



HEIDEGGER, DELEUZE, EL ACONTECIMIENTO Y EL COVID-19

AUTORES

Juan Pablo Esperón
CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM

Ricardo Etchegaray
USAL, UNLaM

Cómo citar este artículo:

Esperón, J. P. y Etchegaray, R. (2021). Heidegger, Deleuze, el acontecimiento y el COVID-19. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 73-82.

Artículo

Recibido 22/05/2021
Aprobado 28/06/2021

RESUMEN

A partir de la aparición y evolución de la pandemia del COVID-19 es que resulta necesario plantear los siguientes interrogantes ¿qué elementos podemos reponer desde el campo teórico filosófico para pensar y comprender la pandemia? ¿Es posible relacionar a la pandemia del COVID-19 con la noción filosófica de acontecimiento? Este artículo, entonces, persigue dos objetivos: por un lado, exponer qué significado tiene la noción de acontecimiento desde las perspectivas teóricas de Heidegger y Deleuze. En segundo lugar, considerar algunas expresiones filosóficas que se han suscitado sobre la pandemia, para reflexionar si esta última puede ser relacionada al acontecimiento

PALABRAS CLAVE: ACONTECIMIENTO; COVID-19; HEIDEGGER; DELEUZE

ABSTRACT

From the appearance and evolution of the COVID-19 pandemic, it is necessary to ask the following questions, what elements can we replace from the theoretical and philosophical field to think and understand the pandemic? Is it possible to relate the COVID-19 pandemic to the philosophical notion of event? This article, then, pursues two objectives: on the one hand, to expose the meaning of the notion of event from the theoretical perspectives of Heidegger and Deleuze. Second, consider some philosophical expressions that have been raised about the pandemic, to reflect if the latter can be related to the event.

KEY WORDS: EVENT; COVID-19; HEIDEGGER; DELEUZE

QUÉ ES EL ACONTECIMIENTO

Con la noción de acontecimiento estamos, por un lado, adentrándonos en el plano ontológico de análisis y reflexión filosófica; y por otro lado, describiendo el *status* que conlleva la irrupción de la novedad cuyo carácter primario es la contingencia.

Heidegger, uno de los pensadores más importantes del siglo XX, postula e introduce de una manera novedosa para la filosofía la noción de *Ereignis* en 1935 cuando escribe los *Beitrag zur Philosophie*. En esta obra, Heidegger, busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y el *Da-sein*, alternativa al modo de fundamentación de la historia de la metafísica que él denomina onto-teo-lógica. Mientras esta última lógica formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger¹ pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes y el hombre. Se trata de eludir o postular una nueva manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, por un lado; pero también los límites del paradigma trascendente/teleológico, por otro lado.

¿Qué designa la noción de acontecimiento desde la posición teórica heideggeriana? El acontecimiento nombra la escisión ontológica, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina, pero no se identifica con este. Entonces, el acontecimiento no puede ser considerado fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido a alguna causa o fundamento que lo explique. En este sentido, el acontecimiento, también, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido.

El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto. El advenimiento sucede en el *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad. El acontecimiento, entonces, irrumpe sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, 'se da' (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una cons-

telación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje² y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido.

En la noción de *Ereignis* heideggeriana se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (*Wahrheit des Seyns*): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), sino como donación del ser que acaece en su verdad (*Temporalität*), esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventurara en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida "subjetivo" para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis de este despliegue del ser con el *Dasein*, en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo.

En suma, el acontecimiento es, para Heidegger, la donación de ser y tiempo que en su estatus tensivo y diferencial (pues el acontecimiento se dona en la tensión entre el advenimiento del ser y la presencia del ente) se brinda a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar.

Deleuze, por su parte, retoma la noción de acontecimiento que postula Heidegger, pero la aborda desde otra perspectiva. Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y respon-

¹ Para Heidegger solo se puede predicar que el ente es, pero esto no ocurre cuando se trata de decir o predicar algo acerca del ser, pues Heidegger, ya desde *Sein und Zeit* se da cuenta que solo se puede decir 'hay el ser' (*Es gibt sein*). Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*) irrumpiendo como Acontecimiento. Pues, el acontecimiento es una forma de auto-donación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, onto-teológica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

