



Artículo

El peligro de los paradigmas. Una reflexión en torno a la interpretación de Giorgio Agamben de la crisis sanitaria COVID-19

Mateo Belgrano*

Universidad Católica Argentina (UCA)

Argentina

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RIHUMSO y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos.

Mateo Belgrano (2020) "El peligro de los paradigmas. Una reflexión en torno a la interpretación de Giorgio Agamben de la crisis sanitaria COVID-19". En: RIHUMSO n° 18, año 9, (15 de Noviembre de 2020 al 14 de Mayo de 2021) pp. 139-153. ISSN 2250-8139

Recibido: 16.09.2020

Aceptado: 05.11.2020

* Mateo Belgrano es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y magíster en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano por la UNSAM. Se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en UCA y en la Fern-Universität in Hagen (Alemania). Es becario doctoral del CONICET. Es profesor de Estética en la carrera de Filosofía de la UCA, de Introducción a la Filosofía en UNLAM y de Metafísica II en la carrera de Filosofía de la USAL. Ha recibido las becas "Weltkirche Projekte" y "Programm des Bayerischen Staatsministeriums" para estancias de investigación en la Universidad de Eichstätt (2016-2017) y la DAAD Stibet Stipendium en la FernUniversität in Hagen (2018-2019). E-mail: mateobelgrano@uca.edu.ar

Resumen

El 26 de febrero del 2020 Giorgio Agamben publicó un escrito titulado “La invención de una epidemia” en Quodlibet.it, donde sostiene que la epidemia es una excusa de los Estados para declarar un estado de emergencia que le dé facultades extraordinarias para obtener más poder. Agamben realiza esta lectura de la crisis sanitaria aplicando como marco teórico su trabajo acerca de los estados de excepción y los campos de concentración. El “caso Agamben” suscita estas preguntas: ¿cómo trata y trabaja la filosofía con los hechos empíricos? ¿Qué vínculo hay entre el paradigma y los hechos? La crisis sanitaria que produjo el COVID-19, pero particularmente el rol de muchos filósofos en ella, permitió que se manifestaran otros síntomas, la crisis de lo que llamaremos, en línea con Quentin Meillassoux (2019), la filosofía poskantiana.

Palabras clave: Coronavirus, Agamben, paradigma, nuevo realismo

Abstract

The danger of paradigms. A reflection on Giorgio Agamben's interpretation of COVID-19 health crisis

On February 26, 2020, Giorgio Agamben published an article entitled “The invention of an epidemic” on Quodlibet.it, where he maintains that the epidemic is an excuse for governments to declare a state of emergency that grants them extraordinary powers. Agamben carries out this reading of the sanitary crisis, applying his work on states of exception and concentration camps as a theoretical framework. The “Agamben case” poses the following questions: how does philosophy deal with and work with empirical facts? What is the link between paradigms and facts? The health crisis produced by COVID-19 and, in particular, many philosophers’ role in it, has resulted in the manifestation of other symptoms, i.e. the crisis of what we will call, in line with Quentin Meillassoux (2019), post-Kantian philosophy.

Key words: Coronavirus, Agamben, paradigm, new realism

Introducción

La ignorancia turba los ánimos
cuando se contemplan fenómenos insólitos”

BOECIO, *La consolación de la filosofía*

El año 2020 fue signado por la irrupción de la pandemia del COVID-19, un virus que atestó un golpe a la mayoría de los países del mundo. Rápidamente, filósofos de nivel internacional tomaron la voz en el desconcierto y proliferaron discursos proféticos: mientras que Giorgio Agamben aseguró un futuro sombrío donde los estados se imponen restringiendo las libertades de los individuos, Slavoj Žižek (2020) sostiene que la crisis sanitaria significa el golpe mortal del capitalismo y el regreso del comunismo. Por otro lado, Byung Chul Han (2020) anuncia la exacerbación del modelo neoliberal. Todos olvidaron la famosa sentencia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo” (Hegel, 1968, p. 37).

“¿Qué es lo contemporáneo?” se pregunta el filósofo italiano Giorgio Agamben en *Desnudez*. Allí afirma que ser contemporáneo es un cierto desfasaje con la actualidad, supone no coincidir del todo con la época, sino, más bien, “contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad” (Agamben, 2014, p. 21). La propia era siempre tiene oscuridades, el contemporáneo es aquel que, lejos de distraerse por las luces de la actualidad, es capaz de ver en las tinieblas de la época. Agamben compara esta “visión” con lo que los neurofisiólogos llaman *off-cells*, una serie de células periféricas de la retina que se activan en la oscuridad y nos permiten ver. La oscuridad no es meramente ausencia de luz, sino el producto de las *off-cells*. El contemporáneo es aquel capaz de alcanzar la luz en la oscuridad del presente, lo que queda vedado, lo que está detrás. Y por esta razón, concluye Agamben, los contemporáneos son raros, dado que fijar la mirada en lo oscuro y encontrar luz en ella requiere de un coraje que no todos tienen.

