaica y por otra comunista, sería capaz de comportarse en modo mecánicamente apto para adaptarse a políticas de Estado mediante una eficaz neutralización de las libertades individuales y de la admisión generalizada de registrar sus vicisitudes personales y sociales cotidianas en pro de una prodigiosa administración *big data* particularmente eficiente cuanto (pero no solo) a vigilancia de enfermedades:

Las personas son menos renuentes y más obedientes que en Europa. También confían más en el Estado. Y no solo en China, sino también en Corea o en Japón la vida cotidiana está organizada mucho más estrictamente que en Europa. Sobre todo, para enfrentarse al virus los asiáticos apuestan fuertemente por la vigilancia digital. Sospechan que en el big data podría encerrarse un potencial enorme para defenderse de la pandemia. Se podría decir que en Asia las epidemias no las combaten solo los virólogos y epidemiólogos, sino sobre todo también los informáticos y los especialistas en macrodatos. Un cambio de paradigma del que Europa todavía no se ha enterado. Los apologetas de la vigilancia digital proclamarían que el big data salva vidas humanas.

La tendencia de apologización a los modelos asiáticos implementados a raíz de la pandemia (luego, aparentemente, de generar

¹⁵ Chul-Han, B., *La emergencia viral y el mundo de mañana*, artículo en *El País*, Madrid, Marzo 22, 2020. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

la) finalmente parecen valorar la articulación entre seguridad sanitaria y trabajo esclavo; es decir el reconocimiento de una matriz productiva que revitalizó y redistribuyó el capitalismo postrero cuya organización casi militar (las ZPE funcionan con obreros que hasta hace nada eran campesinos, merced a rigurosos formatos de control productivo de raigambre militarizada) puede haber significado una predisposición social generalizada en la aceptación confiada de un estricto monitoreo de las enfermedades sociales por parte de un Estado tecno-autoritario, lo cuál guardando las distancias tampoco difiere demasiado de la solución inglesa de mediados del Siglo XIX cuando se recurre a un estado empresario-paternalista que, sin dejar de hacer negocios (sobre todo movilizandando el cuantioso superávit de capital financiero), decide encarar la modernización infraestructural del saneamiento urbano, no como un acto caritativo *pro-welfare state*, sino como medida extrema para garantizar la reproducción biológica de la fuerza de trabajo.

Una de las características de las conductas orientales frente a la pandemia fue, además de la movilización de una enorme *big data* personalizada de evidencias de enfermedad, la operatoria veloz de fronterizaciones discrecionales para controlar y filtrar los movimientos de personas y cosas, tanto sea entre estados nacionales como entre secciones internas de cada país, desde regiones y provincias hasta ciudades y barrios, incluso fragmentos de asentamientos identificados con manifestaciones de enfermedad. El fenómeno significó un primer efecto contradictorio respecto del modelo ideal de economías líquidas de la globalización y aunque trató de separar el flujo de personas respecto del de mercancías, implicó cierto im-

pacto regresivo en la economía mundial basada en aquella enorme movilización de mercancías. Las estimaciones de las consultoras de comercio exterior indican que el crecimiento previsto de hasta 40 millones de TEU/año (que fue lo que ocurrió en la última década) será de ahora hasta en los siguientes 5 años de no más de 25 millones, lo que implica renocer una merma de hasta el 40% del crecimiento esperado de la movilización global de mercancías. También se espera en forma indirecta reducir el drenaje demográfico del subdesarrollo al desarrollo, lo que parece funcional al xenofobismo de derechas europeo y norteamericano y en momentos álgidos de pandemia incluso pareció advertirse la reversión de los flujos (las famosas pateras llevando gente desde España o Francia a Marruecos o Argelia).

La combinación de políticas sanitarias más o menos autoritarias o democrático-consensuales (que casi no lograron ningún resultado de autodisciplinamiento generalizado de los llamados ciudadanos libres) y de acomodamientos regresivos de la economía de la producción y el trabajo, convergió o lo está haciendo, en una inédita y profunda regulación y ritualización de la corporalidad del habitante urbano y quizá también en una remaquinización del sujeto-mundo, en el sentido de operarse comportamientos deterministas de con-vivencia y co-producción, como se pone en evidencia en los afamados procedimientos que en Argentina se conocen como *protocolos de actividad*; es decir, regulaciones de acciones entre sujetos y espacios que bajo la supuesta certeza científico-sanitarista no descuidan intentar conseguir el máximo de productividad.