² La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

der a ellos creando o inventando conceptos³. En cuanto a la pandemia de Covid-19, ¿cuál es el problema? ¿Para quién es problema? ¿es un problema sanitario o económico o político...? ¿...es un problema social? Algunos dicen que es un problema sanitario que consiste en que *la enfermedad se extiende con un índice elevado de mortandad* y no existen vacunas que puedan detenerla. Otros advierten que hay un problema de gobernabilidad pues las medidas de los Estados nacionales o de las asociaciones de Estados para contener la pandemia son las que han generado el verdadero problema que es *la detención de la producción* que va a generar más víctimas que el virus. Otros sostienen que el problema es social y tiene que ver con el *rompimiento de los vínculos con los otros*, alterando todas las relaciones sociales, incluso las familiares. Algunos advierten que el virus no es el verdadero problema; que si 'estamos en guerra contra el virus', esa guerra no les interesa. Como a Lenin en tiempos de la Primera Guerra Mundial, la guerra que les interesa es contra el capitalismo. El problema es *el modo de vida en el capitalismo*. Pero, ¿qué hay que entender por 'problema'?

Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas (Cf. Colebrook, 2002: 34). El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino "al orden del *acontecimiento*" (Deleuze, 2002: 286)⁴. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. "El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones" (Deleuze, 1989: 73). Deleuze sostiene que hay "un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones..." (Žižek, 2006: 74), o (podríamos decir con Heidegger) el exceso de lo ontológico sobre lo óntico. Esta diferencia entre los entes y el Ser, entre lo óntico y lo ontológico es una escisión, que a su vez es relación. Kant llama 'trascendental' a eso que excede a lo óntico o fenoménico. Por eso dice Beistegui: "La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos" (De Beistegui, 2010: 6).

El acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se *diferencia* de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino

en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador.

Si bien se tiende a ligar el acontecimiento con una ruptura del sistema y a relacionar esa ruptura con '*grandes acontecimientos*' como el 'descubrimiento' de América o la Revolución Francesa o la expansión del cristianismo, Deleuze advierte que en realidad los acontecimientos pueden ser muy modestos⁵. Con ello apunta a cuestionar el concepto de revolución derivado del marxismo y entendido como una inversión del fundamento del sistema. Se inscribe de este modo en las filosofías postmodernas y postfundacionales, desde una perspectiva semejante a la de E. Laclau, quien advierte que como toda sociedad es una estructura fallada, de allí se sigue que la revolución, como cambio *fundamental*, es imposible porque la sociedad *no tiene fundamento*⁶. Žižek acuerda en ello, pero objeta que de ahí no se deriva que haya que renunciar al proyecto de una transformación social global del capitalismo y limitarse a los problemas parciales y locales. Laclau respondería que no se está renunciando a tal proyecto sino que se está negando que ello se derive *necesariamente* de las determinaciones estructurales del sistema social, para advertir que la transformación global, como cualquier otra transformación, será el resultado de luchas hegemónicas al interior de una estructura social fallada y los efectos de las luchas serán más o menos sistémicos, dependiendo de la capacidad de los actores para construir "un imaginario social más global" (Butler et al., 2003: 199)⁷. Laclau advierte, además, que hay que tener cuidado al distinguir dos aspectos: "por un lado, el contenido 'óntico' de lo que está realmente solucionado, y, por el otro, la inversión 'ontológica' que se lleva a cabo al producir la solución. La naturaleza parcial de los problemas, en este sentido, no quiere decir tomarlos uno a uno para tratarlos de una manera administrativa, (...) sino que significa que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración a la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio" (Butler et al., 2003:

³ "Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)" (Pardo, 1994: 18).

⁴ En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

⁵ "...las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas" (Deleuze, 1995: 22 y 121).

⁶ Žižek, por su parte, le reprocha a Laclau el valerse de la deconstrucción y del postmodernismo para disolver, olvidar y reprimir la cuestión decisiva: la explotación capitalista de los trabajadores.

⁷ "Éste es el peligro sobre el cual, con bastante razón, nos advierte Žižek: que los particularismos puedan mantenerse como puros particularismos y, de ese modo, ser absorbidos por el sistema dominante. La tarea fundamental de la izquierda, tal como veo las cosas hoy, es construir lenguajes capaces de proveer ese elemento de universalidad que permite establecer vínculos de equivalencia" (Laclau, 2003: 210).