El 26 de febrero del 2020, a casi un mes que aparezcan los primeros dos casos de coronavirus en Italia y aún lejos del pico máximo de afectados, Agamben publicó un polémico escrito titulado “La invención de una epidemia” en el sitio Quodlibet.it, donde considera las medidas sanitarias llevadas a cabo como “frenéticas, irracionales y completamente injustificadas” (Agamben, 2020a, p. 17). Para el filósofo italiano la epidemia es una invención y una excusa

de los Estados soberanos para declarar un estado de emergencia que le dé facultades extraordinarias para obtener más poder. Las críticas no tardaron en llegar por parte de muchos intelectuales, como Jean-Luc Nancy, Roberto Espósito, Slavoj Žižek, entre otros. Sorprende que un intelectual de la talla y carrera de Giorgio Agamben haya proferido esas opiniones, que lo acercan a discursos conspirativos e irracionales, muy lejos de lo que sugiere la evidencia científica. ¿Es Agamben un “contemporáneo” que ve lo que el mundo científico no alcanza a ver? ¿o las *off-cells* del filósofo no han despertado y la oscuridad se ha vuelto absoluta?

No me interesa aquí argumentar porqué la tesis de “la invención de una epidemia” no me parece sostenible. Muchos argumentos, que resumiré a continuación, ya fueron muy bien esgrimidos por otros. Tampoco pretendo determinar si la profecía de Agamben de un futuro sombrío en el que el estado de excepción sea la norma y los gobiernos tengan un poder absoluto sobre los individuos es plausible o no. Me interesa más bien la cuestión metodológica que yace detrás de esta polémica. Agamben realiza esta lectura de la crisis sanitaria aplicando como marco teórico su trabajo acerca de los estados de excepción y los campos de concentración. Todo el “caso Agamben” me suscita esta pregunta: ¿cómo trata y trabaja la filosofía con los hechos empíricos? O más precisamente: ¿qué vínculo hay entre el paradigma y los hechos? ¿Es posible que el paradigma nos enceguezca? Mi hipótesis es que la crisis sanitaria que produjo el COVID-19, pero particularmente el rol de muchos filósofos en ella, permitió que se manifesten otros síntomas, los de la crisis de lo que llamaremos la filosofía poskantiana. No pretendo alcanzar aquí una respuesta absoluta de los interrogantes expuestos, sino, a partir del estudio del “caso Agamben”, hacer un diagnóstico de la crisis de la filosofía.

La invención de la pandemia COVID-19

El filósofo italiano Agamben toma como punto de partida la información brindada por el *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (Consejo Nacional de Investigación de Italia), según el cual entre el 80 y el 90 por ciento de los infectados presenta síntomas leves o moderados, como cualquier gripe, entre el 10 y el 15 por ciento de los casos puede derivar en una neumonía y solamente el 4 por ciento de los casos requiere atención en terapia intensiva. A partir de estos datos, Agamben desacredita el clima de pánico que se vivía en su país en ese entonces, dado que el COVID-19 no es muy diferente, según él, a una gripe normal, y sostiene que esta “crisis” se estaba utilizando como “una tendencia creciente a utilizar el estado de

excepción como paradigma normal de gobierno” (Agamben, 2020a, p. 18). Es decir, la invención de esta pandemia se utiliza como excusa para que el Estado pueda suspender el orden-jurídico ordinario y de esta manera extender su poder más allá de todo límite. Incluso compara el manejo de la crisis sanitaria con el terrorismo. Ambas, según él, pretextos ideales, sostenidos por el pánico colectivo, para poder llevar a cabo medidas extraordinarias. Este estado de excepción, y las restricciones a la libertad que este conlleva, es aceptado voluntariamente por los ciudadanos, víctimas del terror, en busca de que se garantice su seguridad. Para generar esta aprobación entre la población se habla de un enemigo invisible ha derrotar y se utiliza el discurso bélico para justificar las medidas excepcionales en las que vivimos. Este poder, agrega en su artículo “Contagio” del 11 marzo, se exagera al aislar a los ciudadanos, al cerrar universidades e imposibilitar toda reunión cultural o política. Es el escenario ideal, según Agamben, para todo gobierno. “Nuestro prójimo ha sido abolido” (Agamben, 2020b, p. 33), el otro es el enemigo, aquel que puede contagiarme, aquel del que debo temer. En resumen, “nosotros en realidad vivimos en una sociedad que ha sacrificado la libertad por unos supuestos ‘motivos de seguridad’ y se ha condenado por ello a vivir en un estado permanente de miedo y de inseguridad” (Agamben, 2020c, p. 255).

Las críticas no tardaron en llegar. Jean-Luc Nancy fue uno de los primeros en reaccionar al polémico escrito de Agamben. Según Nancy, en primer lugar, el filósofo italiano parece no tener en cuenta que, a diferencia de la gripe normal, no se cuenta con una vacuna que inmunice a la población del coronavirus. En segundo lugar, la diferencia de mortalidad entre una gripe normal y el coronavirus es bastante mayor (1 a 30) (Nancy, 2020, p. 29). También parecería exagerado, como señala Roberto Esposito, comparar situaciones tan heterogéneas como el régimen de cárceles especiales con una cuarentena en una cómoda casa de clase media italiana. Si bien es cierto que el Poder Ejecutivo tiene que tomar medidas excepcionales y eso puede utilizarse para aumentar su poder, la comparación, por lo pronto, parece difícil de sostener (Esposito, 2020).

