

# El papel de los intelectuales frente a la pandemia (o del declive de una forma de filosofar)

FRANCO BORDINO  
*Universidad Nacional del Oeste*  
Merlo, Argentina

I 239

DOI: 10.36446/rif2024420

**Resumen:** El presente trabajo sintetiza y evalúa críticamente las intervenciones de los intelectuales sobre la pandemia. Sostiene la hipótesis (por analogía con las revoluciones científicas) de que una crisis sanitaria y económica era incapaz de generar por sí sola una transformación del sistema: hacía falta, además, la existencia de un paradigma alternativo, que se mostrase promisorio a los ojos de la sociedad. Se arguye luego que el pensamiento de un paradigma tal estuvo ausente en los discursos que vaticinaron, a raíz de la pandemia, la caída del capitalismo neoliberal. Por último, se reflexiona sobre el papel de la filosofía en la actualidad, criticando la práctica de la filosofía contemporánea como “crítica del presente” y reivindicando una función afirmativa del pensamiento.

**Palabras clave:** filosofía contemporánea, historia del presente, crítica, imaginación, neoliberalismo.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

## ***The Intellectuals' Performance in the Coronavirus Pandemic, or On the Decline of a Way of Philosophizing***

**Abstract:** This paper synthesizes and critically evaluates the interventions of intellectuals on the pandemic. The hypothesis is that (by analogy with scientific revolutions) a health and economic crisis was incapable of generating a lasting transformation of the system on its own: the existence of an alternative paradigm was also needed. It is then argued that the thought of such a paradigm was absent in the discourses that predicted, as a result of the pandemic, the fall of capitalism. Finally, it reflects on the role of philosophy in our time, criticizing the practice of contemporary philosophy as a “critique of the present” and claiming an affirmative function for thought.

**Key-words:** contemporary philosophy, history of the present, critique, imagination, neoliberalism.

### ***1. Noticia sobre la pandemia y situación de la filosofía***

240 |

Al poco tiempo de que la OMS declarara la emergencia sanitaria internacional por Covid-19 el 30 de enero de 2020, intelectuales de todo tipo hicieron públicos sus vaticinios sobre las consecuencias que la pandemia tendría para la humanidad. Cuando en fecha reciente (el 5 de mayo de 2023), la OMS declaró oficialmente su fin, la noticia apenas tuvo repercusión; pareció anacrónica, puesto que, para muchos, hacía tiempo que la pandemia ya había terminado. La flexibilización de las restricciones sanitarias, el relajamiento de su observancia por parte de la población, la saturación y la progresiva desaparición del tema en los medios periodísticos —en una palabra, el paulatino hartazgo—, ya habían dado por vencido al virus mucho antes. Ninguno de aquellos intérpretes del devenir regresó entonces a la escena de los hechos, con los mismos consumados, a recoger los resultados de sus variopintas hipótesis. Un nuevo acontecimiento histórico congrega a los intelectuales hoy: los últimos desarrollos de la inteligencia artificial. La dialéctica de los pronósticos, de las utopías y de las catástrofes, vuelve a desatarse.

“El búho de Minerva alza su vuelo en el ocaso”, sentenció Hegel (2004: 20). Lo que quiere decir que los hechos históricos no pueden ser comprendidos en su tiempo: lo que la filosofía lleva al concepto es lo que la historia ya ha realizado y superado. Foucault, en cambio, caracterizó la filosofía (o al menos a una de sus vertientes, surgida a partir de la Ilustración) como una “interrogación crítica sobre el presente” (Foucault 2006a: 90, 96).

Con ello, sin proponérselo, definió el programa, el estilo de la filosofía contemporánea.

El primer programa filosófico —el de la metafísica occidental— ha sido largamente criticado y sus riesgos nos resultan de sobra conocidos: como comprensión y explicación de lo ya sido, la filosofía puede degenerar en ideología, en racionalización legitimadora de la realidad. “Todo lo real es racional”, escribió también el autor de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 2004: 18). Ahora empezamos a conocer los riesgos del programa filosófico contemporáneo. En su ejecución, se acorta peligrosamente la distancia entre el pensamiento y su objeto, porque lo que se piensa es el tiempo presente, porque el tema sobre el que se reflexiona es nuestra propia subjetividad. *Lo diferencial del momento histórico presente* se convierte entonces en una celda vacía, en una categoría *a priori* que se llena cada vez con el nuevo acontecimiento global que proponen los diarios, pasando de los medios de comunicación a los libros de filosofía, de sociología o de psicología, con la misma velocidad pasmosa con que se lo olvida y es reemplazado por otro tema. La historia se acelera, como quería Koselleck, pero ya no sabemos si la aceleración corresponde a una dinámica objetiva de los hechos o al sensacionalismo de sus apresurados cronistas. El prudente y parsimonioso búho de Minerva ha sido reemplazado por un colibrí frenético y ansioso...

I 241

El “punto de vista de la eternidad”, que adoptaba la metafísica occidental tradicional, tenía la desventaja de reducir toda diferencia a lo idéntico, de no permitir la novedad, de reducir todo acontecer a una repetición de lo mismo. El énfasis de la diferencia y de la singularidad de la filosofía contemporánea, paradójicamente, produce el mismo efecto: la proliferación de acontecimientos trascendentes, que marcarían un antes y un después en la historia, termina dejándonos con la sensación de que *nunca ocurre nada*. Una nueva pandemia podría sobrevenir, y nadie sabría explicar con claridad cuál fue el aprendizaje que extrajimos de la última. (Tampoco los intelectuales y los políticos, aunque no dejarían de pronunciarse.) Es probable que todo se volviese a repetir —las mismas polémicas, los mismos conflictos, las mismas medidas y protestas—, como si ocurriese por primera vez, como si la pandemia de Covid-19 nunca hubiera sucedido. Se trata de un libro del que un sinnúmero de intelectuales y estadistas ha escrito el prólogo, pero del que nadie ha querido escribir el epílogo; quizás porque el asunto mismo no tuvo un fin, una conclusión. Quien se asome a esos textos escritos hace apenas tres años, no dejará de sentir la futilidad, si no de la vida —como querían los viejos metafísicos—, al menos sí de los intelectuales y del pensamiento.

