

El fenómeno coronavirus: experiencia de la *falta* de comunidad y de mundo

Luis Sáez Rueda*

Resumen. El ensayo parte del hecho de que la pandemia de coronavirus ha dado lugar a una ingente proliferación de interpretaciones. Analizando este fenómeno, muestra que tales interpretaciones están regidas por una lógica oposicional reactiva que tiene su fundamento en el nihilismo actual de la *sociedad estacionaria* y de su concomitante *organización del vacío* (§ 1). El *fenómeno coronavirus* es, más allá de sus acepciones concretas, una experiencia colectiva que permite aprehender, desde una posición excéntrica, al presente en su totalidad. Como experiencia ontológica, expresa dos rasgos del ocaso civilizacional actual: la ausencia de colectividad (§ 2) y la ausencia real de mundo (§ 3), permitiendo pensar patologías de civilización.

Introducción. El “fenómeno coronavirus” como dispersión interpretativa

Reflexionar sobre el fenómeno de la pandemia, de la aparición y extensión del Covid-19, significa, ante todo, situarse respecto a aquello que tomamos como tema de análisis. Implica determinar a qué hacemos referencia cuando nombramos este fenómeno. ¿Qué significación posee eso que en el devenir cotidiano llamamos “pandemia del coronavirus”? La urgencia que nuestro modo de vida actual impone a todas las actividades humanas en general y, en particular, a los procesos de conocimiento, impide la necesaria demora que requiere el acto del pensamiento. Una intensa celeridad aqueja a los procesos socio-culturales, políticos, comunicativos y cognitivos del presente, impulsando una huida de la reflexión detenida y mesurada. Si, a pesar de este decurso vertiginoso del devenir colectivo, abrimos una brecha y permanecemos en la pregunta planteada, comprobamos que uno de los problemas del *fenómeno coronavirus* (por ofrecerle una denominación de marras) consiste precisamente en la opacidad de su significado. ¿Es un fenómeno exclusivamente médico y de salud pública, uno económico, de índole política, un modo de subjetivación social y psicológica? Todo apunta a que posee una pluralidad de caras o de rostros, que han ido emergiendo apresuradamente desde su emergencia en los primeros meses del año en curso provocando una diseminación ingente de su sentido. En

* Filósofo. Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, España.
lsaez@ugr.es

ese tráfago, sin embargo, experimentamos que *falta* una visión global y unitaria con un mínimo de estabilidad.

Esta tenaz falta de unidad en la comprensión del *fenómeno coronavirus* nos desvela, a mi juicio, dos circunstancias de base: en primer lugar, la gran dificultad que encuentran nuestras sociedades actuales para *gestar* una experiencia *común*, que es, precisamente, la condición de una real *comunidad*. Ello se debe a que las interpretaciones se articulan de acuerdo con una lógica oposicional reactiva y resentida, un fenómeno que no es marginal, pues pertenece a nuestro presente, el de un nihilismo de la *sociedad estacionaria* y de la *organización del vacío* (§ 1). En segundo lugar, esta falta indica que ese oscuro *común denominador* de la experiencia anida en el *inconsciente colectivo*, porque consiste en una inquietud compartida y profundamente clandestina acerca del sinsentido que amenaza a la vida social entera desde hace mucho, una vida social que se reconoce en medio de un *tejido civilizacional* globalizado y *en ocaso*. El *fenómeno coronavirus* se nos muestra, entonces, como experiencia tácita de la ausencia de comunidad (§ 2) y de mundo (§ 3).

1. La indeterminación social del “fenómeno coronavirus” y la lógica oposicional de sus interpretaciones

Si consideramos la pluralidad actual de las interpretaciones acerca del *fenómeno coronavirus* comprobamos que constituye, en su conjunto, un campo de dispersión oposicional, es decir, un abanico de comprensiones que no son susceptibles de mediación, de articulación recíproca, porque cada una de ellas surge de un peculiar tipo de aparición en la escena pública, al que llamaré *acto de negación autoconstituyente*. De acuerdo con ese acto, cada interpretación se constituye a sí misma por el rodeo de una negación de lo que ella *no* es o abarca. El problema podrá ser percibido con mayor claridad si ejemplificamos este proceder en dos modelos interpretativos especialmente destacables y en sus derivaciones. La lógica oposicional que los articula rige, a mi juicio, para el conjunto de las interpretaciones.

Analizar el primero de ellos nos servirá para mostrar esta estructura oposicional de fondo, que, como digo, comparte con los demás. Podría ser denominado “científico-relativista” y posee dos caras inextricablemente vinculadas, haz y