Maurizio Lazzarato cuestiona el rol del estado en la sociedad capitalista actual. Según este, tanto Agamben como Espósito no introdujeron en el análisis de la biopolítica el rol del capitalismo. En el siglo XX, según Lazzarato, el Estado ha quedado subordinado al capital. Quien tiene verdaderamente el poder es el capital, “es el ‘soberano’ que decide sobre la vida y la muerte de miles de millones de personas, las guerras, las emergencias sanitarias” (Lazzarato, 2020, p. 110). Pero me parece que tanto la hipótesis de Lazzarato, como la de Agamben, son bastante cuestionables. Cómo se pregunta Slavoj Žižek, “¿por qué el poder estatal estaría interesado en promover semejante pánico, que es acompañado por una

desconfianza en el poder estatal [...] y que perturba la fluida reproducción del capital?” (Žižek, 2020, pp. 74-75). ¿Por qué el estado y/o el capitalismo tendrían interés en una crisis política y económica mundial? La imagen positiva de grandes políticos se ha hecho añicos, mientras que se prevé que el PBI mundial caiga cinco puntos este año.

Una última objeción que podemos agregar es la de Paolo Flores d’Arcais en el portal *MicroMega*. Este argumenta que el gobierno italiano, del mismo modo que el argentino, determinó medidas sanitarias, según Agamben “irracionales”, ante la insistencia de los científicos. Según él, “una política desacreditada tuvo que rendirse a las solicitudes de medidas radicales contra el contagio que provenían del mundo científico médico” (Flores d’Arcais, 2020). Es decir, pasa lo contrario a lo pronosticado por Agamben: los estados no aumentan su poder, sino que sus medidas están condicionadas por la opinión de los científicos. Esto es lo que Espósito (2020) llama una “politización de la medicina”. Por lo tanto, si hay una “invención de la pandemia”, continúa Paolo Flores d’Arcais, no serían ni los estados ni el capital los que buscan aumentar su poder, sino una “conspiración de batas blancas”, lo que sería poco creíble, dado que son los médicos quienes más sufren el peso psicológico y el agotamiento físico ante una situación que los desborda.

El 28 de marzo, luego de recibir muchísimas críticas, Agamben afirmaba: “No soy ni virólogo ni médico, y en el artículo en cuestión [“La invención de una epidemia”] me limitaba a citar textualmente lo que entonces (hace casi un mes) era la opinión del Consejo Nacional de Investigación italiano” (Agamben, 2020d, p. 35). El problema no fue la estadística citada, cuyo número se sigue sosteniendo, sino que dejó de lado otros hechos relevantes, como acabamos de mostrar, para legitimar su teoría biopolítica. Hay algo de cierto en lo que dice Agamben, cada vez los avances tecnológicos son más eficientes en el control y la vigilancia social y posiblemente algunos sectores (entre ellos el Estado) aprovechen esta situación para afinar estos mecanismos. Pero aquí la excepción no parece ser dictada por un soberano utilizando una mera excusa, sino que es la pandemia la que exige un manejo de la situación excepcional, totalmente nuevo. Como dice Nancy, la excepción es viral, no político-jurídica (2020, p. 30). Es decir, es un acontecimiento totalmente nuevo y, temprano aún para grandes predicciones, todavía está por verse cuán profundamente transformará las relaciones sociales, económicas y políticas.

COVID-19 y estado de excepción

La interpretación por parte de Agamben de la crisis sanitaria del COVID-19 no es una lectura azarosa. El filósofo italiano está leyendo este hecho concreto desde el marco teórico que viene desarrollando hace más de veinte años en su serie *Homo sacer*, especialmente el tomo I, *El poder soberano y la vida desnuda*. Allí Agamben analiza los campos de concentración y de exterminio nazi. Pero lo que le interesa no es hacer un recuento de lo sucedido o una constatación de los hechos, sino explorar cuáles fueron las condiciones de posibilidad de estas prácticas criminales, qué estructura jurídico-política específica fue lo que posibilitó los campos de concentración. “En lugar de deducir la definición del *campo* de los acontecimientos que allí se produjeron, vamos a preguntarnos: ¿Qué es un campo? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, la que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos?” (Agamben, 2010, p. 37). Detrás del campo de concentración hay algo más, “la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos” (Agamben, 2010, p. 37). Algo semejante parece indicar en “Reflexiones sobre la peste”. Allí sostiene que no le interesa la epidemia *per se* —no la llama “pandemia”—, sino porqué repentinamente la sociedad aceptó voluntariamente y sin casi oposición aislarse en su casa y abolir las condiciones normales de su vida. Su hipótesis es que “la plaga ya estaba allí” (2020e, p. 135) de alguna manera. Esa plaga no era otra que la docilidad a la sumisión, el aceptar el estado de excepción.