García Canclini reinstala el fenómeno pandémico en procesos más largos, aunque lo

históricamente específico del hecho obliga a identificar sucesos de cambio estructural¹⁶:

¿Salvar vidas o la economía? La respuesta llega de organismos que incitaron a endeudarse: el Banco Mundial y el FMI, sus directores, piden en comunicado conjunto del 26 de marzo que los países industrializados “congeleen el reembolso de deudas” para 76 naciones de bajos ingresos y promueven para todos “restablecer el empleo” y atender la salud. Se ahondan las sospechas sobre la democracia, decenas de grupos de investigación (dos en París), estudian si el autoritarismo asiático, el control de la población mediante metadatos, o algún arreglo de la democracia occidental es más eficaz para detener los funerales.

Hasta aquí, García Canclini apunta algunas observaciones sobre el doble tambaleo de democracia (a favor de modelos del autoritarismo asiático y de la gestión en base a metadatos) y de capitalismo (en torno de las apreciaciones heterodoxas –respecto de su discurso regular– de instituciones tales como el WB y el FMI, ambas a favor de respuestas estatistas y no libremercaderistas frente al empleo y la salud).

La más rápida recuperación sanitaria y económica de China, cuyo capitalismo se sostiene en el disciplinamiento, obliga a pensar en el liderazgo económico que puede tomar el gigante asiático y el impacto que tendrá en América Latina, donde es primer o segundo inversor en varios paí-

ses. Si China extiende su dominio económico, su prestigio sanitario y sociocultural ¿exportará el disciplinamiento? ¿Qué alternativas tenemos al reemplazo de un imperio por otro cuando la caída de las economías y del empleo empeore el malestar y multiplique el poder de las mafias, ya logrado al sustituir a los Estados en el control de territorios enormes y “ayudando” a sobrevivir a millones?

En este pasaje además de referirse al éxito del capitalismo disciplinario de China y su sujeta adquisición de una posición geopolítica internacional aun más privilegiada, García Canclini se pregunta sobre el efecto sobre América Latina de tal traslación de poder internacional o imperial influyente sobre la región –de USA a China– y en ese sentido, expresando sus dudas acerca del beneficio de dicho eventual cambio.

Hay gobiernos, como el actual en Argentina y varios europeos, dispuestos a cambiar las interacciones decisionales en las disputas entre Estado, empresas y movimientos societales. Pero también es esperable que en otras naciones las conversiones sean más bien religiosas y conservadoras, en busca de jerarquías, como la que en Brasil entregó a Bolsonaro el ejercicio incompetente y regresivo del poder. Como estas regresiones llegaron, también en otros países, a través de elecciones, o sea sumisión consentida, entran en las cuentas de qué esperar de los ciudadanos. Las urgencias de una “dictadura sanitaria” están (¿por ahora?) agrandando el papel de las fuerzas armadas en todos los países afectados y avalando la vigilancia permanente y generalizada.

¹⁶ García Canclini, N., *Políticas de la pandemia: ¿Llegará el coronavirus a aplastar las demás luchas en curso?*, revista *Ñ-Clarín*, Buenos Aires, 14 de abril de 2020. https://www.clarin.com/revista-enie/-revolucion-mundial-_0_4pX-ZaJL7.html

Así como el advertido proceso de lenta derivación de influencia del Mercado a favor del Estado (más movimientos sociales) que García Canclini vislumbra en Argentina o en algunos países de Europa (curiosamente sin aludirse a México, país donde reside nuestro autor) como consecuencia del presente proceso, también se identifica el triunfo fascistoide de expresiones tales como el bolsionarismo que parecen resistir al resonante fracaso de su forma de enfrentar la coyuntura pandémica.

6_ SOBRE LA DECREPITUD

Los 60 quizá expresen en la reciente modernidad, el momento más encomiástico y celebratorio de tendencias y opiniones de franco elogio al valor de lo juvenil, coincidiendo con episodios supuestamente referenciales de esa apología tales como las revoluciones culturales californiana (desde el apogeo del *drop-out* y el *hippismo* hasta las transformaciones de subjetividad encaradas por Bateson) y francesa (desde el movimiento situacionista debordiano hasta la revuelta parisina del 68).

Hacia fines de esa década desafortadamente vitalista aparecen en Buenos Aires dos libros muy elocuentes sobre la cuestión y cierto trasfondo sustantivo que será la negación de la vejez o su colocación como momento infeliz de existencia. Uno es el *Diario de la guerra del cerdo* escrito por Adolfo Bioy Casares¹⁷ que en uno de sus pasajes plantea el dilema que quiere presentar la novela:

¹⁷ Bioy Casares, A., *Diario de la guerra del cerdo*, Emecé, Buenos Aires, 1969.

