

FILOSOFÍA DE LA PLAGA

**RAFAEL
ROJAS**

A los pocos días de declarada la pandemia ya se había desatado un intenso debate teórico sobre el asunto. La discusión, rica en expresiones como “acontecimiento” o “estado de excepción”, muestra los aciertos y las limitaciones de la filosofía neomarxista.



ilustración
**HUGO ALEJANDRO
GONZÁLEZ**

En las últimas semanas los suplementos culturales han recordado la tradición literaria de las epidemias. De Boccaccio a Poe, de Defoe a London, de Manzoni a Saramago, no ha quedado ficción moderna sobre alguna peste que recordar. También se han hecho visitas virtuales a museos para documentar el arte del aislamiento en Edward Hopper y Andy Warhol, Henry Darger y David Wojnarowicz. No han faltado, desde luego, listas de autores de ciencia ficción que vislumbraron la distopía: Isaac Asimov, Philip K. Dick, Dean Koontz... Estos usos del archivo cultural tal vez indiquen que no hay mayor novedad en lo que estamos viviendo o que la novedad se limita a la dimensión plenamente global del coronavirus.

En *La peste* (1947) de Albert Camus encontramos las actitudes básicas del ser humano frente a la plaga. En la obra, el padre Paneloux interpreta la peste de Orán como un acto divino que purga los pecados de la tierra

a través de esas criaturas sacrificiales: los apestados. Los untadores son los ungidos, en la visión tan apocalíptica como redentora del cura, que no alcanzan a comprender el racionalista Dr. Rieux o el nihilista narrador Tarrou. Todas las reacciones parecerían comprenderse en el arco de posibilidades que va del apocalipsis a la utopía.

Apocalipsis y utopía, recordemos con Martin Buber, son formas de la misma mentalidad quiliásmica heredada de la tradición judeocristiana. Los grandes historiadores de epidemias, entre la Edad Media y el siglo xx —Philippe Ariès, Carlo M. Cipolla, Jean Delumeau, Alfred W. Crosby o Laura Spinney—, también describen un espectro de reacciones que se mueve entre esos polos. Incluso en un gremio tan supuestamente vacunado contra el lugar común, como puede ser el filosófico, los mismos gestos reaparecen bajo la jerga neomarxista.

EL APOCALIPSIS ZOMBI

Una de las razones que explica la precipitada, por no decir “intempestiva”, racha de posicionamientos de filósofos contemporáneos sobre el coronavirus, es que temas como las plagas, los virus, el contagio o la inmunidad, llevan décadas incorporados a la reflexión filosófica. La filosofía actual más mediática debate desde

los años noventa los grandes problemas internacionales: la guerra de los Balcanes y el Medio Oriente, el derribo de las Torres Gemelas, las invasiones a Irak y Afganistán, la crisis económica de 2008, Al Qaeda e ISIS, la primavera árabe, los indignados u Occupy Wall Street.

En todos esos fenómenos la nueva filosofía ha querido ver un “acontecimiento” o un “evento”. Alain Badiou desarrolló la idea en dos libros: *El ser y el acontecimiento* (1988) y *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento 2* (2006). Luego Slavoj Žižek tradujo y exployó una interpretación similar en un volumen posterior: *Acontecimiento* (2014). De acuerdo con este, en traducción de Raquel Vicedo para Sexto Piso, un “acontecimiento” es un “suceso contingente que se convierte en necesidad, es decir, que genera un principio universal que exige fidelidad y mucho esfuerzo para el nuevo Orden”.

De más está aclarar que tanto Badiou como Žižek piensan que ese nuevo orden es el comunismo. Pero, antes que ellos, otros pensadores neomarxistas como Michael Hardt y Antonio Negri se habían acercado a la misma idea, al imaginar un momento global de movilizaciones multitudinarias contra el capital y el imperio. En las protestas de los altermundistas en Seattle y Davos contra la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, Hardt y Negri encontraron al nuevo sujeto revolucionario del siglo XXI, el que en *Imperio* (2000) y *Multitud* (2004) ocupa el lugar de la clase obrera del *Manifiesto comunista* (1848) y *El capital* (1867).

La precipitación con la que los nuevos filósofos se han lanzado a teorizar sobre el coronavirus –Žižek ya publicó su libro *Pandemic! Covid-19 shakes the world* (2020) y la antología *Sopa de Wuban* (2020) reúne las intervenciones de quince pensadores contemporáneos sobre la pandemia– tiene que ver con ese acomodo al rol intempestivo de la filosofía, pero también con la aproximación real que ellos mismos han logrado, en los últimos años, a fenómenos centrales de nuestra época como los cada vez más frecuentes estados de excepción, provocados por amenazas terroristas o catástrofes ecológicas.