Pero volvamos a *Homo Sacer*. El campo de concentración surge en Alemania en la década del treinta gracias a la figura jurídica del estado de excepción. El 28 de febrero de 1933, al día siguiente del famoso incendio del Reichstag, que los nazis utilizaron para “demostrar” la insurrección de los comunistas, se emitió un decreto, *Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendía ciertos derechos garantizados por constitución de la República de Weimar. Esto permitió al estado del Tercer Reich “poner bajo custodia” a cualquier individuo, sin importar que su conducta encuadre o no en un delito según la ley ordinaria, a fin de garantizar la “seguridad” de la sociedad. Carl Schmitt, filósofo del derecho alemán, fue uno de los primeros en señalar la importancia de los estados de excepción para la soberanía. El soberano es aquel capaz de suspender la ley ante determinada situación de emergencia, lo que implica una paradoja: el soberano está dentro y fuera de la ley al mismo tiempo. Es decir, hay una figura jurídica que autoriza al soberano ponerse fuera de la ley, a suspender la ley. Según Schmitt, el derecho no puede aplicarse en una situación caótica, sino en condiciones normales. El soberano, por medio de la excepción, debe restaurar el orden de las cosas para que el derecho puede aplicarse nuevamente como se hacía regularmente en una situación estable (Schmitt, 2017, pp. 221-263).

Para Agamben, dentro de este contexto jurídico fue posible que aparezcan los campos de concentración. En el campo se despoja de todo derecho y de toda condición político-jurídica al individuo, se los reduce a la “nuda vida”, a la mera vida biológica, por fuera de cualquier ordenamiento jurídico. La vida inserta en un orden jurídico-político (lo que identifica con el griego *bíos*) ya no se distingue claramente de la vida biológica, se confunden.¹ Agamben utiliza la figura del *homo sacer* para identificar esta indistinción. El *homo sacer* es una figura del derecho romano que refiere a un individuo que ha cometido un delito y no es lícito sacrificarlo, pero, al quedar fuera de la ley, si alguien lo asesina no será juzgado por homicidio. El *homo sacer*, incluido en el derecho divino, es insacrificable, excluido del derecho humano, expuesto a la muerte (Agamben, 2017, pp. 113-117).

Este estado de excepción que restringía la libertad de los individuos duró doce años en la Alemania nazi. Lo que quiere mostrar Agamben es cómo lo excepcional se vuelve normal, lo que suponía ser una suspensión temporal del orden jurídico ante una situación de emergencia o un aparente peligro para la sociedad, se volvió la norma. “El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción *empieza a convertirse en regla*” (Agamben, 2017, p. 259). A partir de este estudio de caso, Agamben concluye que la excepción es una estructura jurídica fundamental a la hora de entender la soberanía. Es decir, el estado de excepción no es meramente algo del pasado, de una etapa oscura del siglo XX, sino que es una herramienta que utilizan los gobiernos soberanos para suspender las reglas ordinarias y otorgarse a sí mismos el poder de hacer lo que sea que consideren necesario para solventar la “crisis” a la que se enfrentan, aunque esto signifique vulnerar ciertos derechos de los ciudadanos. El estado de excepción no siempre se aplica a toda la población, sino a parte de ella, se hacen excepciones sobre algunos ciudadanos en base a su religión, raza, etnia, nacionalidad, orientación sexual o ideología política. A lo largo de la historia los estados de excepción fueron instaurados ante guerras o grandes emergencias específicas. Pero a lo largo del siglo XX y principios del XXI, los conceptos de “crisis” y “guerra” se han vuelto tan ambiguos que los estados de emergencia se declaran cada vez con más asiduidad (piénsese por ejemplo en la “guerra contra el terrorismo” o “la guerra contra el narcotráfico” o, ahora, “la guerra contra el virus”). Paradójicamente el estado de excepción está cada vez más cerca de volverse permanente. En este sentido, para Agamben, la excepción funciona como el paradigma de la política contemporánea. El campo es la materialización de este

¹ Por momentos parecen confundirse los conceptos de *zoé* y “nuda vida”. Sobre esto véase Castro, 2008, pp. 55-58.

estado, un espacio en el que la nuda vida y la norma se confunden, se tornan indistintos (Agamben, 2010, pp. 37-43).

La noción de paradigma

Este es el marco teórico a partir del cual Agamben está leyendo la pandemia. Cuando afirma que la pandemia es una invención está diciendo que es una nueva forma de llenar el significativo vacío de “crisis” o “estado de emergencia” para justificar un estado de excepción. El campo de concentración o la declaración del estado de emergencia no son meros hechos históricos, sino que estos funcionan, para Agamben, como paradigmas (Agamben, 2018, p. 15).

Agamben define su metodología como arqueológica, en el sentido foucaultiano. Agamben define la arqueología como “aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno” (Agamben, 2018, p. 126). Es decir, Agamben se propone analizar cómo emergen los fenómenos históricos, lo que supone analizar los paradigmas y prácticas que hacen posible a estos. “En este sentido, la arqueología es siempre una paradigmología” (Agamben, 2018, p. 45). El filósofo italiano define al paradigma como “un objeto singular que, valiéndose para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben, 2018, p. 26). El paradigma es, entonces, un singular que manifiesta la inteligibilidad de una totalidad. Aquí Agamben retoma el segundo sentido de paradigma que identifica Kuhn, como modelo y ejemplo, y no como un conjunto de teorías, valores, normas que comparten los miembros de una comunidad científica (que vendría a ser el primer sentido). Un paradigma es un ejemplo modélico que hace inteligible un determinado contexto histórico. Paradigma en la filosofía de Foucault es, por ejemplo, para Agamben (2018), el panóptico, que de alguna manera define la matriz disciplinaria de la sociedad de control contemporánea (pp. 24-28). En la filosofía del autor italiano lo son el estado de excepción y el campo de concentración. Estos son fenómenos históricos positivos que deben ser tratados como paradigmas. El ejemplo-paradigma escapa a la oposición universal-particular, es un caso singular que vale para muchos y que hace inteligible el conjunto de un modo nuevo. El paradigma es entonces una especie de *arché*, pero no como un acontecimiento histórico determinado, un inicio temporal, sino como origen de un horizonte de inteligibilidad.