La juventud es presa de desesperación – repitió Faber–. En un futuro próximo, si el régimen democrático se mantiene, el hombre viejo es el amo. Por simple matemática, entiéndanme. Mayoría de votos. ¿Qué nos enseña la estadística, vamos a ver? Que la muerte hoy no llega a los cincuenta sino a los ochenta años, y que mañana vendrá a los cien. Perfectamente. Por un esfuerzo de la imaginación ustedes dos conciban el número de viejos que de este modo se acumulan y el peso muerto de su opinión en el manejo de la cosa pública. Se acabó la dictadura del proletariado, para dar paso a la dictadura de los viejos. (Bioy Casares, 1969:96).

El nudo que presenta el libro es el de la aparición sorda de un movimiento subterráneo uno de cuyos efectos será el de sucesivas y extrañas muertes de ancianos que pretenden instalar cierta reconstrucción estadística del supuesto exceso de longevidad que se presume y combate.

Casi al mismo tiempo que aparecía el *Diario* de Bioy Casares, se reedita en Buenos Aires la novela *Ferdydurke* que el exiliado polaco Witold Gombrowicz¹⁸ escribiera en su natal Varsovia en 1937 pero que fuera reelaborada y finalmente editada en Buenos Aires primero fugazmente en 1947 y luego cobrando reconocimiento mundial justamente en 1968, con un prólogo de Ernesto Sábato. Uno de cuyos pasajes reza lo siguiente:

¹⁸ Gombrowicz, W., *Ferdydurke*, Argos, Buenos Aires, 1947 (con prólogo y traducción colectiva liderada por Virgilio Piñera), reeditada varias veces en especial por Sudamericana, Buenos Aires, 1968 (con prólogo de Ernesto Sábato). La escritura originaria data de 1937.

Tampoco creo arriesgado suponer que lo que Gombrowicz llama la Inmadurez no es otra cosa que el espíritu dionisiaco, la potencia oscura, que desde abajo, como fuerza inferior (en el sentido psíquico y hasta teológico del vocablo, no en el sentido ético) presiona y a menudo rompe la máscara, es decir la persona, la Forma que la convivencia y la sociedad nos obliga a adoptar (una y otra vez, porque nos es imposible sobrevivir sino mediante máscaras o formas). Y así como la Inmadurez es la vida (y por lo tanto la adolescencia, el circo, el absurdo, el romanticismo, la desmesura y lo barroco), la Forma es la Madurez, pero también la fosilización, la retórica y en definitiva la muerte; una muerte (curiosa dialéctica de la existencia) que nos es imprescindible para vivir y entendernos. (Gombrowicz, 1968:10).

El libro postula un elogio desmesurado a la valoración de lo joven y al revés, un amargo resentimiento contra lo maduro que camina hacia la muerte.

Si bien el auge neomalthusiano disminuyó su sombría mirada sobre un desmesurado crecimiento de la población del mundo (cuya explosiva expansión parece haberse aplanado) la contingencia pandémica deviene en una especie de eugenismo sanitarista que predica la insuficiencia de atención a la masa de enfermos que provoca la enfermedad contagiosa y en debiéndose escoger a quién atender debe asumirse la necesidad de sacrificar antes que nada, a los ancianos. Si no se puede ser generalista en atender toda la enfermedad del mundo si esta se presenta en forma explosiva, el exceso de vida del mundo debe cortarse sacrificando las edades avanzadas.

Curiosamente, este posicionamiento bioético responde a las limitaciones del momento pandémico pero por otra parte, contradice la política del capitalismo global que había considerado que las mejoras de atención sanitaria y de prolongación de la vida eran mucho más baratas que el efecto de expansión de la demanda que el consumo de la tercera edad (que era básicamente turístico y terciario) vino constituyendo en las últimas dos décadas y que ahora se compromete con las reclusiones, inmovilidades y fronterizaciones: por tanto los viejos sobran al dejar de ser sujetos capitalistas ya que en un momento era más importante consumir que producir.

De todas formas el problema de las poblaciones avejentadas era ya un fenómeno cuyo impacto positivo en un consumo terciario se confrontaba con el gasto público y la renovabilidad biológica del empleo ya que el sobrante de longevidad presenta un problema crítico de financiamiento evidenciado en la insostenibilidad para solventar las pensiones y una competencia indeseable de ancianos (incluso pensionados) con capacidad y competencia para sostener actividad productiva, incluso o sobre todo, informal.