envés de su puesta en práctica, una científicista-objetivista y otra relativista. Se trata de la visión según la cual el *fenómeno coronavirus* posee una realidad intrínseca única y esencial, la científica, como si fuese un fenómeno puro u objetivo, trascendente respecto a cualquier tipo de valoraciones ulteriores. Es la visión que extiende el criterio exclusivo de la *cultura de los expertos*, estén éstos circunscritos a la medicina —y a sus aliadas, la biología y la farmacopea— o se inscriban en una supuesta objetividad técnica en la dirección de los asuntos políticos, como si éstos pudiesen sustraerse a la dimensión de la deliberación pública y vincularse al criterio de ciertos *especialistas de Estado*. Comienza haciendo de la realidad bio-química del coronavirus —que posee, sí, su propia validez objetiva— el punto de vista determinante a todos los niveles. Se prolonga proyectando este criterio objetivista a la comprensión del poder político, el cual tendría como misión aplicar sus prescripciones profilácticas metódicamente. En el paso de uno a otro opera, obviamente, una falacia, pues por muy objetivas que sean las opiniones médico-científicas, la aplicación social de sus resultados no es, ella misma, científica, sino que debe someterse a los mecanismos democráticos de decisión. El *técnico bio-médico*, que posee su propio espacio en la sociedad, es elevado a *técnico político*, excediendo así, sus límites y dando lugar a lo que Foucault llamó con genialidad premonitoria *biopolítica*, la extensión del poder como normación y adiestramiento de la vida, un poder no represivo sino camuflado bajo el manto de un “hacer vivir” (y de “rechazar hacia la muerte” a la vida renuente a tal disciplinamiento)¹. La falacia biopolítica no reside —hay que apresurarse a señalarlo— en que los criterios bio-médicos y técnicos sean, ellos mismos, falaces —como han concluido delirantemente ciertas teorías conspiranoicas y negacionistas—, pues no hay razones para dudar del valor de la ciencia y de las técnicas sanitarias que de ella se desprenden. Lo falaz es, más bien, el supuesto de la *irresistibilidad política* de la ciencia, es decir, de que sus visiones y prescripciones, justificables en su propio ámbito, hayan de prevalecer, en el terreno de la organización política de la comunidad, ante

¹ La definición foucaultiana de la biopolítica es plenamente actual. “Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte. (...) Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. (...) La vieja potencia de la muerte (...) se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”. Foucault, M. (1977). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, p. 163. Ver, en general, todo el capítulo V.

cualquier otro punto de vista. Pues una ciudadanía con criterio autónomo puede decidir conjuntamente limitar los consejos científicos (destinados, en su mayoría, a instaurar procedimientos de confinamiento y de distancia social) en virtud de consideraciones diferentes, como, por ejemplo, la necesidad que para esta colectividad revisten el contacto interpersonal corporal, los rituales de socialización o, por acabar aquí, los procesos educativos presenciales. Entre estas dimensiones —médica, cultural, afectiva, educativa, etc.— hay tensiones ineludibles, por supuesto, que han de ser resueltas democráticamente, pero no exclusiones insalvables. Excluyente por principio es, sin embargo, el punto de vista científicista que se ha hecho habitual, porque eleva las justas pretensiones de objetividad que la ciencia posee en la investigación de la naturaleza a una pretensión de objetividad de carácter gubernamental. Pues bien, este punto de vista no es nuevo. Viene imponiéndose en la modernidad, al menos desde la Revolución Científica de los siglos XV-XVI, a través de un *acto negacional*. Este acto consiste en negarle a cualquier perspectiva no-científica su peculiar forma de objetividad. No hay objetividad, según ello, en las visiones del mundo y de la sociedad que aportan los saberes humanistas, así como tampoco en las que surgen en la inmediatez del mundo de la vida. Todas ellas serían *subjetivas*, portadoras de opiniones no justificables con razones y, finalmente, relativizables. Se pretende, dicho de otro modo, que, más allá de la objetividad científica, el resto de interpretaciones de la realidad tienen el destino de oponerse sin descanso, como si fuesen mitos, de modo que, como señalaba M. Weber, cada cual *elige a sus dioses* y se introduce en una lucha entre ellos que es irresoluble². Lo esencial del proceder científicista reside, a mi juicio, en este acto de negación que encontramos en su génesis. Emerge, me atrevería a decir, en el mundo contemporáneo como una reacción al temor de que la filosofía y otras disciplinas humanistas encuentren su propio lugar y limiten el valor de la ciencia a los márgenes de lo que concierne al estudio de la naturaleza, expropiándola de sus anhelos de extensión a la aclaración de los asuntos humanos colectivos. Este temor y el acto de negación consecuente tienen para el objetivismo científicista un valor autoconstituyente, pues son lo que lo fundan de raíz y lo mantienen erguido. Esta *actitud reactiva* del científicismo tuvo ya, a principios del siglo XX,

² Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza, pp. 223-224.

una expresión prototípica en el positivismo del Círculo de Viena y resurge hoy por doquier: se extiende a través de las ideas del transhumanismo tecnófilo, empeñado en mejorar la supervivencia del ser humano mediante el mero uso de la bio-tecnología; se propaga en el seno de la comprensión robótica de la inteligencia humana, inherente a los desarrollos de la *Inteligencia Artificial* y a la teoría de la mente asociada con ella; y adquiere carta de naturaleza por medio de muchos procesos institucionales que propenden a reducir la administración de lo público a conjuntos de reglas procedimentales que sólo los expertos tendrían el derecho de formular y administrar y que aspiran a ser implantadas como *leyes* de la vida colectiva. La interpretación del *fenómeno coronavirus* como una realidad meramente biomédica forma parte de esta *negación autoconstituyente* del cientificismo actual.