Agamben presenta su propuesta metodológica como una superación del círculo hermenéutico heideggeriano e introduce lo que llama el “círculo paradigmático”. Para

Heidegger nuestro estar-en-el-mundo siempre supone una comprensión de este y de la existencia. La interpretación implica una comprensión previa, ya que siempre parte desde un trasfondo. Cuando conduzco mi auto estoy presuponiendo o preinterpretando de manera no explícita un montón de elementos: el manubrio es lo que mueve el vehículo, el pedal de la derecha lleva el auto hacia adelante, la palanca al costado la utilizo para señalar que voy a girar. Todo este conjunto de significaciones, que no elijo, se presupone implícitamente en mi trato con el automóvil. Es decir, mi percepción de las cosas está mediada por una comprensión previa de ellas. Si la interpretación se mueve en lo ya comprendido, nos encontramos en un círculo.² Por eso para Heidegger el círculo es una estructura existencial del ser humano, aquello que permite todo conocimiento (Heidegger, 2012, pp. 171-172). De la misma manera en las ciencias humanas todo abordaje de un determinado objeto supone una precomprensión.

Ahora bien, si la interpretación está siempre mediada por una comprensión previa, ¿cómo podemos garantizar que esa precomprensión es adecuada para abordar determinado objeto de estudio sin perder rigurosidad científica? Heidegger afirma que es preciso no guiarse por la opinión popular o las circunstancias, sino elaborarla “a partir de las cosas mismas” (Heidegger, 2012, p. 172). Pero, ¿qué significa “a las cosas mismas” aquí? No parece haber un criterio muy riguroso para poder identificarlas. Como señala Agamben, esto supondría que el investigador debe ser capaz de reconocer las firmas, es decir, los rastros de la precomprensión en el fenómeno, precomprensión que ya está predeterminando cómo percibe el objeto. El círculo paradigmático, en cambio, elimina la dualidad del “antes” y “después” que supone la precomprensión y la interpretación. La inteligibilidad no depende de una comprensión previa que precede al fenómeno, sino que emerge con el fenómeno, “está, por así decirlo, ‘al lado’ (*pará*) de este” (Agamben, 2018, p. 39). Aquí está haciendo un juego con el término griego *para-deigma*, “ejemplo”, pero que significa literalmente “esto que se muestra ahí al lado” (Agamben, 2006, p. 14). La paradoja es que el fenómeno, que se hace manifiesto en un determinado campo de manifestación, es el que abre, al mismo tiempo, ese espacio de inteligibilidad. En palabras de Agamben (2018): “el fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma” (p. 40). He aquí el círculo, un fenómeno histórico debe ser interpretado a partir de las condiciones de inteligibilidad que el

² Otro ejemplo: interpreto lo que tengo delante como obra de arte a partir del concepto previo que tengo de qué es arte, que se conforma a partir de las distintas obras de arte que fui conociendo a lo largo de la vida, que también interpreté como tales a partir de un concepto previo de arte, y así sucesivamente. La comprensión siempre supone una comprensión previa.

mismo genera. Es decir, el paradigma es un hecho particular que al mismo tiempo dicta las condiciones de posibilidad para interpretarlo a este mismo.

El campo de concentración se presenta entonces como aquel ejemplo modélico “cuya función es construir y hacer inteligible un entero y más amplio contexto histórico-problemático” (Agamben, 2018, p. 15), que, en este caso, no es otro que el de la pandemia. Los campos de concentración y el estado de excepción son los modelos que le permiten interpretar a Agamben la situación actual. Ahora bien, si el carácter paradigmático reside en las cosas mismas o en la mente del investigador para Agamben es una pregunta que carece de sentido. El paradigma no es un ente ni un sujeto, más bien la inteligibilidad que trae tiene un carácter ontológico, por eso el filósofo italiano habla de una ontología paradigmática. Como señala Adrián Bertorello, aquí “ser no es otra cosa que el horizonte de inteligibilidad de algo, aquello que hace que un determinado conjunto se vuelva visible” (Bertorello, 2013, pp. 151-152). Por eso Agamben lo compara con el sol del poema de Wallace Stevens, el sol es un paradigma cuya aparición, su luz, hace posible la manifestación de todas las cosas. Este *arché* tiene una naturaleza dual, en tanto que “sin constituir un principio trascendental en sentido propio, nunca puede darse en verdad como un todo empíricamente presente” (Agamben, 2018, p. 116). Es decir, es al mismo tiempo trascendental y empírico, algo análogo al “*a priori* histórico” foucaultiano. Este no es una donación originaria por fuera de la historia, sino que se da empíricamente en la historia, pero al mismo tiempo es *a priori*, es decir, es condición de posibilidad de una totalidad. ¿Cómo puede algo *a priori* inscribirse en una historia *a posteriori*? He ahí la paradoja.