La pandemia afecta biológicamente la edad avanzada, la atención sanitaria en la pandemia en el momento más álgido de ésta decae aumentando la morbilidad en poblaciones ancianas y los dispositivos de reclusión afectan tanto la capacidad de consumo de estos sujetos como asimismo su persistencia informal en la estructura del empleo.

Inversamente, el momento de la pandemia y sus modelos de reclusión y abandono de lo público abren un mercado de asistencialismo para los longevos que podría capitalizarse con la

capacidad de consumo de este sector pero con la necesidad de redefinir completamente las actividades y servicios que se prestarían, por ejemplo, revisando el modelo de las instalaciones geriátricas convencionales que se han revelado como focos agresivos de expansión pandémica mucho más allá del puro impacto de morbilidad sobre las poblaciones allí internadas .

Más allá del análisis de como se manejó la enfermedad virósica que en situaciones de *stress* de sus aparatos convencionales optó francamente por asumir una instancia de sacrificio de población de edad avanzada (invirtiendo el discurso hasta ahora optimista de una modernidad cuya biotecnología suspendía o aplazaba la muerte), lo que emerge como ideología contingente generalizada es una inédita conciencia de finitud, una suerte de nueva frugalidad estoica que otorga cierta ética a la crónica de muertes anunciadas y negociadas.

Y a una investida asunción de lo inexorable de la edad: hasta 80 años está bien y más allá de ello debe empezarse a entenderse como un exceso y hasta una afectación colateral al joven.

7_ CORONACION DE LA INSUSTENTABILIDAD

La palabra *inmundo*, desde su raíz griega, significa ausencia o carencia de mundo y deviene de la expresión de armonía griega de la *kosmein* – de donde viene *cosmos*– y de cuya segunda partícula *mein* los romanos derivaron la noción de *mundo* y luego, en ello, de su negación en tanto *in-mundo*.

La destrucción técnica del mundo (el mundo natural y el *kosmein* del equilibrio hombre-natura) resulta por tanto, in-munda y en

ello va supuesta la vulneración irreversible del equilibrio natural y su función de resiliencia ante la cuál es viable y activa la libertad agresiva de lo virósico, que no resulta inmunda en si sino en cuanto su contribución a la des-naturalización del mundo, a su conversión ambiental en in-mundicia.

El fenómeno del Covid-19 es uno de una serie de virus de orden zoonótico (originalmente alojados en animales) que viene expresándose en diversas mutaciones desde hace mas de una década, al mismo tiempo que otros muchos del mismo origen que tuvieron expresiones más locales o de menor grado de contagiabilidad. La habilitación del traspaso de virus zoonóticos al hombre es consecuencia ya bastante confirmada de la degradación de la biodiversidad natural sobre todo en aquellas configuraciones tipo *buffer* que bordean las periferias urbanas.

Existen estudios que demuestran que algunos virus zoonóticos acceden a poblaciones humanas urbanas a través de unos llamados corredores o vectores que se producen quebrando la trama integrada de los biomas de los *buffers* protectivos y que son consecuencia de alteraciones de tales tramas debidas a diferentes prácticas antrópicas desde la deforestación o desecamiento de humedales, actividades extractivas de gran magnitud, complejización química contaminante de la agricultura intensiva periurbana o los procesos propios del avance de las urbanizaciones y transformaciones sin mayor evaluación de sus impactos y afectaciones, de suelo rural a urbano.

Por lo tanto, no es cierto que la emergencia agresiva de diferentes virus por lo menos en las últimas dos décadas sea un fenómeno natural o circunstancial (y mucho menos un castigo bíblico) sino que es consecuencia diferente y

complejamente mediatizada del proceso general de degradación de la naturaleza tanto en general o referida a la severa alteración de biomas regionales impactados por la agresividad de un capitalismo final (en cuanto a procurar ganancias postreras aun a expensas de la calidad y renovabilidad del capital natural) uno de cuyos efectos es el calentamiento global, cuanto en particular o propia del creciente desmantelamiento de las estructuras naturales de biomas y cuencas en que originariamente se instalaron las ciudades.

Podría, de tal forma, confirmarse una ruptura de un estado de razonable equilibrio de aquel paradigma de la *triple sustentabilidad* (ecológica, política y social) que fuera planteado en la Cumbre de Rio, de 1992.

Ese apotegma introductor de la noción de *desarrollo sustentable* que propusieron los informes preparatorios liderados por el canadiense Maurice Strong y la noruega Gro Bruntland ya poseía evidencias de la tendencia insustentable del modelo económico imperante (que por entonces adquiriría la condición de modelo único y excluyente) tal como se ponía de manifiesto en la entonces acuñada noción de *huella ecológica* y lo que resultaba de la extrapolación genérica de las primeras mediciones de dicho indicador, sobre todo en lo referente a la creciente insustentabilidad de las poblaciones urbanas que a la sazón alcanzaba por entonces a un 65% de la población mundial, porcentaje que siguió creciendo.