El filósofo italiano Giorgio Agamben fue de los primeros que, en los volúmenes de su larga saga teórica *Homo sacer* (1995–2011), llamó la atención sobre el avance de un sistema crecientemente restrictivo de derechos individuales en las democracias occidentales. A partir de una relectura de pensadores tan contradictorios como Carl Schmitt y Walter Benjamin, Agamben propuso pensar la suspensión de garantías constitucionales y la reducción de la vida humana a mero tránsito biológico hacia la muerte. La “vida nuda” de los campos de concentración nazis, donde los judíos eran sometidos a una dominación biopolítica sin otra salida que

el exterminio, era, según Agamben, la norma y no la excepción en el siglo XX.

Había en las tesis de Agamben ecos de la noción de biopolítica de Michel Foucault y de la vida para la muerte bajo el totalitarismo de Hannah Arendt. Pero Agamben volvía extemporáneas las tesis históricas de Foucault y Arendt. En *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Vigilar y castigar* (1975), Foucault describió el surgimiento de centros de reclusión (manicomios, leprosarios, penitenciarías...) como instituciones modernas. Hijo de médico y formado con grandes epistemólogos franceses, como Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, había en Foucault una cultura histórica que lo libró de las fáciles analogías con los campos de concentración que observamos en la filosofía contemporánea.

El panóptico y la biopolítica están presentes en la obra de Foucault, como se lee en su ensayo sobre Jeremy Bentham o en su *Genealogía del racismo* (1997). Pero Foucault, que murió de sida, nunca vio aquella plaga como un avance más del universo concentracionario. Salvedad parecida podría hacerse con Hannah Arendt, quien siempre distinguió entre conceptos como “totalitarismo”, “revolución” y “república”, y, a pesar de sus fuertes críticas a la administración Nixon y la guerra de Vietnam, nunca identificó la democracia con el estado de excepción. Estas divergencias emergen en las intervenciones de los nuevos filósofos sobre el coronavirus.

Agamben ha visto la pandemia como un nuevo capítulo del estado de excepción y la vida nuda, en la que los poderes confinan a los apestados del siglo XXI. Jean-Luc Nancy, discípulo de Foucault y Derrida, no ha estado de acuerdo y le ha reprochado, amistosamente, que le desaconsejara un trasplante de corazón hace treinta años. La ansiedad por ver el estado de excepción en todas partes ha llevado a Agamben a subestimar la letalidad de la pandemia. Sin embargo, como recuerdan tanto Nancy como su colega Roberto Esposito, el error de Agamben no anula la evidencia de que los mecanismos de control y vigilancia de las personas se multiplican con las nuevas tecnologías. Sobre todo –acota el surcoreano Byung-Chul Han, residente en Berlín– bajo regímenes autoritarios y totalitarios.

Para conceder que Agamben tiene razón, en parte, no hay que remitirse al Patriot Act de George W. Bush en 2001, a los drones de Barack Obama o a las denuncias de Julian Assange, Edward Snowden o Chelsea Manning. Basta recordar, como sostienen antropólogos de la bioseguridad como Andrew Lakoff y Stephen J. Collier, que instituciones epidemiológicas como la Organización Mundial de la Salud o el Center for Disease Control and Prevention, de Estados Unidos, han contemplado, desde la epidemia de H1N1 de 2009, un escenario extremo, llamado “apocalipsis zombi”, según el cual el Estado

entrega un kit de sobrevivencia a los ciudadanos sanos, mientras emprende una cacería global de infectados.

LA AURORA VIRAL

Las lecturas apocalípticas del coronavirus son diversas y encontradas. Las hay fatalistas como la de Agamben o aurorales como la de Žižek. Otros filósofos neomarxistas, como Alain Badiou, han negado, en cambio, cualquier novedad en la Covid-19, que ven como una epidemia letal más, como el sida, la gripe aviaria, el ébola o la H1N1. No subestima Badiou la pandemia, como Agamben, y de hecho llama a acatar la emergencia sanitaria y a regresar, cartesianamente, a la razón. Dado que la epidemia es un fenómeno a la vez natural y social, Badiou recomienda pensarla “transversalmente”. De no hacerlo se corre el riesgo de atribuirle una dimensión teológica que la distorsiona.