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

“Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y *efectuar nuevas conexiones*. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho” (Deleuze y Guattari, 1994: 20). De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos puedan conducir. Construir esas líneas y *seguirlas*. Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo inesperado, no planificado, un *acontecimiento*. El acontecimiento es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. *Los acontecimientos son siempre inesperados* (Cf. Bryant, 1988: 33 ss).

REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE ACONTECIMIENTO, LA PANDEMIA Y EL COVID-19

Como es sabido, durante el año 2020 hubo una prolífica producción intelectual respecto a pensar la pandemia del COVID-19 y tratar de comprender sus efectos. Luciana Cadahia y Germán Cano hablan del “acontecimiento disruptor de la peste” para referirse al tema foucaultiano del tránsito de la administración de la lepra a la de la peste (Cadahia, Cano, 2020). El término se utiliza aquí con el significado común de “hecho novedoso y terrible”, pero no en su acepción conceptual. Lo verdaderamente disruptor, el acontecimiento verdadero, para Foucault, no es la peste sino el nuevo dispositivo de poder disciplinario que se fue constituyendo al apropiarse de las técnicas de selección, fragmentación y separación, surgidas como respuesta a la peste y desviadas hacia el ámbito político y militar. Igualmente, cuando Yáñez González pregunta: “¿es posible hallar otro acontecimiento contemporáneo que sea comparable con la espectacularidad del COVID-19?” (Yáñez González, 2020: 139), concluyendo “nada se le iguala”, está utilizando el término en su acepción común. Precisamente, lo que permite la comparación entre esos hechos es la espectacularidad. Por su parte, Žižek⁸ y Badiou⁹, que han escrito libros enteros sobre el concepto de

acontecimiento, tampoco utilizan el significado conceptual que ellos contribuyeron a definir.

Paul Preciado da un paso más al considerar que el acontecimiento nos interpela y nos ‘llama’ a una cierta fidelidad y a la transformación política: “El evento Covid-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y las fronteras con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria” (Preciado, 2020: 184-185). Sin embargo, este autor no desarrolla el concepto más allá de esta referencia única y aislada, la que además, como señalan Cadahia y Cano, no se detiene en las nuevas condiciones de la libertad o las nuevas formas de resistencia.

Quien da mayor relevancia filosófica al concepto de acontecimiento, siguiendo a Levinas, es Patricia Manrique, advirtiendo sobre la necesidad de dar tiempo y lugar al advenimiento del acontecimiento¹⁰. El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados con verdaderos acontecimientos y a reducir la novedad que el acontecimiento trae a lo ya conocido y dominado. Dice: “si corremos demasiado, podemos acabar dándole a todo lo que llega la fisonomía de lo anterior o podemos considerar acontecimiento, nacimiento de algo nuevo, a hechos sobredimensionados por diversas razones. Lo que se hace, con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad: confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido” (Manrique, 2020: 145). Así también el preguntar no siempre es abrirse a lo nuevo y a lo desconocido. El apresuramiento plantea preguntas capciosas y retóricas que impiden escuchar la novedad del mundo que se abre (Manrique, 2020: 147). Tal es precisamente el impulso provocado por el neoliberalismo imperante, ya que “pasados unos días, vamos viendo que la serpiente neolib-

⁸ “A menudo se escucha especulación de que el coronavirus puede conducir a la caída del gobierno comunista en China, de la misma manera que (como el mismo Gorbachov admitió) la catástrofe de Chernobyl fue el evento [acontecimiento] que desencadenó el fin del comunismo soviético” (Žižek, 2020: 22). Aquí ‘acontecimiento’ no hace referencia a la irrupción de lo nuevo sino a la aniquilación de lo viejo.

⁹ “Estas declaraciones perentorias, estos llamados patéticos, estas acusaciones

enfáticas son de diferente tipo, pero todas tienen en común un curioso desdén por la aterradora simplicidad, y por ausencia de novedad sobre la situación epidémica actual. (...) Sea que claman por el evento [acontecimiento] fundador de una revolución increíble, que no vemos qué conexión tendría con el exterminio del virus, del cual, además, nuestros ‘revolucionarios’ no tienen el mínimo medio nuevo” (Badiou, 2020: 70). Se trata de un acontecimiento ficticio pues solo produce efectos imaginarios (increíbles) sin que haya producción real de lo nuevo.