El modelo del capitalismo avanzado en cuyo entorno más bien declinante se presentaban los actuales episodios pandémicos había generado un proceso que por una parte, da marco de posibilidad al desarrollo de estas (y de futuras) enfermedades sociales sobre todo

como resultado de efectos propios del impacto del neoextractivismo (o de cómo la sustentabilidad económica –en tanto voluntad de mantenimiento o acrecentamiento de las tasas de ganancia de los grandes actores económicos, en particular las empresas globales o transnacionales– erosiona indefectiblemente la sustentabilidad ecológica preconizada en la ya anacrónica tríada sustentable de Rio) y por otra, se relaciona con el desmantelamiento de lo social público-colectivo o la crisis del común, a lo que ya nos hemos referido en otros pasajes.

Por lo tanto, la supuestamente actual confrontación entre economía versus salud no era para nada actual sino que subyacía en forma latente en el progresivo conflicto de la extinción del capital natural en aras de sostener el privilegio del desarrollo económico desigual y acumulado en un grado de manifestación nunca visto en la historia, ni siquiera en el contexto de los despotismos orientales más agudos de los que hablaba Marx.

En el pequeño artículo periodístico en el que el filósofo de Bonn Markus Gabriel¹⁹ iba a contraponer la pandemia viral a lo que propuso como *pandemia metafísica* (otorgando un valor positivo a la expresión *pandemos*, que en griego quiere decir *pueblo total*) se decía que

El orden del mundo antes del corona no era normal, sino letal. ¿Por qué no podemos invertir miles de millones para cambiar nuestra movilidad? ¿Por qué no podemos utilizar la digitalización para realizar

¹⁹ Gabriel, M., *El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia*, artículo incluido en op.cit. nota 14. Publicado originariamente con el título *El orden mundial previo al virus era letal* en *El País*, 25 de marzo de 2020. https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html

online reuniones absurdas a las cuales asisten dirigentes de economía usando sus avionetas privadas? ¿Cuándo comprenderemos que el coronavirus es manso, en comparación con la superstición que mediante la ciencia y tecnología se pueden solucionar todos los problemas de la modernidad? (Gabriel, 2020).

Es decir, que lo actual (en términos de enfermedad aguda), no es sino actualización de un real que manifestaba rasgos de enfermedad crónica, en desatenciones del estado de cosas tales como la irresolución sustentable de la movilidad –o más genéricamente, la energía– o del encauzamiento prohumano de modificaciones benéficas del trabajo físico mediante el uso de los recursos digitales, que la velocidad de la crisis actual intenta aprovechar de urgencia, a menudo como herramienta contingente para mantener ciertas formas de explotación (de lo que intenta dar cuenta una legislación de emergencia que trata de regular las formas de teletrabajo a fin de despojarlas en lo posible de su condición de instrumento de sobre-explotación de la muy reciente nueva fuerza de trabajo).

A su vez, sigue Gabriel, se reabren discusiones biopolíticas y éticas ya que

Los virus, en general, presentan un problema metafísico no solucionado. Nadie sabe si están vivos. Eso debido al hecho que no disponemos de una definición precisa de lo que es “vida”. En verdad, nadie sabe dónde precisamente inicia la vida. ¿Es suficiente una ADN o ARN o necesitamos células que se pueden reproducir solas? No lo sabemos, como igualmente no sabemos si plantas, insectos o quizá nuestro hígado disponen de consciencia.

¿Será que el sistema ecológico de la tierra es un ser vivo gigantesco? ¿Es el coronavirus entonces una reacción inmunológica del planeta contra el orgullo desmesurado de las mujeres y hombres al destruir animales innumerables por el afán de lucro?

Fuera del argumento de una posible némesis del ente-naturaleza frente a su avasallamiento (y a las disgresiones acerca de la hipótesis Gaia o de la consciencia planetaria y de otros seres vivos y no vivos), el malestar biomaquínico del mundo material-natural y social es mucho más profundo y grave que el estallido de una pandemia puntual y que la mera supervivencia es ahora y para adelante una meta extremadamente inalcanzable sino se asumen formas de cooperación solidaria como aquello que empezó a llamarse co-inmunismo ya que

Estamos sentados todos en el mismo barco. No es nada nuevo, pues el siglo 21 es una pandemia, el resultado de la globalización. El virus entonces revela únicamente lo que ya es la realidad: que necesitamos una idea completamente nueva de una ilustración global.