## 2. El debate sobre la pandemia: tres dilemas y un pronóstico fallido

Repasemos algunos de los tópicos de esos textos. Todos coinciden en la valoración negativa de la coyuntura que la pandemia venía a trastocar: el capitalismo neoliberal. Se lo criticó por haber sido incapaz de dar una respuesta satisfactoria a la emergencia sanitaria desatada por el virus sin trasgredir sus propios axiomas, demostrando con ello su falsedad (Forster 2020: 56; Manrique 2020: 155). Pero, además de su impotencia frente a la pandemia, se le reprochó también su culpabilidad, ya sea por la desinversión deliberada en materia de investigación y salud pública (Berardi 2020: 53, Harvey 2020: 86-87; Rebón 2020: 91-92; Waisbord 2020: 127), o por ser directamente el causante de la aparición de nuevos virus y epidemias, a saber, a través de la explotación de los animales en la industria alimentaria (Barrancos 2020: 118-119; Follari 2020: 15; Harvey 2020: 82; López Petit 2020: 57; Svampa y Viale 2020: 101; Yáñez González 2020: 143).

242 | Sin embargo, a la hora de formular un pronóstico sobre las secuelas que la pandemia dejaría, las diferencias se agudizaban. Para ser justos, no se trataba simplemente de formular hipótesis peregrinas sobre lo que ocurriría en un futuro más o menos lejano, sino de comprender lo que estaba ocurriendo, de llevar a cabo —como quería Foucault— “una interrogación crítica sobre el presente”. Pero el presente no es más que el límite potencial entre el pasado y el futuro, “ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro” (Aristóteles, *Phys*, IV, 13, 222a15); por ello solo es asible en su relación diferencial con lo que le sigue y lo que le precede. Y aunque es el tiempo actual —cronológicamente el más inmediato—, resulta el más lejano para nuestra comprensión.

La filosofía contemporánea, devenida crítica histórica del presente, se topa de nuevo con aquel obstáculo que los fenomenólogos gustaban tanto de señalar: lo más inmediato es lo más difícil de conocer. Por eso, la diferencia de opiniones entre los intelectuales no debe ser atribuida solamente a la premura de las respuestas, sino sobre todo a la dificultad de la pregunta: ¿qué es lo que pasa?; o, en otras palabras: ¿qué es lo que somos, qué es el mundo ahora?<sup>1</sup> Como en toda verdadera pregunta filosófica, se trata de cosas

---

<sup>1</sup> Una discrepancia importante entre los intelectuales a la hora de definir la época presente es la que se plantea entre quienes siguen describiendo el ejercicio del poder y de la gobernanza actual desde el paradigma foucaultiano de la disciplina y de la biopolítica (es el caso de Agamben y de quienes, junto con él, han pensado las medidas sanitarias como una generalización

que todos creemos saber, pero que solo un arduo trabajo del pensamiento es capaz de expresar.

La restricción de la movilidad y la morigeración de la actividad económica provocadas por la cuarentena fueron alternativamente presagio de desastre y utopía, según quién las interpretara. En lo social, los análisis más optimistas vaticinaron un fortalecimiento de los vínculos entre los individuos y los pueblos (Manrique 2020: 159-160; Gabriel 2020: 132-133; Preciado 2020: 185; Svampa y Viale 2020: 100; Waisbord 2020: 125; Žižek 2020: 21); los más pesimistas, en cambio, advirtieron un recrudescimiento del individualismo ya imperante (Berardi 2020: 53; Han 2020: 110; Preciado 2020: 168, 175, 182-183; Rebón 2020: 93). Lo anunciaba Franco Berardi con cautela, dejando abierto al devenir la resolución de este dilema, pero sin dudar de su forzosidad.

No podemos saber cómo saldremos de la pandemia cuyas condiciones fueron creadas por el neoliberalismo, por los recortes a la salud pública, por la hiperexplotación nerviosa. Podríamos salir de ella definitivamente solos, agresivos, competitivos. Pero, por el contrario, podríamos salir de ella con un gran deseo de abrazar: solidaridad social, contacto, igualdad (Berardi 2020: 53).

Estas palabras de Berardi introducen otro tópico recurrente del debate intelectual sobre la pandemia, complementario del anterior (del dilema entre solidaridad e individualismo). Se trata, en verdad, de un viejo tópico literario, popular en el medioevo, y siempre revivido en tiempos de pestes y epidemias: *el poder igualador de la muerte* (o, en este caso, del virus, su heraldo metonímico). En las danzas macabras de la Baja Edad Media y principios de la Modernidad, el tópico aparecía con una significación moral o religiosa: se insistía en la vanidad de los bienes y de los placeres terrenales, llamando a la purificación de los pecados y a la preparación para la vida eterna. Pero también podía empleárselo con intención satírica, como una crítica contra las jerarquías y los estamentos sociales, de modo que los pobres y oprimidos obtenían por medio de él una especie de venganza. Ambas significaciones se solapaban ambiguamente (González Marín 2015: 24; González Zymla 2014:

I 243

---

del “estado de excepción”), y quienes entienden que este paradigma ha sido reemplazado por uno nuevo, en donde, por medio de las nuevas tecnologías de la información, el control ya no se ejerce represivamente, sino apelando a la participación voluntaria de los sujetos y teniendo como fin, no la normalización, sino el aumento del consumo, del rendimiento y de la autoexplotación. Para el primer paradigma, véase Agamben (2020: 18); para el segundo paradigma, véanse los trabajos de Byung-Chul Han (2017) y de Paul B. Preciado (2020: 171-172).

24). Pero se trataba siempre de un tópico de desintegración que auguraba la subversión del orden social establecido, ya sea en nombre de un orden superior (el eterno), o en nombre de un orden igualmente terrenal, solo que más despótico y universal que el humano: el de la naturaleza y su insoslayable caducidad. Resulta original por ello que el tópico de la muerte igualadora haya sido evocado por los intelectuales, en relación a la contagiosidad indiscriminada del Covid-19, con una vocación comunitarista e integradora. Escribía Markus Gabriel:

Y es que la pandemia nos afecta a todos; es la demostración de que todos estamos unidos por un cordón invisible, nuestra condición de seres humanos. Ante el virus todos somos, efectivamente, iguales; ante el virus los seres humanos no somos más que eso, seres humanos [...] (2020: 130).<sup>2</sup>

Pero estamos nuevamente frente a un dilema, porque fueron muchos los intelectuales que objetaron el presunto poder igualador del virus, alegando que este, más bien, recrudecía las desigualdades previas.

244 |

La crisis, a semejanza de otras de nuestra historia reciente, acentúa procesos de desigualación preexistentes y genera otros. Si bien la primera ola de contagiados, por su composición muy vinculada al turismo internacional, está focalizada en las capas medias, en su difusión va afectando al conjunto de la población y, como es habitual, descarga regresivamente sus efectos sobre la estructura social, más duros sobre los que menos tienen. Aquellos más pauperizados y precarizados son quienes menos condiciones presentan para practicar las medidas de prevención, para acceder al sistema de salud en caso de contagio y sufren mayormente los impactos económicos. A diferencia de otras crisis, en esta la desigualdad etaria es más sustantiva, las personas de más de 60 años tienen más riesgo y van a tener más restricciones en su vida cotidiana [...] (Rebón 2020: 94).<sup>3</sup>

Las desigualdades de género no fueron la excepción: “Retirarse del peligro del virus que circula, puede significar el encierro en una situación no menos peligrosa: la del abuso y la violencia intrafamiliar, como lo de-

---

<sup>2</sup> Véanse también los trabajos de Paula Canelo (2020: 18-19), Rita Laura Segato (2020: 79-80) y Judith Butler (2020: 60).