¹⁰ “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo. Tiempo para dejar que la potencial novedad de lo que está sucediendo pueda hacerse hueco en nuestra mirada maleada, para darle la oportunidad de ser a la nueva coyuntura” (Manrique, 2020: 145).

ral no es nada, pero nada hospitalaria con el acontecimiento” (Manrique, 2020:150). La hospitalidad es esta apertura a lo nuevo del acontecimiento; es lo contrario del encierro protector de lo viejo. De allí que la autora haga un llamado a la hospitalidad respecto del acontecimiento: “Sigamos atentas, seamos hospitalarias con el acontecimiento, con la otredad, pero sobre todo con *les autres*. Que no nos coma la inmunidad. Y quién sabe si el futuro nos depara algo nuevo, por venir, que no mero porvenir, mero tiempo posterior lleno de lo de siempre” (Manrique, 2020: 160). Si bien esta autora, a diferencia de los demás, desarrolla un trabajo conceptual alrededor del acontecimiento, sus avances son todavía demasiado abstractos y no se abren a la novedad concreta de *este* acontecimiento singular del COVID-19. Hace un llamado *general* a la escucha y a la atención, pero no desarrolla su propia escucha en lo particular y concreto.

Yendo *más allá de las referencias al término* que realizaron los autores mencionados, ¿hay un *acontecimiento* Covid-19? Algunos rasgos del concepto parecen estar presentes en las reflexiones y en los ensayos. Por ejemplo, los autores considerados están de acuerdo en la *novedad* y la *singularidad* de la pandemia, al menos por su globalidad, aun cuando pongan en cuestión que de ella se derive necesariamente una transformación del sistema capitalista o en la forma de vida¹¹. Pero ¿por qué se ha establecido esta relación entre la pandemia y el capitalismo? Esta pregunta no se ha planteado suficientemente. Por supuesto, hay un rasgo común que los vincula: la globalización, el ser ambos planetarios. Más aún, este rasgo hace a la *singularidad*¹² del Covid-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global” y en ello radica su *novedad*¹³ y su *singularidad* (Alemán, 2020). Y si seguimos a Paul Preciado en la tesis de que “las distintas epidemias materializan en el ámbito del

cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un período determinado”¹⁴, habría que considerar que la pandemia es un producto o un efecto del capitalismo. De allí Preciado infiere que “lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus (Sars-2) es un *nuevo modo de entender la soberanía*” y la invención de un “*nuevo sujeto* prostético, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacopornográficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea” (Preciado, 2020: 183). O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*¹⁵.

Estos rasgos (la novedad, la singularidad y la contingencia) de los acontecimientos hacen imposible su aprensión y comprensión cuando se pretende reducirlos al conocimiento previo disponible. Por eso Badiou no considera a la pandemia como un acontecimiento, negando su novedad y singularidad, y criticando a los que renuncian a la racionalidad que permite comprender la situación. Advierte que aunque en la “edad media” se haya recurrido al misticismo, a las fabulaciones, a los rezos, a las profecías, a las maldiciones o a otras formas irracionales para afrontar las pestes, la modernidad¹⁶

11 Moratíel, en cambio, está segura de los cambios que se vienen: “En cualquier caso, el cambio se producirá y tendrá dimensiones globales” (Moratíel, 2020).

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

13 A. Badiou argumenta que no hay nada nuevo en este virus (Sars-2) sino una variable de un virus anterior (Sars-1). Sin embargo, lo nuevo no es el virus (que, en sentido estricto, también es nuevo, pues no es el mismo Sars-1) sino la escala global de la epidemia. Para Badiou, los únicos *acontecimientos* que merecen el nombre de tales o que se ajustan al concepto, son las revoluciones y, según su punto de vista, la pandemia no es en sí misma revolucionaria y es difícil que pueda ser una causa de la revolución, porque “este tipo de situación (guerra mundial o epidemia mundial) es particularmente ‘neutral’ en el plano político”. Sobre esta base, argumenta más adelante que “en ninguna potencia occidental la guerra provocó una revolución victoriosa”. Sin embargo, como señala W. Streeck: “El hecho de que el capitalismo haya logrado sobrevivir hasta ahora a todas las predicciones de su muerte inminente no tiene por qué significar que siempre será capaz de hacerlo; no hay ninguna prueba inductiva al respecto y no podemos descartar la posibilidad de que la próxima vez la caballería que el capitalismo pueda requerir para su rescate no aparezca a tiempo” (Streeck, 2017: 19). Raúl Zibechi sostiene, por su parte, que la pandemia provocó un período de caos que es la condición previa para la formación de un nuevo orden global, que sería el acontecimiento revolucionario. Sin embargo, esta condición previa no es una condición suficiente.