Para ello se puede emplear un término de Peter Sloterdijk e interpretarlo nuevamente: no necesitamos un comunismo, sino un co-inmunismo. Para ello, tenemos que vacunarnos en contra de veneno mental que nos clasifica en culturas nacionales, razas, grupos de edades y clases que se entienden como rivales.

En un acto de solidaridad, antes insospechado, en Europa estamos protegiendo nuestros enfermos y ancianos. Así, encerramos a nuestras hijas e hijos, cerramos

nuestras instituciones educativas y generamos un estado de excepción médico. En consecuencia, se invertirán miles de millones de euros para luego reactivar la economía.

Con lo que concluye Gabriel su mensaje, se abre la necesidad de una retotalización metafísica (una *pan-demia metafísica*) que recree, pero ahora como última bala, el proyecto de una *neo-ilustración de comunes en el común*:

Después de la pandemia virológica necesitamos una Pan-Demia metafísica, una asamblea de todos los pueblos debajo del techo del cielo que nos cubre a todos del cual nunca jamás escaparemos. Estamos y nos quedamos en la tierra, estamos y nos quedamos mortales y frágiles. Hagámonos entonces ciudadanos de la tierra, cosmopolitas de una pandemia metafísica. Todo lo demás nos va a destruir y ningún virólogo nos va a salvar.

La expresión *coinmunismo*, que anticipa la necesidad actual de reconstruir la relación entre salud y común y que de alguna manera supuso rescatar uno de los pocos flancos rescatables del comunismo histórico fue una noción anticipada por Peter Sloterdijk²⁰ en escritos del 2009, a la vista ya si se quiere del primer estrago a la seguridad de lo global que había instituido la crisis económica del 2007:

Toda la historia es la historia de luchas entre distintos sistemas inmunológicos. Es idéntica a la historia del proteccionismo y de la externalización. La protección hace referencia siempre a una mismidad

local, la externalización a un mundo circundante anónimo, del que nadie asume la responsabilidad. Esta historia abarcaría todo el período de la evolución humana, donde las victorias de lo propio sólo se podían pagar con la derrota del extraño. En ella dominan los sagrados egoísmos de las naciones y las empresas.

Pero dado que la «sociedad planetaria» ha alcanzado el limes y presenta a la tierra de una vez por todas, junto con sus frágiles sistemas atmosféricos y biosféricos, como el escenario común y limitado de las operaciones humanas, la praxis de la externalización topa con un límite absoluto. (Sloterdijk, 2012:573)

El discurso del pensador alemán antepone a la reflexión sobre la co-inmunidad, la confirmación de un grado de ruptura del equilibrio histórico entre proteccionismo y externalización a favor de la segunda noción como verificación de un grado casi paroxístico de consumación del capitalismo globalizado llegado al límite de la capacidad de soporte biológico del planeta, uno de cuyos efectos indeseados es la mundialización de una enfermedad contagiosa que es lo que ocurre en 2020 (con algunos anticipos en las décadas previas) y con seguras e inimaginadas replicaciones a futuro. De donde Sloterdijk propone la co-inmunidad como aparato global de proteccionismo, es decir un proteccionismo ecosférico y multipolítico.

A partir de ahí el mandato de la razón inmunológica sería una especie de proteccionismo de la totalidad. La razón inmunitaria global se encontraría a un nivel más alto que todo aquello que pudieron lograr sus anticipaciones en el idealismo

²⁰ Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Pretextos, Valencia, 2012 (2009).

filosófico y en el monoteísmo religioso. Por este motivo, la inmunología general sería la sucesora legítima de la metafísica, constituyendo la teoría real de las llamadas «religiones».

Aquella exige que se trasciendan todas las diferenciaciones hasta ahora vigentes entre lo propio y lo ajeno. Con ello quedarían colapsadas las distinciones clásicas entre el amigo y el enemigo. Quien persista en la línea de las separaciones que ha habido hasta ahora entre lo propio y lo ajeno produce pérdidas de inmunidad no sólo para los otros, sino incluso para sí mismo. (Sloterdijk, 2012:573)

Con lo cuál la extraña identificación de una razón inmunológica adquiere para Sloterdijk la inédita cualidad histórica de reformular y superar a la vez la metafísica y las religiones al plantear la necesidad hasta de eliminar las dicotomías amigo/enemigo o propiedad/ajenidad aún o incluso como condición necesaria para la salvación y vigencia de los primeros términos de aquellas hasta ahora, antinomias.