Ocurre otro tanto con el segundo modelo interpretativo, al que llamaría *socio-politista*. Este modelo reposa sobre un vórtice economicista, en la medida en que, bien porque consagre el modelo actual de producción capitalista, bien porque lo impugne como causa de los males colectivos, entiende que la realidad del *fenómeno coronavirus* es, fundamentalmente, la de una enfermedad cuyas consecuencias se hacen valer esencialmente en el orden económico, pues detiene o ralentiza el proceso de producción, dando lugar a una recesión económica que la comunidad no puede permitirse. Hay dos versiones de esta interpretación, coincidentes con las dos ideologías tradicionales de derecha e izquierda. La de derecha, ligada al neoliberalismo, insiste en que lo que ocurre *objetivamente* es este indeseable obstáculo al progreso económico. Dado que las *leyes* económicas de fondo deberían someter a su dinamismo —se pretende— al conjunto entero de los fines sociales, el resto de puntos de vista sería, como en el caso del cientificismo, un conjunto de opiniones subjetivas y relativizables, consecuencia de un irresponsable desconocimiento de los resortes económicos sobre los cuales se yergue el mundo común interpersonal. ¿De dónde surge la negación autoconstituyente de este objetivismo del *rendimiento productivo*? Se trata, a mi juicio, de una actitud reactiva contra el *estado social*, que propende a redistribuir la riqueza y a alcanzar una justicia social a través de la instauración de condiciones de igualdad. Tras la segunda guerra mundial, la ideología liberal entró en una de sus crisis más incisivas, debido a que la catástrofe humanitaria mostraba las consecuencias de un

sistema social conducido exclusivamente por la competencia económica, un sistema cuyos desequilibrios habrían conducido a una conflagración bélica inhumana. Desde entonces el neoliberalismo tiende a restaurar la legitimidad perdida del orden liberal de mercado frente a sus oponentes de ascendencia socialista. En esa circunstancia se cifra su carácter reactivo: no produce visiones nuevas adaptadas a los tiempos —lo que ocurriría si afrontase con congruencia el desastre ecológico que produce el capitalismo, así como la profunda desigualdad social que éste instaaura—. Defiende, por el contrario, el viejo marco darwinista de la competencia mercantil a través de la mera negación de la línea marxista de pensamiento y acción. Es esta reactiva negación —y no una creación en positivo— la que lo auto-constituye como ideología³.

En el otro extremo, la crítica que del capitalismo realiza la izquierda interpreta el *fenómeno coronavirus* como una oportunidad para poner de manifiesto el agotamiento del capitalismo y de la ideología neoliberal que lo secunda. Esta perspectiva posee una validez prácticamente incuestionable: han bastado unos meses de confinamiento y, luego, de restricciones a muchas actividades económicas que involucran la aglomeración de individuos, para que vislumbremos una enorme recesión económica mundial y para que comprobemos, por este medio, cuán profunda es la dependencia de nuestra sociedad respecto al febril crecimiento que impone el capital. La realidad básica del *fenómeno coronavirus*, podría decirse, consiste desde esta óptica en su *proceder aletúrgico*, des-cubridor: saca a la luz la verdad de los nefastos efectos del capitalismo, que somete a la comunidad a un esclavo y vertiginoso devenir productivo sin cese. Esta naturaleza alumbradora del *fenómeno coronavirus* se convierte, entonces, en el comienzo de una toma de conciencia sobre otros poderes destructivos del capital que Marx ya describió con detalle, como la conversión de todo lo existente en mercancía a la que tiende, los desequilibrios de clase en los que se basa y la alienación social que produce al hacer depender el trabajo humano de procesos mecanizados que son propiedad, cada vez con mayor concentración, de unos pocos. ¿Qué decir sobre esta perspectiva? Me parece que, aunque es adecuada y que sería cínico, a la vista de los grandes

³ V. la interesante descripción de la crisis liberal y de los intentos de reactualización de esa ideología a través del neoliberalismo más próximo al presente que realizan Laval, Ch./Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa, especialmente los capítulos 4, 5 y 9.