<sup>3</sup> Sostienen también la misma tesis (la agudización de las desigualdades preexistentes a partir de la pandemia) David Harvey (2020: 92-93), Maristella Svampa y Enrique Viale (2020: 97), Dora Barrancos (2020: 120), Judith Butler (2020: 62).

muestran los números crecientes de femicidios”, afirmaba María Pía López (2020: 171).<sup>4</sup>

En lo político, los pronósticos vertidos pueden clasificarse en dos tipos, que admiten su combinación y graduaciones en el tono. Para algunos, lo que no pudo el proletariado, lo conseguiría el virus: ser el sepulturero del capitalismo y del orden neoliberal (Berardi 2020: 41-42; Forster 2020: 63; Zibechi 2020: 115; Žižek 2020: 23). Autores más cautos sostuvieron que si bien la pandemia no implicaría una transformación total de las relaciones sociales y económicas, al menos sí implicaría la muerte del neoliberalismo en tanto que discurso o ideología: la pandemia y la crisis sanitaria que esta provocaba eran los hechos palmarios que lo refutaban (Borón 2020: 70; Forster 2020: 57-58). En consecuencia, la pandemia significaría una nueva oportunidad para el socialismo, o, cuando menos, para el regreso del keynesianismo y del Estado de bienestar.

Del otro lado, estaban quienes consideraban que la pandemia, lejos de ser un cachetazo a los poderosos, servía de pretexto para un recrudescimiento de las técnicas de control social ya imperantes (Agamben 2020: 18-19; Galindo 2020: 120; López Petit 2020: 57; Preciado 2020: 185; Rebón 2020: 93). Byung-Chul Han era categórico al respecto:

Žižek afirma que el virus ha asestado al capitalismo un golpe mortal, y evoca un oscuro comunismo. Cree incluso que el virus podría hacer caer el régimen chino. Žižek se equivoca. Nada de eso sucederá. China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia. China exhibirá la superioridad de su sistema aun con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aun con más pujanza (2020: 110).

I 245

Nuevamente, la injerencia de los Estados nacionales para el cuidado de la salud y el control de la pandemia era objeto de una interpretación dilemática: simbolizaba la promesa de un nuevo socialismo o la amenaza de un nuevo totalitarismo.

Las intervenciones de los intelectuales, entonces, se definían y maticaban en la toma de posición (pudiendo variar el grado de énfasis o de certeza en la posición adoptada) frente a los tres dilemas analizados: la pandemia nos volvería más solidarios o más individualistas; el virus daría lugar a una sociedad más igualitaria o enfatizaría las diferencias ya existentes; y,

---

<sup>4</sup> Sobre este tema, véase también el trabajo de Maffía (2020: 184-186).

por último, el fortalecimiento de los estados nacionales, daría ocasión a un regreso del Estado de bienestar o a un nuevo totalitarismo. El punto ciego en esta retícula de posibilidades, la posibilidad que ningún intelectual parece haber contemplado, es quizás la más obvia —lo que prometían los políticos entonces y lo que la mayor parte de la población exigía—: que ningún cambio significativo sucediera. La pandemia podía ser solamente un paréntesis, una interrupción de nuestra vida cotidiana. Una vez que se descubriese la vacuna y la población estuviese inmunizada, todo podría volver a la normalidad.

Y tal parece ser lo que ocurrió. A casi cuatro años de los primeros casos de Covid-19 detectados en Wuhan, podemos confirmar que no se ha producido el fin del capitalismo y que la ideología neoliberal se encuentra hoy tal vez más viva que nunca. La expansión del teletrabajo fue el único cambio introducido por la pandemia que ha logrado perdurar. Otros cambios prometedores, por el contrario, sufrieron un prematuro ocaso. Muchos de los trabajadores de la salud, promovidos socialmente durante la pandemia a la categoría de “trabajadores esenciales”, cuando no de héroes, vuelven a ser hoy un anónimo guarismo del “gasto público”, el que otra vez los liberales exigen achicar. Misma gloria y ocaso sufrieron los científicos y los organismos públicos de investigación. ¿Cómo pueden las personas más cultas y pensantes del mundo haberse equivocado tanto? Quizás se haya confundido el deseo con la necesidad. Y, en efecto, entre los artículos más desafortunados, de tono decididamente profético, había también otros que señalaban en la pandemia no el *acontecimiento* disruptivo, el cambio forzoso que veían los primeros, sino simplemente la *ocasión*: la ocasión de cuestionar la forma de vida existente, de experimentar otra forma de vida posible; la ocasión de cambiar. Pero, a todas luces, la ocasión fue malograda, y el cambio deseado, finalmente, no ocurrió. Quisiera aventurar algunas hipótesis al respecto.

246 |

### ***3. La pandemia como anomalía y la falta de un paradigma rival para la transformación de la sociedad***

Qué duda cabe: la pandemia fue una circunstancia que el sistema no preveía (pese a las alarmas de algunos científicos), y que forzó a todos a adoptar normas y estilos de vida *ad hoc*. Era el hecho que refutaba la teoría, la anomalía ante la cual el paradigma vigente se mostraba obsoleto. Un llano empirismo de sentido común (no menos que las áridas elucubraciones del positivismo lógico) así nos lo enseña: cuando la teoría no coincide con los hechos, aquella debe ser descartada en virtud de la autoridad de estos. Poco importa que, en nuestro caso, el sistema que se pretendía sepultar no

fuera un conjunto de enunciados asertivos y lógicamente coherentes entre sí, esto es, una teoría, sino una forma de vida, de producción y de relación con los otros: la analogía estaba servida y resultaba difícil de evitar. Además, el sistema contaba con sus apólogos, y si, en tanto que forma de vida, la aparición del virus y su propagación lo revelaban inviable, el mismo hecho tenía que servir para falsar los discursos que lo justificaban. El neoliberalismo estaba equivocado; el socialismo o el estatismo tenían razón.

La reducción de la política a la ciencia, de la justicia a la verdad, es tan vieja como la filosofía de Platón. Aunque la analogía es objetable, quisiera desarrollarla, porque es en el mismo ámbito de la epistemología donde podemos encontrar una explicación esclarecedora de por qué el cambio que los intelectuales anhelaban finalmente no ocurrió.