Pero, ¿cómo captar el paradigma? ¿cuáles son los criterios metodológicos para poder identificar un paradigma? Aquí es importante el concepto de signatura. La tarea de la arqueología es identificar ciertas huellas, ciertos indicios, que nos abren a nuevos horizontes de inteligibilidad:

Si pensamos, en cambio, que el ser, por el hecho mismo de existir, de darse en un ente, recibe o padece marcas o signaturas, que orientan su comprensión hacia un determinado ámbito o hacia una cierta hermenéutica, entonces la ontología es posible como “discurso” del ser [...]. Y la ontología es, en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que competen a los entes por el hecho mismo de existir y los disponen de este modo a la interpretación de los saberes particulares. (Agamben, 2018, pp. 93-94)

La crisis de la filosofía

Pero, ¿con qué criterios contamos para identificar estas firmas? No parece haber un procedimiento claro. ¿Cómo determinar un paradigma? Si el paradigma determina nuestro modo de interpretar las cosas, ¿cómo reconocerlo? ¿cómo determinar si el marco a partir del cual interpretamos los hechos es correcto, funcional o válido? Para muchos filósofos esta pregunta no tendrá sentido, dado que los criterios de validez dependen del mismo paradigma que se pone en duda. En el caso de la pandemia se presenta el mismo problema: ¿cómo determinar si el marco interpretativo propuesto por Agamben es adecuado para analizar la situación? ¿Aclara o más bien oscurece? ¿qué rol tienen los hechos para determinar la legitimidad de este paradigma? Lo que quiero mostrar es cómo el “caso Agamben” funciona como firma, como indicio de otra crisis, la crisis de la filosofía poskantiana.

La llamada “revolución copernicana” en la filosofía llevada a cabo por Kant significó el fin del dogmatismo y el comienzo del largo reinado de la filosofía trascendental en el sentido común filosófico.³ A partir de este giro pasó a considerarse ingenuo pensar que podríamos conocer las cosas en sí, es decir, cómo es el mundo independientemente de nuestra relación con él. La realidad solamente es accesible, y aquí retomo el análisis de Quentin Meillassoux (2019), gracias a una correlación entre el pensamiento y el ser. Objetividad y subjetividad no son dos esferas independientes, sino que siempre se dan correlacionadas. No podemos conocer el objeto en sí, aislado de toda relación con el sujeto, ni al sujeto en sí, dado que siempre está en relación o referido a un objeto. Esto es lo que Meillassoux llama “correlacionismo”, Harman Graham (2015) “filosofía del acceso” (p. 88) y Markus Gabriel (2017) “constructivismo” (pp. 15-17). En Kant lo empírico siempre se manifiesta gracias a las formas y conceptos *a priori* de la razón. Solo podemos conocer los fenómenos, nunca las cosas en sí, nuestra experiencia del ente siempre está mediada por los lentes de nuestra razón. Así lo ejemplifica Heinrich von Kleist (1999):

Si todos los hombres en lugar de ojos tuvieran gafas verdes tendrían que asegurar que los objetos que ven a través de ella *son* verdes, y nunca podrían distinguir si su ojo les presenta las cosas tal como son o si les añade algo que no les pertenece a ellas, sino al ojo. Lo mismo sucede con la razón. No podemos distinguir si lo que llamamos verdad es

³ Para Meillassoux el sentido de la revolución kantiana es exactamente el contrario a la revolución copernicana, por eso habla, más bien, de una contrarrevolución ptolemaica en la filosofía. Mientras Copérnico corre al hombre del lugar central que tenía en el sistema ptolemaico, dado que la tierra pasa a ser un planeta más girando alrededor del sol, Kant pone al sujeto en un rol central en el proceso de conocimiento. “Mientras que la ciencia descubría por primera vez al pensamiento su capacidad para acceder al *conocimiento* de un mundo indiferente a su relación con el mundo, la filosofía respondió a ese descubrimiento con el descubrimiento de la ingenuidad de su propio ‘dogmatismo’ antiguo, haciendo del ‘realismo’ de la metafísica precrítica el paradigma de una ingenuidad conceptual decisivamente superada” (Meillassoux, 2019, p. 189).

una verdad verdadera o si es algo que tan sólo nos lo parece. (p. 213 citado en Gabriel, 2017, p. 16)

Esta estructura se mantiene en toda la filosofía posterior, aunque cambien los protagonistas de la correlación, es decir, las gafas: sujeto-objeto, noesis-noema, ser-ente, lenguaje-referencia, paradigma-fenómeno, etc. Filósofos como Nietzsche, Heidegger, Deleuze, entre otros, intentaron pensar “más allá” de la razón kantiana, pero todos mantuvieron el supuesto de que la cosa en sí era algo inaccesible. Nuestro conocimiento siempre es mediado, sea por nuestro ser-en-el-mundo finito, sea por una época del ser, sea por determinadas relaciones de poder, sea por una comunidad lingüística, sea por los paradigmas de una determinada comunidad científica, entre otras posibilidades. O como dice Bruno Latour (2012): “En verdad, el rey Sol [refiriéndose a la razón kantiana], a cuyo alrededor giran los objetos, será derrocado en provecho de muchos otros pretendientes —la Sociedad, los epistemes, las estructuras mentales, las categorías culturales, la intersubjetividad” (p. 88).