poderes financieros actuales y de su capacidad directiva, poner en tela de juicio que este sistema económico-político es, de manera connatural, pernicioso, habría que señalar su limitación. De que sea intrínsecamente pernicioso no se sigue que todos los procesos sociales perniciosos tengan su causa principal en él y ningún otro origen paralelo. La crítica al capitalismo ha caído, en los últimos años y a pesar de sus virtudes, en un dogmatismo, pues, como cualquier objetivismo, ha tomado al capital y sus dinamismos como único y exclusivo proceso *objetivo* que conforma y dirige a nuestras sociedades. Así, según algunos, se extiende a través de la tecnología hasta el punto de dar lugar a un *capitalismo cibernético*⁴, como si la razón tecnológica no fuese un factor independiente en la conformación de nuestro mundo; se señala también que, como *biocapitalismo* y *capitalismo cognitivo*, provoca una degradación del mundo simbólico de la cultura y de los imaginarios, al sujetarlos a la lógica mercantil⁵, como si la destrucción de la autonomía y riqueza de éstos no tuviese otro cauce explicativo adicional e independiente; en cuanto *capitalismo de la deuda* muestra que da lugar a procesos infinitos de endeudamiento que someten a los seres humanos⁶, como si el hombre contemporáneo no estuviese en deuda siempre con los dictámenes del progreso en razón de otros dinamismos diferentes. Podríamos seguir añadiendo nomenclaturas para el capitalismo y efectos concomitantes, pero basten estos ejemplos. La falacia de este punto de vista no consiste en que sea falso que el capitalismo —y la ideología política neoliberal a él vinculada— esté incidiendo en todos los procesos señalados y en otros muchos más. Reside en que parte del engañoso principio de que en este único resorte reside la causa última de todo cuanto ocurre en nuestras sociedades. Y esto no es cierto; sus efectos son universales y ubicuos, pero no es un principio exclusivo en la génesis de los problemas de nuestra época. El pensamiento continental del siglo XX, que ha lanzado la mayor autocrítica de una civilización hacia sí misma hasta el momento, ha escrutado muy variados mecanismos que están a la base del ocaso de nuestra época: además del capitalismo, el *positivismo* (Husserl y la fenomenología), la *razón instrumental*

⁴ Tiqqun (2017). *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela libros.

⁵ Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficante de sueños.

⁶ Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías del poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.

(M. Horkheimer, Th. W. Adorno y el resto de miembros de la *Escuela de Frankfurt*), la *comprensión técnica y nihilista del mundo* (M. Heidegger y su escuela), el logocentrismo (J. Derrida), el *pensamiento identitario* (G. Deleuze) y muchos más. El objetivismo actual de la crítica al capitalismo surge, en el siglo XXI, de un adanismo incapaz de conservar lo ya pensado y de renovarlo a una nueva luz. Es un fenómeno *reactivo* que niega cualquier otra explicación. Surge, a mi juicio del *acto negador auto-constituyente* en virtud del cual la sociología y la politología —que son los saberes más vinculados a esta crítica— se experimentan pequeñas en relación con la gran filosofía del siglo XX y la niegan en su totalidad. El sociólogo y el politólogo del presente no son como los del pasado, siempre vinculados a una filosofía más amplia y a su *ontología* de fondo (M. Weber, G. Debord, J. Habermas y tantos otros). No quieren saber nada sobre el discurso ontológico acerca del *ser* de la época, ni de aquellos estudios de la crisis de Occidente que la retrotraían a la precedente crisis de la modernidad e incluso al devenir entero occidental. Y no sólo eso; esta aclaración de todos los fenómenos en función de los mecanismos del capital y de su ideología neoliberal no duda, finalmente, en rechazar a tales filosofías y a cualquier otra perspectiva, atribuyéndoles a todas un impulso burgués, acomodaticio, es decir, asignándoles el rango de ideologías que han surgido, ellas mismas, al abrigo del omnímodo capital y que son vivificadas sólo por los mundos imaginarios y subjetivos de quienes las defienden. A través de esa negación —y no de justificaciones apropiadas— se autoconstituye el poder del prisma *socio-politicista* actual.

Los modelos científicista-relativista y socio-politicista ejemplifican el proceder de las interpretaciones colectivas de nuestra época. Esta estructura de fondo y el acto de negación autoconstituyente que la acompaña pueden ser detectados en la totalidad del espectro valorativo presente. Un reductivismo ecologista destacará que la propagación del virus constituye, esencialmente, un aviso ante el peligro de aparición de otros microorganismos a los que nos somete el deshielo de los polos y la reducción de la diversidad natural. Otro de índole religioso-existencial puede, tal vez, identificar la pandemia con un evento histórico que nos confronta con nuestra condición mortal, frágil y vulnerable. El elenco admite todavía opciones que el lector puede completar.

Lo central del análisis que propongo es la necesidad de que nos percatemos de que las valoraciones al respecto no tienden a una articulación recíproca en virtud

de sus rasgos diferenciales, sino a una oposición generalizada en virtud de la cual la afirmación de una emerge ya en un tipo de discurso y de práctica reflexiva, propia de nuestro momento histórico, que oculta la fácil disposición a una reactiva negación de las otras. Esta circunstancia no es, en modo alguno, accidental o cortical. Está unida al destino de nuestro presente.

2. La ausencia de comunidad

La proliferación casi vertiginosa de posiciones interpretativas que el *fenómeno coronavirus* ha despertado, tanto en medios intelectuales⁷, como en los periplos del mundo virtual, así como en los medios de comunicación tradicionales, no reviste, como digo, una importancia despreciable. Tal proliferación de opiniones forma parte esencial del *fenómeno coronavirus*. Antes que una consecuencia suya, es un rasgo que pertenece a su propio sentido. ¿Por qué no reflexionar acerca de este substrato general de nuestro presente como constituyente del sentido mismo del *fenómeno coronavirus*?