14 Concuera en esto con los señalamientos de Deleuze respecto del Sida y las enfermedades contemporáneas: “Es notorio el hecho de que este nuevo tipo de enfermedad coincida con la política o la estrategia a nivel mundial” (Deleuze, 1996: 212).

15 “...las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una *profunda mutación del capitalismo*. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: (...) el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia tercermundista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores. Incluso el arte ha abandonado los círculos cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca. Un mercado se conquista cuando se adquiere su control, no mediante la formación de una disciplina; se conquista cuando se pueden fijar los precios, no cuando se abaratan los costes de producción; se conquista mediante la transformación de los productos, no mediante la especialización de la producción. La corrupción se eleva entonces a una nueva potencia. El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma”, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado. Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarse, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos” (Deleuze, 1996: 283-284).

16 Es curioso que Badiou sostenga una perspectiva tan simplista, iluminista y maniquea respecto de las épocas históricas (medieval, moderna) identificando a una con lo irracional y a la otra con lo racional. Esas interpretaciones han sido

no puede regresar a aquellos modos de comprender y atacar el problema¹⁷. Sin embargo, contra Badiou hay que decir que la mayor parte de los autores se esfuerza por encontrar una explicación racional a los hechos sin regresar a las formas 'premodernas' pero se da cuenta que los acontecimientos exceden tales intentos.

Entonces, es necesario volver a preguntar: ¿En qué consiste la novedad? ¿Dónde se ha producido la ruptura o la disrupción? Cuando se habla de tendencias en el cambio, como por ejemplo las que conducen a un orden más autoritario, más controlado, con una disminución de las libertades, parece tratarse más bien de un *retroceso*, de una pérdida y no de una superación, ya que son cambios dentro del sistema capitalista con otras hegemonías u otras modalidades de Estado. Si no se trata simplemente de cambios internos en el sistema, habría que detectar y señalar aquello que excede al estado de cosas, aquello que no puede ser explicado por el saber previo. Alemán cree que esta novedad existe y por eso dice que "no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cual será el modo de habitar el mundo que se viene" (Alemán, 2020). Esta excedencia que rompe el curso natural o normal de las cosas y que parece inexplicable desde el saber anterior es también una característica propia del acontecimiento, que irrumpe como algo 'milagroso' y misterioso, que excede el estado de cosas; un "efecto que parece exceder sus causas" (Žižek, 2014: 17). El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque "implica algo excesivo respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve" (Deleuze, 1989: 175). El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...¹⁸.

criticadas y superadas hace ya largo tiempo. Cf. por ejemplo los estudios de A. Koyré sobre Galileo y la nueva ciencia moderna.

17 "El virus no puede reemplazar a la razón", exclama el coreano Byung-Chul Han.

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

CONCLUSIONES

A partir de los elementos desarrollados en este artículo, es posible caracterizar al acontecimiento como "la irrupción de la novedad", pero es preciso diferenciar las diversas caracterizaciones de la novedad respecto del concepto de acontecimiento según la perspectiva teórica de cada autor. Entonces, la novedad sería *creativa* pero podemos *pensar lo nuevo del acontecimiento*¹⁹, su plano ontológico (Heidegger), sus problemas (Deleuze), la tercera etapa del comunismo (Badiou), las alternativas al capitalismo global y al estado-nación (Žižek), los nuevos antagonismos y la hegemonía (Laclau), los nuevos dispositivos y agenciamientos, composiciones de fuerzas, nuevas armas (Foucault, Deleuze).

Ahora bien, la caracterización hecha sobre el acontecimiento abre numerosos interrogantes respecto a la coyuntura actual, ¿podría considerarse la pandemia de coronavirus un acontecimiento?

Desde el punto de vista existencial, la indeterminación del *acontecer* suscita no solamente incertidumbre sino también angustia. Como ya Heidegger y otros lo advirtieron, esa angustia es constitutiva del ser humano, pero el acontecer de la pandemia la hace más patente, más cercana, más vivencial²⁰. Angustia e incertidumbre ante la pandemia, pero también y al mismo tiempo temor y resquemor por el encierro, al que forzosamente nos conduce la necesaria búsqueda de amparo y protección.