Thomas Kuhn fue el filósofo que con más vehemencia discutió el esquema positivista de la contrastación de teorías. Según el epistemólogo estadounidense, los científicos no abandonan un paradigma solo por las incongruencias que este exhibe frente a la realidad, por muy graves que sean esas incongruencias.

Como se ha subrayado ya hasta la saciedad, ninguna teoría resuelve nunca todos los rompecabezas [(léase “problemas”)] a que se enfrenta en un momento dado, ni son a menudo perfectas las soluciones ya obtenidas. Por el contrario, es precisamente el carácter incompleto e imperfecto del acuerdo existente entre teoría y hechos el que, en todo momento, define muchos de los rompecabezas [o problemas] que caracterizan a la ciencia normal. Si todos y cada uno de los desacuerdos entre hechos y teoría fuesen motivo suficiente para rechazar la teoría, todas ellas deberían rechazarse en todo momento (2006: 262).

I 247

Según Kuhn, entonces, la crisis (esto es, la incapacidad creciente y notoria de un paradigma para dar respuesta a un problema urgente) no da lugar, por sí sola, al cambio científico. La ciencia es estructuralmente conservadora. La fe dogmática de los científicos en el sistema, en el paradigma vigente, es lo que les permite perseverar exitosamente en la resolución de problemas. Las pruebas que los científicos llevan a cabo para justificar sus conjeturas “son pruebas únicamente de ellos mismos, no de las reglas de juego” (Kuhn 2006: 259). Como el sujeto emprendedor del neoliberalismo, que al fracasar “se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema” (Han 2014: 17)<sup>5</sup>, el científico que llega a resultados incompatibles

—

<sup>5</sup> Cfr. también David Harvey: “La fuerza laboral ha sido socializada en casi cualquier parte del mundo desde hace mucho para que se comporte como buenos sujetos neoliberales (lo que

con el paradigma dominante lo atribuye a algún error que él ha cometido o a su falta de sagacidad, pero nunca a una eventual falsedad del paradigma.

El esquema que propone Kuhn para explicar el cambio científico no es el de la contrastación de las teorías con los hechos, sino uno de “competencia entre paradigmas”. Para que una revolución científica se produzca (esto es: el cambio de un paradigma por otro), además de una crisis del paradigma establecido, es necesario que exista un paradigma rival que luzca promisorio a los ojos de la comunidad científica. Los sistemas científicos son refutados por otros sistemas, no por la evidencia palmaria de los hechos (Kuhn 2006: 67, 259). Retomando la analogía entre ciencia y política, podemos preguntar: ¿cuál fue el paradigma nuevo, incierto pero promisorio, que surgió durante la pandemia como alternativa al capitalismo neoliberal, y que, junto a la crisis sanitaria, forzaría una revolución?

Quienes se aventuraron a darle un contenido más concreto al cambio que avizoraban o promovían, no dudaron en describirlo como un regreso al keynesianismo o al Estado de bienestar (Borón 2020: 72-75; Casullo 2020: 133, 135; Forster 2020: 57). Sin embargo, allí donde se lo pregona sin ambages, este paradigma alternativo no era “nuevo” ni “promisorio”. Los tan mentados cuarenta años de hegemonía neoliberal a nivel global tenían su excepción en los países de América Latina, donde, en los últimos veinte años, los gobiernos neoliberales habían alternado con largos periodos de gobiernos populistas. El aumento de la asistencia y de la intervención estatal, por lo tanto, no resultaban una novedad esperanzadora para la región, sino una vieja y conocida política, que volvía a ponerse a prueba, con grandes expectativas, sí, pero no sin desconfianza.<sup>6</sup> Sobra decir que la prueba (tanto a nivel sanitario como a nivel económico) no fue en absoluto un éxito.<sup>7</sup>

Pero para los intelectuales que consideraron la cuestión de un modo más global, sin compromisos ni identificaciones partidarias, el horizonte alternativo que abría la pandemia no era ni de cerca tan definido. El ca-

---

significa culparse a sí mismos, o a Dios, si algo va mal, pero no atreverse nunca a sugerir que el capitalismo pudiera ser el problema)” (2020: 94).

<sup>6</sup> Si creemos a Atilio Borón, el estatismo ni siquiera sería un paradigma alternativo, sino el verdadero paradigma vigente (2020: 68-70).

<sup>7</sup> Los gobiernos liberales de la región no corrieron mejor suerte. La pandemia y los altibajos de su gestión parecen haber golpeado a todos los oficialismos por igual, independientemente de su color político. Véase al respecto el trabajo de Azerrat, Ratto y Fantozzi, donde se argumenta que el modelo de gestión de la pandemia más exitoso a nivel regional no fue ni el Estado-céntrico de Argentina ni el liberal (negacionista del virus) de Brasil, sino el socio-céntrico de Uruguay (2021: 165).

pitalismo financiero colapsaría para dar lugar a... *una versión más moderada del mismo capitalismo*. David Harvey anunciaba que el “freno” a los “excesos consumistas temerarios e insensatos” que imponía la pandemia podría generar beneficios a largo plazo (2020: 95); Franco Berardi pregonaba una “revuelta de la pasividad”, e invitaba a no hacer nada, a poner fin a una laboriosidad inútil que en vez de mejorar nuestra calidad de vida solo la empeora (2020: 42); Raúl Zibechi declaraba la muerte de la globalización neoliberal, solo para augurar el advenimiento de “una globalización ‘más amable’” (2020: 115); Walter Mignolo proponía “un vuelco del razonar y del sentir” que sustituyera “el crecimiento y el desarrollo” por el “equilibrio y la armonía” como horizontes de vida (2020: 147). Son todas fórmulas que no expresan una alternativa positiva, sino solamente la atenuación del sistema ya vigente. Consumismo, destrucción de la naturaleza, explotación del hombre por el hombre: la pandemia desaceleraba este circuito frenético y obligaba al confinamiento, a la vida tranquila. Pero, ¿por qué tal aquietamiento debería ser entendido como una revolución, como un cambio de paradigma o una transformación del sistema, y no como una autorregulación del mismo sistema, como un cambio de su metabolismo, en vistas a afrontar la enfermedad? ¿Por qué las personas no deberían ni desearían, una vez finalizada la pandemia, volver a sus vidas habituales? ¿Por qué, una vez superada la crisis, la bestia capitalista no recuperaría su habitual voracidad?