La proliferación interpretativa a la que me refiero no debería ser, en principio, una lacra del discurso colectivo. Debería constituir el síntoma de una riqueza de puntos de vista que expresa las *diferencias* internas a la colectividad. Sin embargo, el adanismo del siglo XXI lleva consigo el olvido, como he señalado, de los grandes diagnósticos realizados en el pasado y, poco antes, a finales del rico siglo XIX. Entre ellos, la *muerte de dios* proclamada por F. Nietzsche se refería al acontecimiento radical, gestante de nuestra contemporaneidad, consistente en la caída de los *fundamentos últimos* de la comprensión del mundo. Estos fundamentos últimos forzaban antaño a la colectividad a mantener una unidad dogmática de criterio, en detrimento de las diferencias interpretativas. La caída de las *unidades dogmáticas*, sin embargo, no implica, como muchos piensan, que la alternativa sea, ineludiblemente, la de un relativismo. La alternativa es, más bien, la de la diferencia no oposicional.

Una *lógica diferencial* es aquella que reúne en sano litigio a una multiplicidad de singularidades, haciendo que cada una de ellas se entienda desde la *relación*

⁷ Evito nombrar al conjunto multifacético de los más veloces en reaccionar y de los muchos que, poco a poco, han ido dando el paso, incluso, a la publicación de libros. Basta con introducirse en la red para tomar nota de semejante *hybris*.

con las otras y que lo común emerja de tal encuentro litigioso, es decir, en el *entre o intersticio* que las articula. Ahora bien, esta dinámica diferencial es capaz de hacer emerger lo común en sus encuentros sólo a condición de que el entramado de conjunto esté dinamizado por el poder de ser afectado y de afectar. Sólo así adquiere dicho entramado un movimiento creador de vida y auto-generador en el que, como he intentado mostrar en otro lugar, lo común es gestado *en estado naciente*, es decir, en el devenir mismo de la creación conjunta⁸. Una *lógica oposicional*, por el contrario, emerge de la ausencia de potencia auto-creadora en la colectividad y no parte, en consecuencia, de la diferencia así considerada, sino que la aniquila. Cuando el impulso creador, autogestante, falta —y en esto Nietzsche se ha mostrado muy sagaz— los individuos y grupos propenden a asegurar su identidad y a fraguarla exclusivamente como producto sutil de la *negación de un otro*. En ello consiste, precisamente, el *espíritu de resentimiento* que caracteriza al nihilismo, pues éste radica en que el *nihil* (nada), en el que consiste la *negación reactiva*, se convierte en principio primero del lazo social⁹. Pues bien, es esta última lógica la que conforma la propensión colectiva más profunda en la elaboración de lo común. En esta dirección, vengo señalando desde hace tiempo¹⁰ que la comunidad presente avanza en lo que llama “progreso” sólo en la medida en que expande en su tejido interno un *resentimiento generalizado* como nuevo fundamento dogmático de lo público y compartido. He intentado mostrar, también, que este dinamismo disuelve la potencia auto-generadora y auto-creativa del mundo

⁸ En el presente ensayo no me es posible profundizar en esta normatividad inherente a las relaciones diferenciales. El problema necesitaría, por sí mismo, todo un estudio específico. Remito al lector a dos tesis al respecto. El encuentro diferencial creativo es capaz de poner en acto a la inteligencia como *ingenium*, como el arte de afrontar el mundo real en cuanto un *devenir problemático* real y de generar, en ese afrontamiento, reglas sin una regla pre-determinada. Sin presuponer esta capacidad normativa en el ser humano incurrimos en una visión mecanicista de su naturaleza, que es la que prima en muchos ámbitos del actual posthumanismo y de la Inteligencia Artificial. V. Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, capítulo 9. Una lógica diferencial, en segundo lugar, está dinamizada —en la línea de las concepciones de G. Simondon y G. Deleuze— por una unidad *caosmótica*, ni puro caos ni puro kosmos (orden absoluto). Es este dinamismo el que mueve a una *comunidad sana*, capaz de auto-crearse, lo que implica comprenderla como una *physis*, potencia autogestante. V. Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder, parte primera.

⁹ Describe esta lógica en multitud de lugares, pero resulta muy iluminador el párrafo 10 del Primer Tratado de Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

¹⁰ V. Sáez Rueda, L. (2007), «Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), 57-69. Sáez Rueda, L. (2009), *Ser errático*. op. cit., § 6.2.

socio-cultural, el cual se vuelve contra sí mismo de modo autófago¹¹. Y es que esta lógica oposicional destruye los intersticios diferenciales capaces de gestar desde sí lo nuevo y emancipador, dando lugar a una paradoja auto-disolutoria: la de que lo común es perseguido por medio, precisamente, de la *negación de lo común*. Tal estado de cosas determina, al menos, dos rasgos de las sociedades avanzadas actuales. En primer lugar, y en coherencia con dicho devenir autófago, las hunde cada vez más en la *agenesia*, es decir, en la impotencia para crear y gestar-se¹². En segundo lugar, las ajusta progresivamente al modelo de una *sociedad estacionaria*, es decir, al de una sociedad entregada a multitud de devenires vertiginosos y sin cese que, no obstante, no realizan ninguna transformación *cualitativa*. La lógica oposicional da lugar a un vértigo de acción, no puede subsistir sin multiplicar indefinidamente su intrínseca negación, pero ésta, por tanto, sólo produce cambios cuantitativos —cuya suma jamás dará lugar a un solo cambio cualitativo—, por lo que, en realidad, estos trepidantes procesos no son verdaderas *alteraciones*, sino *variaciones* del mismo rumbo colectivo, el de un progreso dirigido por la proliferación de realidades cosificadas y puestas al servicio del espíritu de cálculo y de la racionalidad instrumental. Una sociedad así, estacionaria, permanece, pues, inmóvil —detenida en el tiempo— bajo la apariencia de su transformación y termina cifrando su actividad en la continua administración de su *falta de ser y novedad*, es decir, en la ficticia actividad de la constante *organización del vacío*¹³.