Para Deleuze, el acontecimiento como problema remite al orden ontológico, pero este plano no es meramente teórico o especulativo sino práctico, ético y político. Cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre es necesario plantear el problema ético: "cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un *nuevo* colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: 'dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?'" (Cf. Bryant, 1988: 29). La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria

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

20 Con las primeras noticias de la pandemia se produjo una reacción de pánico, acentuada por los medios masivos de comunicación y las anticipaciones del periodismo sensacionalista. Después se pasó al recuento y la renovación permanente de los datos estadísticos, con los informes instantáneos del incremento de los casos y de las muertes. Pero, progresivamente, la muerte lejana de la cifra estadística dio lugar al conocimiento más existencial de personas conocidas o cercanas. Necesariamente, esta experiencia acerca también la presencia de la muerte ante cada uno y desliza la reflexión al plano existencial. ¿Nos contagiaremos nosotros también? ¿Podremos recuperarnos de la enfermedad o moriremos como consecuencia del contagio? ¿Morir *así*? ¿Por qué? ¿Por qué *a mí*? ¿Qué sentido tiene esta muerte?

de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética sin moral)” (Smith, 1988: 125)²¹. La pregunta es *cómo ser dignos de lo que nos pasa* (Cf. Deleuze, Parnet, 1980: 75). El único saber posible en este caso es el *experimental*, consistente en probar si una nueva conexión o agenciamiento nos conviene o no nos conviene, potencia nuestras fuerzas o las depotencia. Deleuze habla de un saber que construye mapas. “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones” (Deleuze, Guattari, 1988: 18).

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

En todo caso, lo que está en juego aquí es la comprensión y el sentido de la realidad que nos toca vivir. La comprensión de una ruptura del curso natural o normal de las cosas, la comprensión de algo inexplicable desde el saber anterior, de un “efecto que parece exceder sus causas”, de “un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Cf. Žižek, 2014: 17). Pero, la novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprensión y comprensión, ya sea por las ciencias o por las filosofías? Por eso, citando a Hegel “...el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (Hegel, 2005: 275).

²¹ “El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?” (Deleuze, 2008: 73).

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2020). "Capitalismo e interrogantes". En: <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>
- Badiou, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. Buenos Aires: Manantial.
- Bryant, L. (1988). "The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*". En: Jun, N. Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, J. et al. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Cadahia, L. Cano, G. (2020). "El Blackout de la crítica". En: <https://www.ieccs.es/post/el-blackout-de-la-critica>
- Camus, A. (1999). *La Peste*. Madrid: Unidad Editorial.
- Caputo, D. J. (2014). *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Casali, C. (2020). "Coronavirus hasta en la sopa: una pandemia de filósofos azota el mundo". En: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2020/04/casali-coronavirus-hasta-en-la-sopa.pdf>
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Australia: Allen & Unwin.
- De Beistegui, M. (2010). *Immanence. Deleuze and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Editorial Labor.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.
- Laclau, E., "Estructura, historia y lo político". En: Butler, J. et al. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Manrique, P. (2020). "Hospitalidad e inmunidad virtuosa". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. Engels, F. (1985). *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Editorial Anteo.
- Moratiel, V. (2020). "Atenea llora por la peste: la filosofía ante la pandemia". En: <https://wordpress.com/read/blogs/106944087/posts/24131>
- Nestle, W. (1975). *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel.
- Pardo, J. L. (1994). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Preciado, P. (2020). "Aprendiendo del virus". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Ramonet, I. (2020). "Coronavirus: La pandemia y el sistema-mundo". En: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Smith, D. (1998). "Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics". En: Jun, N. Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Streeck, W. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sztajnszrajber, D. (2020). "La pandemia va a terminar pero el confinamiento va a continuar". En: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>
- Tucídides. (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Orbis.
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses y los hombres*. Barcelona: Anagrama.
- Yañez González, G. (2020). "Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Editorial Sexto Piso. JUAN PABLO E. ESPERÓN

SOBRE LOS AUTORES

JUAN PABLO E. ESPERÓN

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

RICARDO ETCHEGARAY

Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Coordinador de la asignatura Filosofía en el curso de Admisión de la UNLaM desde el año 2004. Últimos libros publicados: *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, *Gilles Deleuze: un nuevo modo de pensar, actuar y sentir*, Buenos Aires, Ediciones Arkho, 2020.