Ahora bien, si nuestra experiencia de lo ente siempre depende de un *a priori*, ya no hay conformidad con el objeto, es decir, dado que el “en sí” es inaccesible, la noción de verdad como *adequatio* se torna estéril. Por lo tanto, para un correlacionismo fuerte, en contraposición al débil, el kantiano, que aún sostiene que lo absoluto es al menos “pensable” (Meillassoux, 2019, pp. 63-64), la razón no tiene derecho para discutir la verdad o falsedad de una proposición o teoría. Si la cosa en sí se torna incognoscible, no hay posibilidad de salir del correlato. La “desabsolutización del pensamiento” lleva, según Meillassoux, a la legitimación de cualquier discurso, entre ellos el religioso. Es decir, “el pensamiento, bajo la presión del correlacionismo,” se ve privado “del derecho a la crítica de lo irracional cuando trata sobre el absoluto” (Meillassoux, 2019, p. 79). Por eso, para el filósofo francés el correlacionismo lleva indefectiblemente a un fideísmo, que supone siempre una mirada escéptica frente a la pretensión de la razón de acceder a verdades absolutas. Solo queda la creencia: “si hay una verdad última, solo queda esperarla de la piedad, y no del pensamiento” (Meillassoux, 2019, p. 82). Por el otro lado, la filosofía, luego del giro kantiano, al renunciar al objeto en sí, se independiza de la necesidad de la evidencia empírica. La experiencia ahora se funda en un *a priori*, horizonte o paradigma, según el tipo de correlacionismo en el que nos encontremos, que funciona como condición de posibilidad. “La filosofía decía a la ciencia, en suma: usted tiene [...] las riendas del conocimiento, pero la naturaleza profunda de dicho conocimiento es lo opuesto mismo de aquello que a usted le parece” (Meillassoux, 2019, p. 191). Es decir, el correlacionismo, habiendo dinamitado cualquier criterio de verdad, conduce a que cualquier discurso o posición sea legítimo. De alguna manera, esto es lo que

encontramos en la lectura de Agamben de la pandemia, una invención que no es otra cosa que otro intento de perpetuar el paradigma del estado de excepción. Al aplicar la propuesta de *Homo sacer* a un acontecimiento tan reciente y sensible, el filósofo italiano, desatendiendo los hechos y la evidencia científica, mostró de alguna manera los límites y los peligros metodológicos de las filosofías del acceso. Agamben, partiendo de su marco teórico previo, ilumina (¿u oscurece?) los hechos de una determinada manera. ¿Cómo determinar o en qué se fundamenta la legitimidad de este paradigma? ¿qué criterio de verdad puede validar este marco? Ninguno, puesto que, desde el correlacionismo, el paradigma es el mismo que impone los criterios de verdad.

Los filósofos pertenecientes al “nuevo realismo” ensayan distintas salidas a esta crisis de la filosofía poskantiana. Meillassoux sostiene que podemos alcanzar un absoluto, la necesidad de la contingencia de las leyes de la naturaleza. Graham Harman (2015) propone una ontología orientada hacia los objetos, dado que el objeto real existe independientemente de la intencionalidad humana y establece relaciones por fuera de la mente humana. Markus Gabriel (2017) argumenta que solo existen los diferentes campos de sentido (el campo de la filosofía, de los informáticos, de los insectos, de la literatura inglesa victoriana, el campo de los entes imaginarios, etc.). No pretendo aquí analizar los aciertos o desaciertos de estas filosofías, dado que supondría alejarnos demasiado del propósito de este trabajo. Lo que quiero mostrar es que, en los primeros veinte años del siglo XXI, han aparecido desde distintas partes del mundo diversas propuestas dentro del incipiente movimiento “nuevo realismo” que señalan la crisis del correlacionismo o las filosofías del acceso.⁴

Una crítica semejante se le hace Martin Heidegger desde otro ámbito, la postfenomenología. En *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives* (2010), Don Ihde, filósofo norteamericano, sostiene que la fenomenología hermenéutica heideggeriana de los artefactos está muchas veces sesgada por una visión romántica que distingue entre “buenas tecnologías”, como el arte, y “malas tecnologías”, como la técnica moderna, que no se condice con los hechos. Ihde contrasta la afirmación de Heidegger de que el templo “deja ser” la naturaleza a su alrededor con las investigaciones de Donald Hughes, según el cual la erección de los templos griegos significó la desolación del ambiente natural que rodeaba las polis de la antigua Grecia. Lo mismo sucede con la represa hidroeléctrica en “La pregunta por la técnica”. Detrás de este artefacto hay una forma de entender lo que nos rodea como un recurso. El peligro de la técnica es interpretar al ente como aquello que está disponible, siempre a nuestro servicio. Esto no sucede, en cambio, para Heidegger, con el ejemplo del