Si bien el comunismo fue, de antemano, un conglomerado de pocas ideas verdaderas y muchas falsas, antes o después tendrá que hacerse valer de nuevo su parte razonable: el punto de vista de que los intereses vitales comunes del mas alto nivel solo podrán realizarse con un horizonte de esfuerzos universales que cooperen entre sí. Esto empujaría a una macroestructura de inmunizaciones globales, a un coinmunismo. (Sloterdijk, 2012:574)

Es así pues que la constatación del daño infrigido (al mundo natural, incluyendo lo bio-social)

por la expansión infinita de la externalización conduce a la necesidad de reinvestir dicha totalidad a favor de una gestión de *esfuerzos cooperativos universales* que favorezcan prioritaria o aun exclusivamente, los *intereses vitales comunes*, lo cuál coincide con la *parte razonable* de las *pocas ideas verdaderas* de aquel experimento político llamado *comunismo*.

Fuera de tales especulaciones futuro-lógicas de co-inmunidad la situación actual de enfermedad social globalmente generalizada pretende ser afrontada mediante políticas intervencionistas que parecen depositar su confianza y capacidad logística en formas de medicina actuarial (para el intento de procurar cierta estrategia preventiva o de diagnóstico) y en diferentes modelos de sanidad militarizada (para la acción concreta en situaciones de eclosión de enfermedad).

Ambas modalidades resultan una suerte de reacomodamiento o resabio del pensamiento capitalista final y no significan ninguna atención a los fenómenos estructurales en que debería centrarse el análisis de situación; esto es el proceso de degradación ambiental ecosférico creciente (y en particular el referido a los ambientes urbanos o la progresiva reducción de resiliencia de las cuencas naturales en que se desarrollaron ciudades y metrópolis) y el proceso socio-económico de desarticulación del común.

Otros fenómenos relativamente coyunturales de la actual pandemia son los vinculados, dentro de unas acciones casi de contexto bélico en que el mercado omnipotente cede al Estado de emergencia la facultad heterodoxa de alterar su matriz de ingreso-inversión a fin de implementar algunas políticas socio-remediales especialmente aquellas ligadas a promover transferencias económicas para paliar la infor-

malidad, no para desarmarla, o sea deviniéndola *formalidad*.

Es decir, flujos de asistencia estatal-asistencial contingentes y estrictamente referidos a paliar defectos supuestamente agravados por la pandemia y que superada ésta, no deberían mantenerse. Por ejemplo repartir agua potable en asentamientos carentes de infraestructura o compensar en períodos cortos las faltas de ingresos de estratos sociales dependientes de economías informales o populares o emergentes de despidos de empleados formales resultantes de la caída de la actividad económica convencional.

A su vez, también como circunstancia emergente de la pérdida de intensidad de actividades económicas extractivistas, se aprecia cierta recuperación resiliente de ecosistemas por disminución de presiones antrópicas, emblematizados en algunas figuras casi románticas como los cisnes que aparecen en los canales de Venecia o los zorros y serpientes que cruzan algunas calles periféricas de muchas grandes ciudades.

Sin embargo todos sabemos que se trata de fenómenos estrictamente coyunturales que retrocederán convenientemente apenas se recupere la *normalidad*, que por lo demás seguramente gozará de un *bill* adicional de vista gorda a fin de que se puedan recuperar las tasas previas de productividad y ganancia. Difícilmente el presente experimento de recuperación ambiental por disminución de las presiones tecnológicas permita amparar criterios consistentes de regulación de tales presiones sobre flujos y pulsos naturales y menos aún que sea posible sostener procesos de re-soberanización de estados nacionales deseosos de promover resultados estables a la vista de aquellas manifestaciones de mejora del *stress* ambiental que la pandemia colateralmente, promovió.

Es altamente improbable que subsistan los cisnes de Venecia con la vuelta a la *normalidad* aunque tal vez se sostengan procesos incipientes que en América Latina, Asia y África comienzan a manifestar cierta tendencia de regresión del flujo demográfico del campo a la ciudad: sin que tengamos certeza sobre si se trata de movimientos perdurables se ha constatado recientemente alguna evidencia de inversión de esos flujos por ejemplo en Lima o en Quito.