I 249

La indigencia de la filosofía contemporánea se revela en la falta de respuestas a estas preguntas. Desde hace décadas los filósofos contraponen a la lógica de la utilidad y de la ganancia propia del capitalismo nociones vagas carentes de un significado positivo. Quiero decir, nociones que solo son la negación de los valores y de la forma de vida que se proponen reemplazar, pero que en cuanto se las considera como formas de vida concretas, se hunden en la afasia de un vaporoso misticismo. Ya hemos mencionado la “revuelta de la pasividad” propuesta por Berardi. Habría que agregar la “potencia-de-no”, la “inoperosidad”, la “ausencia de obra” reivindicadas por Agamben (2007: 480); o el “idiotismo” y la “vida contemplativa” alabadas por Byung-Chul Han (2014: 103-110; 2017: 49-55). Estos valores propuestos para rivalizar con la laboriosidad, la productividad, la utilidad, la autoexplotación y el emprendedorismo, no son más que sus inversiones negativas. ¿Qué podría motivarnos a asumir estos nuevos valores como propios? Tan solo la negación del orden capitalista. Pero no nos abren un horizonte, no nos dicen cómo podríamos vivir después del capitalismo. Aluden a un ocio, a una inactividad, que no es el ocio de los griegos, que al fin de cuentas no era un fin en sí mismo, sino el medio y la condición para otro tipo de acti-

vidad diferente del trabajo: la actividad espiritual.<sup>8</sup> Este ocio improductivo que vindican los filósofos contemporáneos quizás sea una tímida metonimia de las actividades tradicionalmente consideradas inútiles que la liberación de las preocupaciones materiales hace posibles: el arte y el pensamiento. Acaso hombres demasiado cultos e intelectuales temen pecar de soberbios si afirman sin medias tintas que la cultura y el pensamiento son el modo de vida alternativo que necesitamos. Tal escrúpulo no existía entre los filósofos griegos y romanos, que enseñaban a anteponer el cuidado de la verdad, de la belleza y de la justicia al cuidado del cuerpo como el medio más idóneo —para la comunidad y para el individuo— de alcanzar una buena vida. Pero estas cosas nos suenan hoy demasiado anticuadas, como a ideario de escuela. La improductividad y la pasividad, reivindicadas como valores *per se*, semejan más fácilmente un gesto transgresor. Pero solo son eso: gestos, que jamás podrían configurar por sí mismos una forma de vida alternativa.

250 |

La analogía epistemológica muestra en este punto sus límites. Es un error comparar una crisis social con una crisis científica. En ciencia, las consecuencias falsas de los principios invalidan los principios. Estos son postulados solamente en vistas a la verdad, la que solo puede probarse a través de sus consecuencias. Pero los principios políticos, sociales y económicos, en torno de los cuales se organiza nuestra vida, no son elegidos solamente por sus consecuencias, sino también por sí mismos. En un régimen democrático, la igualdad, la libertad de expresión, la soberanía popular, son principios incuestionables, independientemente de las consecuencias que provoquen. No son juzgables en función de sus resultados o de su eficacia: tal es el duro aprendizaje que hicimos los argentinos a lo largo de una escalada sangrienta de sucesivas dictaduras, y que hoy, tras cuarenta años de consolidada democracia, las generaciones más jóvenes vuelven a cuestionar. Para un régimen liberal, otro tanto ocurre con los principios de propiedad privada y de libre comercio. Si la comunidad política es, como la comunidad científica, la que dará lugar al cambio del sistema por medio de su elección entre paradigmas incompatibles, hay que tener en cuenta que esa elección no se hará solamente en base a los resultados y consecuencias de cada paradigma, sino sobre todo a partir de la convicción moral que la comunidad tenga sobre los principios mismos. Para bien y para mal, los seres humanos somos sujetos éticos: esto es, violando el principio biológico de la autoconservación, somos capaces de anteponer nuestro modo de vida a nuestra supervivencia.

---

<sup>8</sup> La vida teórica o contemplativa de que hablaba Aristóteles era, además de una de las formas más eminentes de la felicidad humana, una “actividad” de la parte racional del alma. Cfr. *EN*, X, 7, 1177a7-18.

Las crisis económicas, las epidemias, las guerras, para muchos, lejos de ser la evidencia refutatoria de los axiomas de que son consecuencia, aparecerán siempre como el precio a pagar por vivir bajo esos axiomas.

Este parece ser el punto ciego, el hecho impensado, del análisis de los intelectuales sobre la pandemia. El diagnóstico negativo sobre el sistema capitalista del que partían todos los pronósticos, unánime entre los intelectuales, está lejos de serlo para la comunidad política. Tal es la razón principal del fracaso de todos esos pronósticos.

El capitalismo neoliberal cimenta muy bien la evidencia de sus axiomas en la fuerza de la ambición. La promesa del éxito, del progreso individual (entendido exclusivamente como la acumulación de bienes o como aumento del consumo), sostiene a millones de personas que jamás verán cumplida esta promesa en su fidelidad al sistema. A tal afecto poderosísimo, la filosofía solo atina a contraponer el presunto placer de un ocio improductivo, de la contemplación —a falta de Dios— de la nada. Tal es el paradigma alternativo que se le ofrece a una sociedad que hace del arte una industria, de “lo bello natural”, un capital turístico, del placer, un bien de consumo, de la felicidad, una imagen publicitaria, y, de todas estas cosas, objetos y mandatos de una agitación frenética y estéril. La pandemia y el confinamiento obligatorio fueron el experimento de un ocio forzado para grandes porciones de la sociedad; como tal, solo probó la inadecuación psicológica del hombre contemporáneo para tal forma de vida. Ese vacío, esa nada, antes que la emergencia de una sociedad y de un pensamiento alternativos, provocaron un sinnúmero de trastornos psicológicos cuyas secuelas todavía muchos padecen.

I 251

Hay otro paradigma, sin embargo, que desde antes de la pandemia viene mostrando su eficacia para contrarrestar la fuerza persuasiva del capitalismo. Es mencionado con frecuencia, también, en los artículos sobre la pandemia, como uno de los futuros posibles alentado por la crisis sanitaria y económica. Me refiero al ecologismo (López 2020: 174; Preciado 2020: 184; Segato 2020: 82; Svampa y Viale 2020: 103; Yáñez González 2020: 143). En su versión atenuada, se muestra como un corolario indeseable aunque necesario de la misma lógica del capitalismo. El consumismo, y la explotación abusiva de los recursos naturales que supone, deben ser moderados, si no queremos que nos lleven a nuestra propia destrucción. La misma lógica del egoísmo, que reduce la sociabilidad a la competencia y la felicidad a la acumulación de los medios materiales para subsistir, hace forzosa la moderación de la codicia, pues su desenfreno atenta contra la existencia del individuo mismo. Pero, nuevamente, el imperativo de *moderación* del capitalismo, bajo la fórmula de la “explotación sustentable”, es solamente un valor negativo, y, como tal, una fuerza debilísima de cambio. Solo puede encontrar su eficacia en contextos de crisis, ante la inminencia del desastre, y mientras dure

la emergencia. No es un cambio de modo de vida, sino la autorregulación metabólica del modo de vida ya existente. Pero ningún enfermo sigue a régimen una vez que su salud se ha restablecido... El comportamiento de la sociedad tras la pandemia lo ha demostrado suficientemente.