El materialismo de Badiou es consecuente: rechaza las estigmatizaciones racistas de China, pero admite que en ese país está el origen de la epidemia, por “el anudamiento, por una razón arcaica y luego moderna, entre un cruce naturaleza-sociedad en los mercados mal entendidos”. En esto Badiou se distancia de otros pensadores de izquierda, como Noam Chomsky, que ve el neoliberalismo —mal asumido como fenómeno exclusivamente occidental— en la causalidad de la pandemia, o David Harvey, quien observa una relación, difícil de sustentar a nivel global, entre el “neoliberalismo menor” (China, Corea del Sur, Taiwán y Singapur) y la eficacia en el control del virus.

Harvey reconoce, como Byung-Chul Han, que las medidas contra la plaga en China fueron “invasivas, autoritarias y poco delicadas”. Sin embargo, minimiza el salvajismo del capitalismo chino y, en un momento sintomático de su texto, parece lamentar que China no sea capaz de rescatar a Occidente de una nueva crisis económica, como hizo en 2008. Por si fuera poco, Harvey, en un sentido distinto y a la vez convergente al de Žižek, pronostica que en Estados Unidos la pandemia será enfrentada con un paquete de medidas —“bastante más socialista que cualquier cosa que pudiera proponer Bernie Sanders”— agenciado nada menos que por Donald Trump.

Pero Harvey y, sobre todo, la pensadora feminista Judith Butler tienen a su favor un punto no tan perceptible en los partidarios de la aurora viral. Ambos insisten en que la supuesta letalidad universal del virus no es tal. En un primer momento de contagio se infectan las élites que viajan, van a bares, recorren *malls* y supermercados y cenan en restaurantes. Cuando comienza la transmisión masiva, son los sectores de menor ingreso los que más sufren porque se infectan cuando los servicios de salud están colapsados y el acceso a medicinas es más difícil y más caro.

Butler, cuyo primer libro, *Sujetos de deseo* (1987), fue un estudio sobre las lecturas hegelianas de los filósofos franceses, especialmente de Michel Foucault, se movió en los noventa a una perspectiva feminista, informada por el psicoanálisis y el marxismo. En libros como *Vida precaria* (2004) y *Marcos de guerra* (2009), Butler también ha reparado en la paradoja de esa hiperseguridad tecnológica del siglo XXI, que, a través de invasiones militares y crisis económicas, vuelve más inestable la vida de millones de personas en el planeta. Pero, a diferencia de Žižek o Agamben, las ideas de Butler toman cuerpo en la defensa de un sujeto concreto, las mujeres, por lo que su deuda mayor es con Foucault y no tanto con Lacan o Derrida.

Como Badiou, Butler no cree en la aurora viral que anuncian otros filósofos neomarxistas. Son, estos, días de duelo y miedo, como también piensa otra filósofa norteamericana, Martha C. Nussbaum, ubicada en una latitud muy distinta del pensamiento contemporáneo. En dos de sus últimos libros, *La monarquía del miedo* (2018) y *La tradición cosmopolita* (2020), Nussbaum propone un rescate del proyecto ilustrado por su ángulo más persuasivo. Occidente no inventó la esclavitud y el imperialismo, pero intentó expandir su ejercicio desde la Roma antigua. Es preciso liberarse de ese legado, dice Nussbaum, no a través de otros nacionalismos e imperialismos, sino desde la tradición universalista de la dignidad humana.

Se lee en estas dos filósofas, una marxista y la otra liberal, una parecida resistencia al nuevo conservadurismo racista y machista que se apodera de amplias zonas de la política occidental. Pero también una semejante desconfianza a salidas geopolíticas predecibles, como las del “altermundismo” tipo Noam Chomsky o la cada vez más desinhibida apuesta por la hegemonía china o rusa de no pocos ideólogos del “bolivarianismo”. Luchar por una cobertura universal de derechos básicos —salud, educación, vivienda, trabajo, medio ambiente sano, paridad de género...— es más coherente y eficaz que oponer a la decadente hegemonía de Estados Unidos la naciente de la China de Xi o la Rusia de Putin.

El debate sobre el coronavirus ha permitido discernir los aciertos y las limitaciones de la filosofía neomarxista. Entre estas últimas están el abuso anacrónico de la metáfora de los campos de concentración, la indistinción entre totalitarismo y democracia y la ansiedad por ver la excepción o el comunismo detrás de cada fenómeno global. Dentro de los aciertos habrá que reconocer la persistencia en denunciar exclusiones y en imaginar otras formas de organizar las relaciones entre el Estado y el mercado, que extiendan la mayor cantidad de derechos a la mayor cantidad de personas. —

RAFAEL ROJAS es historiador y ensayista. En Taurus publicó *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría* (2018).