Entre los cambios que podrían reconocerse en aquella célebre tríada de la sustentabilidad consta el creciente avance de una cuarta dimensión de sustentabilidad, que sumada a aquellas (social, económica, ecológica) vendría a ser aquella que nombraríamos *sustentabilidad política* y que en tiempos de avance extremo del capitalismo más rapaz y en entronizamiento como pensamiento único de promover la sustentabilidad económica (que fue naturalizándose como *razón sustentable*) puso en juego ciertas formas tales como la eclosión del movimientismo de diversas clases (como los desarrollados alrededor del empoderamiento de minorías étnicas, sexuales, religiosas o sociales) y cierto empoderamiento genérico de la sociedad civil, más bien como recurso defensivo extremo frente al rigor dogmático de aquella razón sustentable. Esos fenómenos por una parte se evidencian como de resonante éxito en obtener algunos paliativos en el impacto de la pandemia en los sectores sociales más desguarnecidos: se sabe que por ejemplo en Argentina la afectación de la pandemia en dichos sectores fue eficazmente resguardada por la acción de las organizaciones ligadas a los llamados *curas villeros*, junto a otras OBC surgidas en los últimos tiempos y felizmente ya instaladas cuando devino la enfermedad.

Pero también es evidente un cambio en la sustentabilidad política centrado en la reaparición del Estado, sobre todo por desaparición de la *mano negra* del mercado y por el acogimiento a heterodoxias en aquella razón sustentable como la ampliación del déficit fiscal, el congelamiento de tarifas de servicios o la ampliación del subsidio social en situación de peligro, todo ello articulado con cierta suspensión de la acción (en general de mucha morosidad y baja actitud de respuestas rápidas) de las democracias parlamentarias y el montaje de cierto estado de excepción-emergencia (que despertó por caso, una fuerte crítica en autores que como Giorgio Agamben habían modelizado teóricamente tal condición de modernidad).

Por lo demás resaltan circunstancias eventualmente pospandémicas que podrían evidenciar cierta desarticulación de la acumulación diferencial, obviamente no con reformulaciones drásticas como las que algunos analistas ingenuos profirieron apenas manifiesta la envergadura de la presente enfermedad y de como afectó la economía mundial, pero poniendo en escena situaciones como una notable merma del crecimiento económico (que ya venía a la baja en los últimos años), un deterioro grave de la salud financiera –con tal vez 70 países sin capacidad de pago de sus deudas y un cambio notable pero forzado de las ortodoxias de gestión económica de los grandes institutos de aseguramiento de la impunidad capitalista tales como el FMI o el Banco Mundial), un inédito brote de cooperación de los grandes millonarios, una afirmación de la economía inmaterial y un notable avance de la potencia económica de empresas globales beneficiadas por el evento (desde Google hasta Netflix o Amazon) y un despliegue de refrontalizaciones (comunidades inmunizadas?) que

podrían resultar en nuevo auge de economías proteccionistas de Estado y cierto redireccionamiento del comercio exterior (del cuál su gemar global, la WCED, podría estar sufriendo un violento cambio de políticas).

Pero tal vez sea lo más notable eso que apunta Paul Preciado²¹ como la reformulación socio-productiva coyuntural (pero de cuyos efectos mediatos apenas podemos intuir) de la vida recentrada en la ambigua y antipolítica noción de domicilio, residencia o casa unifamiliar: *Uno de los desplazamientos centrales de las técnicas biopolíticas farmacopornográficas que caracterizan la crisis de la Covid-19 es que el domicilio personal –y no las instituciones tradicionales de encierro y normalización (hospital, fábrica, prisión, colegio)– aparece ahora como el nuevo centro de producción, consumo y control biopolítico. Ya no se trata solo de que la casa sea el lugar de encierro del cuerpo, como era el caso en la gestión de la peste. El domicilio personal se ha convertido ahora en el centro de la economía del teleconsumo y de la teleproducción. El espacio doméstico existe ahora como un punto en un espacio cibervigilado, un lugar identificable en un mapa google, una casilla reconocible por un dron.*

Siglos de desarrollo cultural habían recedido el rol individual de la casa (la cueva o el refugio) de ambiente autocontrolado y de expresión de las pulsiones más primitivas al diferente cooperativismo solidarista del vivir juntos con sus diferentes expresiones (desde los monasterios a los falansterios, desde los barrios gremiales medievales a las casas colectivas) y al despliegue complejo de la vida urbana metropo-

²¹ Preciado, P., *Aprendiendo del virus*, ensayo inserto en op.cit. nota 14. Aparecido originalmente en *El País*, 28 de marzo de 2020. https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

litana y el vigor de la cultura de las multitudes y el complejo consecuente desarrollo jurídico-cultural y de construcción del común social y su forma moderna, el espacio público: todo eso parece entrar en juego en la crisis de sentido que la inmundada coronación instauró y que podría

devenir en figuras regresivas, en una suerte de diferentes escenas de *lockdowns* de tono apocalíptico como aparatos vitales de una sociedad política mundial de control y vigilancia como nunca antes.