⁴ Una introducción a esta nueva corriente se puede encontrar en Ramírez, 2016.

viejo puente de madera en “La pregunta por la técnica”. Lo que muestra Ihde a partir de diferentes investigaciones históricas es que el modo de ver a la naturaleza como fuente de recursos no es algo propio de la Modernidad, sino que está en gran parte de las civilizaciones antiguas, cuestión que Heidegger no ve por el sesgo de su paradigma. Ihde es un filósofo de la técnica o postfenomenólogo. Dentro de esta corriente se da lo que se conoce como “el giro empírico”: la reflexión debe partir de la experiencia concreta de usos de artefactos, haciendo epojé de cualquier tipo de análisis trascendental. Como sostiene Peter-Paul Verbeek (2001), Ihde, “en lugar de cuestionar ‘hacia atrás’, cuestiona ‘hacia adelante” (p. 121). Es decir, en lugar de basar su análisis sobre artefactos a partir del mundo técnico que los hace posible, Ihde se pregunta cómo los mismos artefactos forman mundo.⁵

El diagnóstico de Meillassoux me parece sumamente relevante para comprender la crisis que está detrás del caso Agamben. Allí el paradigma, el marco previo a partir del cual el filósofo italiano analiza la situación actual, reconfirmando sus presunciones, se ve extremadamente tensionado por los hechos. Las conclusiones de Agamben no sólo condicen con discursos conspirativos, irracionistas y anticientíficos, sino que podrían resultar peligrosos en una situación de emergencia. Se podría objetar que se trata meramente del yerro de un filósofo al hacer una comparación apresurada. Al final al cabo es humano y puede equivocarse. Pero me parece que, lejos de reducirlo a un mero error individual, es una fisura que nos permite ver, de un modo extremo, la crisis de la filosofía poskantiana. ¿En qué se fundamentan los distintos *a priori*s que determinan cómo accedemos a lo que nos rodea? ¿qué rol tiene lo empírico en la constitución de los paradigmas u horizontes de inteligibilidad? Estas preguntas son las que se encuentran latentes en algunas de las nuevas propuestas dentro de la filosofía. Difícil saber cómo afectará la pandemia del coronavirus al mundo venidero. Toda sentencia profética parece apresurada. Sin embargo, la aparición de estas nuevas filosofías es una oportunidad para reflexionar sobre los límites y los desafíos de la filosofía por venir.

⁵ Si se desea ahondar en el giro empírico dentro de la filosofía de la tecnología véase Achterhuis, 2001.

Referencias bibliográficas

- Achterhuis, H. (Ed.). (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana University.
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene* (J. L. Villacañas & C. La Rocca, Trads.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2014). *Desnudez* (M. Ruvituso, M. T. D'Meza Pérez, & C. Sardoy, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (M. Ruvituso, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018). *Signatura rerum: Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2020a). La invención de una epidemia. En *Sopa de Wuhan* (pp. 17-20). ASPO.
- Agamben, G. (2020b). Contagio. En *Sopa de Wuhan* (pp. 31-33). ASPO.
- Agamben, G. (2020c). Aclaraciones. En *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO.
- Agamben, G. (2020d). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (T. D'Meza & R. Molina-Zavalía, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2020e). Reflexiones sobre la peste. En *Sopa de Wuhan* (pp. 135-137). ASPO.
- Bertorello, A. (2013). Texto y acontecimiento en el método arqueológico de Michel Foucault y en la recepción de «Signatura rerum» de G. Agamben. En C. Barrio, L. Basso, & A. Crelier, *Acontecimiento y tradición. Fundamentos de la cultura*. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia*. Baudino.
- Esposito, R. (2020). Curati a oltranza. *Antinomie*. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>
- Flores D'Arcais, P. (2020). Filosofía e virus: Le farneticazioni di Giorgio Agamben. *MicroMega*. <http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>
- Gabriel, M. (. (2017). *Por qué el mundo no existe* (J. M. Madariaga, Trad.). Pasado y Presente.
- Han, B. C. (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. En *Sopa de Wuhan* (pp. 97-112). ASPO.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*. Caja Negra.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Trotta.
- Ihde, D. (2010). *Heidegger's technologies postphenomenological perspectives*. Fordham University Press. <http://hdl.handle.net/2027/heb.09414>
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica* (V. Goldstein, Trad.). Siglo Veintiuno.
- Lazzarato, M. (2020). ¡Es el capitalismo, estúpido! En *Capitalismo y Pandemia* (pp. 91-112). Filosofía Libre.
- Meillassoux, Q. (2019). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (F. Noceti, Ed.; M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Nancy, J.-L. (2020). Excepción viral. En *Sopa de Wuhan* (pp. 29-30). ASPO.
- Ramírez, M. T. (2016). *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. Siglo Veintiuno.
- Schmitt, C. (2017). *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (J. Díaz García, Trad.). Alianza Editorial.
- Verbeek, P. P. (2001). Don Ihde: The Technological Lifeworld. En H. Achterhuis (Ed.), *American philosophy of technology: The empirical turn* (pp. 119-146). Indiana University.
- Žižek, S. (2020). *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. Polity Press.