Y bien, volviendo ahora a nuestro problema central, ¿qué otra cosa se pone en juego a través del estallido vertiginoso de las interpretaciones sobre la pandemia que esta auto-descomposición nihilista, esta autofagia y organización del vacío propia de nuestra *sociedad estacionaria*? A través de tal proliferación se oculta, sí, la imposibilidad de la comunidad actual para superar la fragmentación de sus puntos de vista y de sus multiformes tendencias en una unidad o síntesis diferencial. Expresado de otro modo, el tipo presente de sociedad se muestra incapaz de generar síntesis disyuntivas con sus diferencias, unidades diferenciales congruentes más allá de la mera dispersión oposicional. Este

¹¹ V. Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*, op. cit., capítulo 4, § 3.

¹² V. *Ibid.*, capítulo 4, § 1 y capítulo 5, Obertura.

¹³ Sáez Rueda, L. (2009), *Ser errático*, op. cit., capítulos 1-3.

devenir múltiple de ideas, interpretaciones y valores produce, tanto con anterioridad a la pandemia como durante las nuevas circunstancias generadas por el coronavirus, la ilusión de que va conformando unitariamente una autocomprensión de la comunidad en su conjunto, una experiencia trans-individual de la sociedad acerca de sus propios problemas y procesos. En el fondo, sin embargo, su estructura oposicional hace nacer lo común, según la paradoja señalada, en la medida en que lo *niega*. Y, puesto que lo niega, conforme avanza y se pluraliza en interpretaciones y valoraciones hace del *fenómeno coronavirus* —que es lo *compartido-negado*— un punto ciego y opaco que da lugar a un malestar clandestino. Lo común de la comunidad presente consiste —en ello reside su aporética más lacerante— en la *falta de comunidad*. Y el *fenómeno coronavirus* es —además de un acontecimiento bio-médico, socio-político, económico o de cualquier otra índole precisa— la experiencia de esta *falta*, una experiencia que aspira a hacerse común, pues sólo por medio de la vivencia de un profundo vacío puede un colectivo ausente —individuos sin trans-subjetividad, naciones sin intersección real— hacerse cargo de sí; auto-afectarse como oquedad es la experiencia de que *hace falta* un pueblo futuro, vínculo universal y global, real comunidad.

3. La ausencia de mundo

Pero la ausencia de comunidad es paralela a la ausencia de mundo. Ha sido, de nuevo, la filosofía del pasado siglo, a través de sus grandes diagnósticos, la que nos ha advertido sobre ello. El sujeto contemporáneo, nos indicaban Horkheimer y Adorno desde el análisis de la *dialéctica de la Ilustración*, no tiene colectividad porque ésta necesita lazos generados gracias a la apuesta compartida por fines valiosos en sí mismos; pero la racionalidad de principios, autónoma, ha sido sustituida progresivamente, en la historia moderna hasta nuestros días, por la *racionalidad estratégica o técnico-instrumental*, que se ejerce sólo en la determinación de los medios estratégicos para el dominio del sujeto sobre el mundo. “El despertar del sujeto [de este sujeto del presente, solipsista y ensimismado] se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones” y esta vocación ontológica de dominio reduce lo existente a aquello que ya no tiene alteridad o realidad propia, es decir, convierte lo

extraño-real en lo propio y des-realizado¹⁴. Desde una perspectiva distinta (fenomenológico-existencial), Heidegger alcanza una conclusión convergente con esta. El ser humano ha perdido, en su historia occidental, al ser mismo, que es indisponible, debido a que se ha ido volcando sobre el ente —lo puramente presente y representable—, hasta el punto de reducir lo que lo envuelve a la irrealidad de las *existencias*, en el sentido de lo que es contable, acumulable y susceptible de ser puesto a disposición de su arbitrio¹⁵. Aunque pertenezcan a tradiciones filosóficas distintas, la voluntad de dominio a la que ambas perspectivas se refieren no es meramente política, económica, ideológica o científicista. Es ontológica; en primer lugar, porque está dirigida al ser mismo del mundo que envuelve al ser humano y al cual él mismo pertenece; en segundo lugar, porque pone en acto al sujeto, no en un aspecto concreto de su praxis, sea como investigador de la naturaleza, sea como productor de objetos o en cualquiera de sus facetas precisas. Lo pone en juego *en su ser* y lo solicita *en cuanto tal*. De lo que hablan estos diagnósticos es, por tanto, de una voluntad de dominio que, en cuanto ontológica, llega a apropiarse del *ser* del ser humano entero y a ponerlo a su servicio. La racionalidad instrumental y la técnico-existencial de conversión del mundo en *existencias* se convierten, por ello, en *fuerzas ciegas*, en potencias inerciales que una vez estuvieron ligadas a la intención subjetiva y que se han autonomizado de ésta, sojuzgándola.