Existe, sin embargo, una versión afirmativa del ecologismo. Se trata del imperativo anticapitalista que surge, no de la racionalidad humana en busca de su autoconservación, sino del sentimiento ético hacia la naturaleza y, especialmente, hacia los animales. El respeto a la vida no humana se muestra como una fuerza ética mucho más efectiva, a la hora de combatir el modo dominante de producción, que cualquier cálculo racional o prudencial de explotación sustentable. Cada vez más personas cambian sus hábitos alimenticios y de consumo para no ser cómplices de una industria cimentada en el sufrimiento animal, favoreciendo con ello el desarrollo de formas de producción alternativas, en las que la máxima de la eficiencia (la búsqueda del mayor beneficio al menor costo) se subordina al principio ético del respeto y del cuidado de la vida animal. En muchos casos, ambas formas de ecologismo se conjugan y se recubren en un mismo discurso, pero es innegable que su fuerza persuasiva principal procede de la experiencia positiva de una empatía hacia los animales. Un cambio en el discurso de los intelectuales también lo evidencia: se reivindica la sabiduría de los pueblos originarios (Mignolo 2020: 141, 147; Segato 2020: 82); los giros místicos y metafísicos del último Heidegger prevalecen sobre la retórica marxista de la *Dialéctica de la Ilustración* o de la *Crítica a la razón instrumental* de Adorno y Horkheimer; ya no mueve a mofa ni suscita desconcierto el retiro del autor de *Ser y tiempo* en Selva Negra. Y este sentimiento, a diferencia de la afición al ocio improductivo y a la pasividad, no es compartido solamente por los filósofos.

252 |

Pero, en la medida en que el foco del ecologismo actual no radica en la crítica al capitalismo, sino en el cuidado de la naturaleza, la liberación de los animales de la explotación humana se muestra perfectamente compatible con la perpetuación de la explotación del hombre por el hombre. La tracción a sangre se prohíbe en los centros urbanos, y los pobres tiran ahora de los carros que antes tiraban los caballos. Cada vez más personas evitan el consumo de productos con el más mínimo vestigio de instrumentalización y sufrimiento animal, sin preocuparse demasiado por el consumo de bienes producidos por trabajo esclavo. Somos cada vez más conscientes del impacto del capitalismo sobre los animales, pero cada vez más insensibles a su impacto ético entre las personas. A diferencia de los animales, el ser humano tiene libertad: esta diferencia específica, que hasta los últimos humanismos del siglo pasado justificaba la posición privilegiada del ser humano frente al resto de los vivientes y lo colocaba en la cima de la escala de la naturaleza,

hoy lo convierte en el máximo culpable. No importa cuál sea el lugar que a un humano le asigne el sistema en el reparto de las suertes y las miserias; ese ser humano es libre, y, por lo tanto, ha elegido y consentido la posición que le toca. Así como en su origen el contractualismo servía de mito para racionalizar el poder despótico de los reyes, haciéndolo brotar de la conveniencia y el consentimiento de sus sometidos, el emprendedorismo y la meritocracia fungen de mito contemporáneo para racionalizar las desigualdades sociales y económicas del capitalismo, volviendo –por arte de magia– merecedores de sus privilegios a todos los afortunados, y culpables de sus desgracias a todos los desfavorecidos. Ya no hay más que una sola historia: la del individuo que mediante su trabajo y esfuerzo se sobrepone a las adversidades y conquista el éxito en un mundo diseñado para que así suceda; no importa que se trate de un artista, de un futbolista, de un empresario, de un narcotraficante o de un obrero; no importa que la historia sea real o ficticia. La promesa del éxito (que en la época de las redes sociales ya no es concebible de otra forma que como una conjunción de fama y dinero –términos hoy por hoy intercambiables–) mantiene la fe en el sistema, aun entre los más empobrecidos. La clave del triunfo del neoliberalismo –como afirma Byung-Chul Han– ha sido convertir la explotación en *autoexplotación* (Han 2017: 30, 98): la pandemia no propició el fin del capitalismo neoliberal, porque, pese al malestar de los intelectuales, millones de personas en el mundo –y no solo las élites políticas y económicas– quieren y eligen libremente este sistema, a pesar de su miseria material y espiritual. La oscura consciencia de nuestra complicidad con el orden capitalista se revela en que la alternativa más plausible y concreta de cambio que podemos avizorar sea la liberación, no de los seres humanos, sino de los inocentes animales.

I 253

Todo indica que esto último ocurrirá antes que lo primero (si es que alguna de estas cosas ocurre alguna vez).

#### ***4. El papel de la filosofía: entre la crítica del presente y el magisterio de otra vida***

La política se sustenta en axiomas que, a diferencia de los de las ciencias fácticas, no son elegidos por la contrastabilidad de sus implicaciones, sino por sí mismos y a pesar de sus consecuencias negativas. Ninguna crisis por sí sola, entonces, puede “derrumbar el sistema”; ninguna pandemia puede transformar la sociedad. Las revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII y principios del XIX no habrían ocurrido sin las ideas de los ilustrados, ni las revoluciones comunistas del siglo XX sin las de Marx (muy a pesar del papel secundario que este le diera a las ideas en

la tracción de la historia). La realidad no refuta los axiomas políticos; solo el pensamiento puede socavar su evidencia, transmutar –como quería Nietzsche– los valores, y abrir nuevos horizontes a la humanidad. No quiero con esto agitar el fantasma de las revoluciones ni de la violencia política, sino solamente indicar el papel indispensable que ha tenido a lo largo de la historia un tipo de pensamiento afirmativo, creativo, en toda transformación de la sociedad.

La vaguedad de la filosofía contemporánea a la hora de pensar otras formas de vida posibles no es casual. Su programa –cuya formulación más explícita ya señalamos en Foucault–, lo mismo que su método –que son la arqueología y la genealogía–, restringen deliberadamente el pensamiento a su función *crítica*. Esta “crítica histórica del presente” es caracterizada por Foucault como un pensamiento sobre los límites (2006b: 30), pero no a la manera de la crítica ilustrada, esto es, desde un enfoque normativo que propone “ideas-límites” para el progreso de la humanidad, sino más bien desde un enfoque *descriptivo*, que se apoya, antes que en la racionalidad de las ideas, en la empiricidad de los hechos. El objetivo de este enfoque es, a través de la genealogía y de la arqueología, señalar la historicidad y la contingencia de los discursos y de los dispositivos de poder que estructuran nuestras vidas, para, con ello, exponer su arbitrariedad y la posibilidad de transgredirlos. Pero se trata por ello de un pensamiento meramente negativo, que critica los límites, la configuración del presente, pero que no se aventura en lo que pueda haber más allá. Esta crítica, explica Foucault, “extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de *no ser*, de *no hacer*, o de *no pensar*, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos” (2006a: 91-92); pero no emitirá palabra –agrego yo– sobre lo que *sí* podamos ser, *sí* podamos hacer o *sí* podamos pensar.