La ausencia de comunidad que subyace a la lógica oposicional a la que me he referido tiene como fondo ontológico la evaporación del ser mismo de lo humano en las fuerzas ciegas que ha desatado. Junto a ello, puede decirse ahora que tampoco hay propiamente mundo, en la alteridad real que éste presupone, y como substrato sobre el cual pueda el ser humano reconocerse, porque éste ha sido reducido a una *nada de ser*, a un vacío. Expresado con concisión, *falta* en nuestro presente, tanto la comunidad en su ser como el ser del mundo; este último, por su reducción a la voluntad de dominio del primero; el primero, por su disolución en las fuerzas ciegas, anónimas e indisponibles, en las que se ha convertido dicha voluntad. La pandemia del *coronavirus* nos ha arrancado al mundo cotidiano y “normal” en el que habitualmente estamos sumergidos y se

¹⁴ Adorno, Th. W./Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, pp. 64 y 67.

¹⁵ V. Heidegger, M. (1994). “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, pp. 23-25

ha convertido en oportunidad para contemplarlo desde la distancia, es decir, para aprehender unitariamente su *nihil*, su vacío constitutivo, y su esclavitud. Es más, ha provocado que esta aprehensión irrumpa en el inconsciente colectivo sin pedir permiso. Nos ha des-centrado respecto al curso de la vida inmediata, abriendo la brecha de un espacio vital extra-ordinario y ex-céntrico, de manera que, situados en este límite, experimentamos oscuramente que es en el mundo *ordinario* donde acontece el verdadero confinamiento: la clausura en dinamismos deshumanizados y en la organización del vacío, tanto de nuestra humanidad como de la realidad mundana. El *fenómeno coronavirus* es la experiencia inconsciente de ese estado en hueco del ser, en una época en la que, como he sostenido en otro lugar, acontece el ocaso de Occidente como crisis espiritual civilizacional¹⁶.

Sobre este telón de fondo no resulta ya difícil deducir que la proliferación de interpretaciones dispersas y sin unidad sobre el *fenómeno coronavirus* posee una necesidad estructural en nuestro momento histórico. Al pronunciar “fenómeno coronavirus” se hace notar una ausencia de referencia, el hecho de que es un “significante vacío”, una “falta” constitutiva, como ocurre, según Lacan, cuando se hace alusión a la estructura entera del psiquismo. Es, por decirlo de un modo más preciso, un significante vinculado a sentidos proliferantes, a sentidos que están continuamente apareciendo en los medios de comunicación, en las derivas polifacéticas de las redes, en los nuevos espacios del trabajo virtual, etc., sin que, por ello, dicha proliferación sea capaz de condensar un contenido común determinado. Este contenido global permanece, más bien, oculto, elidido, señalado indirectamente, pero, en cualquier caso, como un horizonte vago o vaporoso, asemejándose al de una neblina en cuyo seno las imágenes fluctúan separadas entre sí, configurando límites y bordes difusos. Lacan, como se sabe, llamaba “Real” a ese foco inespecífico que organiza al conjunto de las significaciones psíquicas, al común de esa compleja red de sentidos: un foco común que no es ninguno de los sentidos psíquicos que articula y que, sin embargo, está connotado implícitamente en todos y cada uno de ellos. Psicoanalíticamente, pues, no sería descabellado comprender al *fenómeno coronavirus*, observado desde este otro ángulo, como la vivencia latente y opaca

¹⁶ Este es el objetivo central de Sáez Rueda (2015). *El ocaso de Occidente*, ya indicado en la Introducción.

de un Real del inconsciente colectivo y, en esa medida, como un sentido ausente debido a razones estructurales. La “realidad” del coronavirus consiste, según esto, en abarcar a la “totalidad real” de nuestra experiencia y, por tanto, en su indefinición ineludible, en su silencio inherente. Ese silencio es tanto la alusión inconsciente a lo Real, que es impresentable en cuanto tal, como el presentimiento del vacío de ser —subjetivo y objetivo, del individuo y del mundo— en el que se está desvaneciendo nuestra existencia.