Este rechazo de la función imaginativa, *poiética* del pensamiento filosófico, y su reducción a la descripción de discontinuidades y singularidades históricas, no se debe a una presunta indiferencia política de los filósofos, ni a su desconocimiento del papel del pensamiento afirmativo en la transformación de la realidad, sino más bien a su excesiva consciencia de dicho poder, y a una actitud de cautela ante el mismo:

[E]sta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han llevado de hecho sino a reconstruir las más peligrosas tradiciones. Prefiero las transformaciones muy precisas que han tenido lugar desde hace 20 años [...], a las promesas del

hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX (Foucault 2006a: 92-93).

Es claro... Las utopías de los socialistas decimonónicos dieron lugar al estalinismo en el siglo siguiente. No hay biblioteca nazi que no guarde un ejemplar del *Zaratustra* junto a *Mi lucha* y los libelos antisemitas de Henry Ford. “El sueño de la razón produce monstruos”: esta famosa frase de Goya a menudo es utilizada para ilustrar el modo atroz en que el siglo XX llevó a cabo las ideas del XIX. Es comprensible la desconfianza en el pensamiento afirmativo. Por eso Foucault, coherentemente (y en una época en que hacerlo equivalía a oponerse al pensamiento dominante de las élites intelectuales), abjuró del marxismo y del sueño revolucionario, adoptando, en cambio, una actitud que bien podríamos calificar de “reformista”. Pero renunciar al pensamiento, a la imaginación, al diseño de otras formas de vida posibles, y seguir abrazando la esperanza de una transformación radical y repentina de la sociedad propiciada, ya no por las ideas políticas y su influencia en los pueblos, sino por el desarrollo de nuevas tecnologías, o por una crisis económica, o por la aparición de una epidemia, es un contrasentido. Tal contrasentido no puede imputársele a Foucault, pero sí a muchos de los intelectuales que mostraron un entusiasmo excesivo en torno al presunto poder transformador de una pandemia.

Pero toda generalización es injusta. Hubo voces prudentes en el debate sobre la pandemia, que sostuvieron una posición semejante a la que defiende aquí. Silvio Waisbord afirmaba:

Sin ideas ni imaginación responsable y rigurosa es imposible pensar soluciones progresistas que permitan construir sociedades más equitativas y mejor preparadas para combatir epidemias y otros problemas [...]. Si algo aprendimos de cambios estructurales en la economía y la sociedad en el último medio siglo es la importancia de las ideas circulantes y su capacidad de influencia en el poder. Las crisis abren la posibilidad de cambio real, pero las acciones dependen de las ideas existentes (2020: 149).

Estas declaraciones de Waisbord tienen el mérito de haber sido pronunciadas mientras se desarrollaba la pandemia y cuando su desenlace todavía era incierto; no como estas reflexiones, que son extemporáneas, y hacen leña del árbol caído. Pero no ha sido tal mi propósito, ni mucho menos. Solo he querido argumentar, a partir del análisis de uno de los fracasos más estrepitosos del modo de filosofar actual, la necesidad de otro tipo de pensamiento.

La crítica, esto es, la descripción de los mecanismos de poder que nos sujetan y controlan, no mueve un ápice la voluntad en dirección de liberarse

de tales mecanismos. No nos hace más libres –quiere decir–, sino cínicamente más conscientes de nuestra servidumbre. Inútil señalarle sus grilletes a quien voluntariamente los ha ceñido a su cuerpo y cree que son su tesoro. Tal es la situación de la filosofía y del hombre contemporáneos. No es la crítica de su pasión, sino el magisterio de una pasión diferente, lo que dará lugar a otra forma de vida. Y el magisterio del amor al bien, a la verdad, a la justicia, a la libertad, es lo que desde Sócrates se conoce como filosofía. El propio Foucault, en sus últimas obras, reconoce la insuficiencia de la crítica y de la trasgresión para propiciar algo así como una libertad positiva, y, para tal propósito, vuelve a los antiguos, a la ética de los griegos y de los romanos; por supuesto que con el traje del archivista y del historiador riguroso, pero que apenas logra disimular su nostalgia de lo antiguo, sus ansias de reivindicación.<sup>9</sup>

El cambio que anhelamos y buscamos tal vez no esté en el futuro ni se produzca en la forma de un acontecimiento. Esta fe en el futuro, en la novedad, en el acontecer, es la forma más reciente y nociva de barbarie. Por ella vamos precipitando en la indiferencia y en el olvido los legados de nuestra historia y de nuestra cultura, creyendo que el futuro, siempre sinónimo de progreso, nos proveerá de algo mejor. La cultura letrada, las humanidades –progresivamente, también las ciencias y la democracia–, son tratados como trastos viejos de los que podríamos prescindir. El filósofo ha sido cómplice de esta fiebre de futuro y ha vestido el traje del profeta, haciendo a menudo el ridículo (como terminan haciéndolo todos los adivinos). Quizás sea hora de que adopte otro papel. No el del archivista, el del custodio de un pasado inerte que se almacena y atesora por su antigüedad, como un bien en sí mismo; pero acaso sí el del maestro: el de alguien que ha aprendido y ha experimentado el valor de la cultura, del trabajo del espíritu, y se empeña en transmitirles a otros esta pasión.

Al mismísimo Sócrates tal papel le pareció excesivo (se jactaba de no tener doctrina, y, por ende, de no enseñar nada). Qué podría parecernos a nosotros, que vivimos en la época del acceso universal a la información, del desprestigio y la obsolescencia de la labor docente, acusada de herramienta de adoctrinamiento estatal. Pero mientras la cultura se avergüenza de sí misma, personas con menos escrúpulos no temen adoptar este rol. Así,

---

<sup>9</sup> Esta tensión puede observarse sobre todo en un puñado de entrevistas, en las que Foucault, al mismo tiempo que señala las semejanzas entre el problema ético en la Antigüedad y en su tiempo (en el de Foucault), aclara, como historiador riguroso y moderno que es, que “[no puede haber] un valor ejemplar para nosotros en un período que no es el nuestro”; y sentencia: “no se puede dar marcha atrás” (Dreyfus y Rabinow 1984: 35-36).

mientras el magisterio de la cultura letrada es puesto bajo sospecha, los millonarios y gurúes del éxito no escatiman las lecciones de vida. La filosofía es eliminada o reducida de las grillas de las escuelas, por su presunta inutilidad, y con la aquiescencia de una aversión generalizada, pero sus tópicos y sus prácticas reaparecen en la vida adulta bajo la forma de terapias para el manejo de las emociones, de capacitaciones laborales para el desarrollo de la efectividad o del pensamiento positivo, si no bajo la forma de una variada oferta de bienes culturales de motivación y autoayuda, que, por supuesto, ya nada tienen que ver con el amor a la verdad y a la libertad de la filosofía. Personas educadas para ser inocuas, ante la experiencia del sufrimiento y del sinsentido de la vida, reciben como refuerzos compensatorios sucedáneos inocuos de la filosofía. Yo sostengo que si recibiesen formación filosófica oportunamente, no sucumbirían ante estas bagatelas culturales, ni llegarían a la situación desesperada de necesitar de ellas. Sostengo que serían más fuertes, más lúcidas, más libres.

En su taller, un carpintero fabrica una marioneta. Es la última y la más hermosa que fabricará. De un arcón toma las piezas que va colocando en su obra maestra. Si no encajan, las arroja al hogar apagado, pues ya no las necesitará, y darán buen calor cuando llegue la noche. Absorto en su trabajo, pierde la noción de tiempo y espacio. Cuando es el turno de la nariz, sin quitar los ojos de su obra, hurga en el arcón. Arroja al hogar la primera pieza que encuentra: es demasiado corta. Hurga de nuevo y arroja la segunda: demasiado plana. Una veta en la madera impugna una tercera. Así sucesivamente, hasta que el arcón, que era grande y estaba repleto, ya no tiene piezas. El carpintero creía que encontraría la pieza perfecta. Se le ocurre entonces que entre todas las que ha descartado tal vez alguna podría servir: bastaría combinarla con otra, hacerle alguna modificación. Pero, como si este contratiempo lo despertara de un trance, un cansancio repentino lo abrumba. Nota que ya es de noche. Siente la tibieza del hogar. Se acurruca en su silla y se queda dormido, pensando que por la mañana terminará su labor.

Nosotros somos el carpintero. El arcón es la historia. Las piezas en el hogar son las ideas y las formas de vida que hemos desechado. No sabemos en qué parte del relato nos encontramos. No sabemos si quedan piezas nuevas por probar o si ya hemos descartado todas las piezas. Tampoco sabemos, como el carpintero adormecido en su silla, si en el trance del trabajo —y sin notarlo— encendimos el hogar o no. Hoy, la tarea del filósofo es evitar este holocausto. Rescatar de la pira de la barbarie y de la fiebre de progreso las piezas esenciales de nuestra cultura, sin las cuales arderá hasta nuestra humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.** (2007), *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Agamben, G.** (2020), “La invención de una epidemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 17-19).
- Aristóteles** (2007), *Ética nicomaquea* (Buenos Aires: Colihue).
- Aristóteles** (2011), *Física* (Madrid: Gredos).
- Azerrat, J. M., Ratto, M. C. y Fantozzi, A.** (2021), “¿Gobernar es cuidar? Los estilos de gestión de la pandemia en América del Sur: los casos de Argentina, Brasil y Uruguay”, *Trabajo y Sociedad*, 36: 145-173.
- Barrancos, D.** (2020), “El regreso del futuro”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 115-122).
- Berardi, F.** (2020), “Crónica de la psicodeflación”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 35-54).
- Borón, A.** (2020), “Pandemia en Argentina”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 67-75).
- 258 | **Butler, J.** (2020), “El capitalismo tiene sus límites”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 59-66).
- Canelo, P.** (2020), “Igualdad, solidaridad y nueva estatalidad: el futuro después de la pandemia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 17-25).
- Casullo, M. E.** (2020), “Para dejar atrás el neoliberalismo”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 131-136).
- Dreyfus, H. y Rabinow, P.** (1984), “El sexo como una moral: entrevista a Michel Foucault”, *Revista de la Universidad de México*, 40: 35-38.
- Follari, R.** (2020), “Después del aislamiento”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 9-16).
- Forster, R.** (2020), “Más allá del neoliberalismo: el Estado social el día después”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 56-63).
- Foucault, M.** (2006a), “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la ilustración* (Madrid: Tecnos, 71-97).
- Foucault, M.** (2006b), “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la ilustración* (Madrid: Tecnos, 3-52).
- Galindo, M.** (2020), “Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir”, en P. Amadeo (2020)

- (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 119-127).
- González Marín, C.** (2015), “Inspiradora, igualadora, amada: la muerte omnipresente y la negación de nuestra experiencia mortal”, *Herejía y belleza: Revista de estudios culturales sobre el movimiento gótico*, 3: 51-62.
- González Zymła, H.** (2014), “La danza macabra”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11(6): 23-51.
- Han, B.-C.** (2014), *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2ª ed.) (Barcelona: Herder).
- Han, B.-C.** (2017), *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder).
- Han, B.-C.** (2020), “La emergencia viral y el mundo del mañana”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 97-112).
- Harvey, D.** (2020), “Política anticapitalista en tiempos de Covid-19”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 79-96).
- Hegel, G. W.** (2004), *Principios de la Filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Kuhn, T. S.** (2006), *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- López, M. P.** (2020), “El futuro ¿ya llegó?”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 170-176).
- López Petit, S.** (2020), “El coronavirus como declaración de guerra”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 55-58).
- Maffía, D.** (2020), “Violencia de género: ¿la otra pandemia?”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 182-186).
- Manrique, P.** (2020), “Hospitalidad e inmunidad virtuosa”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 145-162).
- Gabriel, M.** (2020), “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 129-134).
- Mignolo, W. D.** (2020), “Distancia física y armonía comunal/social: reflexiones sobre una situación global y nacional sin precedentes”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 137-150).
- Preciado, P. B.** (2020), “Aprendiendo del virus”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 163-185).
- Rebón, J.** (2020), “La no linealidad del cambio social”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El*

*futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 89-96).

**Segato, R. L.** (2020), “Coronavirus: todos somos mortales. Del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 76-88).

**Svampa, M. y Viale, E.** (2020), “Hacia un Gran Pacto Ecosocial y Económico”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 97-104).

**Waisbord, S.** (2020), “Los falsos profetas de la pandemia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 123-130).

**Yáñez González, G.** (2020), “Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 139-144).

**Zibechi, R.** (2020), “A las puertas de un nuevo orden mundial”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 113-118).

**Žižek, S.** (2020), “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 21-28).