En una de las últimas entrevistas que concedió, J. Derrida contestaba de un modo similar a la pregunta por el desplome de las Torres Gemelas en el atentado del 11 de septiembre de 2001. Puesto que era tratado como un acontecimiento mayor, un *major event*, de los que hacen historia, habría que deducir que poseía un impacto irreplicable y único, excepcional. En consecuencia, debería ser descriptible con precisión por la gente. Sin embargo, lo que la mayor parte de las expresiones al respecto permitían inferir era, más bien, una impotencia para darle un significado acotable. Ello se debía, en gran parte, a que el nuevo tipo de terrorista que entonces surgió es uno sin rostro, anónimo, que golpea sin previo aviso y de modo arbitrario. Puede amenazar en un lugar cualquiera de los innumerables que poseen un matiz simbólico en Occidente. El terror se hacía ahora invisible, indomeñable, proveniente de una red compleja de voluntades ocultas no controlable: no tenía sujeto, era esencialmente anónimo. Y era el anonimato estructural de lo sucedido lo que provocaba un silencio ineludible. ¿Contra quién o qué clamar? Si un acontecimiento es “mayor”, señala Derrida, penetra en el subsuelo entero de la vivencia singular y colectiva como algo que no puede ser captado de una forma concreta: se hace inefable. Además, rompe la cadena causal de los sucesos del pasado y del presente, al irrumpir como “lo otro” de ella, eliminando un mínimo poder de anticipación del futuro. El terror no viene, así, de ningún presente, sino del ad-venir, que siempre está des-presente. De un advenir infinitamente sustraído. Por eso, el acontecimiento “11 S” era, según Derrida, inexorablemente inconceptualizable e irrepresentable¹⁷.

A las circunstancias de que, en primer lugar, el *fenómeno coronavirus* constituya la experiencia vaga y oscura de un Real psíquico que siempre *falta* en la totalidad del inconsciente y de que, en segundo lugar, eso real a lo que apunta tal

¹⁷ Cfr. Derrida, J. (2003). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. En Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*. Madrid: Taurus, pp. 131-197, especialmente pp. 144-146.

experiencia es un vacío de ser hay que unir su carácter de acontecimiento mayor. Indica una amenaza inescrutable. Ante la experiencia de una crisis espiritual consistente en que el ser mismo del hombre y del mundo se disipan, ¿qué futuro puede ser imaginado? En cuanto *acontecimiento mayor*, el *acontecimiento coronavirus* señala, sin poder ofrecerle un contenido tangible, un futuro inconceptualizable, una amenaza irrepresentable por principio: la que proviene de la nihilización, de la nada. Esta amenaza no es, directamente, la del virus como realidad biológica, por más que los riesgos sanitarios que plantea anuncien resultados impredeciblemente inquietantes. Lo inquietante es un *apeiron*, un ilimitado o indefinible: la pura ausencia o ausencia pura, por cuanto se refiere a la huida del ser en cuanto tal. La situación de pandemia sirve, entonces, de oteadero desde el cual puede ser contemplado el desierto de lo real. El *fenómeno coronavirus* es la experiencia subliminal e inquietante de semejante hueco.

En la situación *extra-ordinaria* de la enfermedad vírica somos conducidos a esta inquietud informe o malestar sin objeto. Y, si bien la aprehendemos oscuramente, podemos referirnos a ella como una incógnita que nos inquieta. Es ahora cuando una multiplicidad de peligros concretos, decibles y expresables que habíamos formulado con anterioridad y que permanecían dispersos, encuentran una *superficie de inscripción* común: esta inquietud sin rostro como fondo último del *fenómeno coronavirus*. Esta indefinición, pues, sirve al registro de muchos fenómenos que sí son definibles: el drama de una inminente destrucción ecológica; las diferentes formas de esclavitud del régimen capitalista de producción; los peligros de una sociedad de la comunicación que se desorbita, envuelta en procesos virtualizados y anónimos... Todos estos procesos inquietantes, y muchos más que azotan a nuestra época, se entrecruzan en este *plano de registro*, inquietud indefinida, en que consiste el substrato íntimo del *fenómeno coronavirus*. Cada uno de esos procesos posee para nosotros quizás un rostro concreto, pero la totalidad de ellos es inconceptualizable: *in-siste*, en el fondo. Inconscientemente se va forjando, así, en la colectividad mundial la experiencia según la cual es el devenir de nuestro mundo entero el que está bajo amenaza: es un futuro irrepresentable que experimentamos como crítico y expuesto a la destrucción.

Estamos, al pensar el *fenómeno coronavirus*, ante un sentido paradójico que le es inherente. El Real al que señala, que es también el vislumbre de una real falta

de ser, así como la inquietud amorfa que lo transita, está en la forma de un des-presente en la experiencia, lo que quiere decir que es, por un lado, despresente e indefinido, pero, por otro, presente y concreto. Pues su oscuridad y ausencia se hacen notar de manera muy efectiva. Si bien no podemos darle una forma determinada, tal impotencia es experimentada de manera continua, produciendo efectos bien concretos: cobra presencia en la forma de una “X” que produce desazón, inquietud, en el mundo subjetivo de los individuos; o, mejor, en el subsuelo psíquico de la colectividad. Actúa, diríamos, como una “ausencia presente”, es decir, en cuanto algo que, como fondo espectral, nos presenta su propia ausencia, haciéndola jugar en la forma de un escalofrío en el escenario de lo que sí presenciamos de manera precisa a cada paso de nuestro raudo y cambiante movimiento individual y colectivo. Se nos incrusta, por ello, como una pregunta en ciernes, interrogación en curso que desestabiliza todas las seguridades, y da lugar a un estado de incertidumbre ansiosa y expectante.

Lo inquietante informe y oscuramente anónimo al que remite, de este modo, la *falta* experimentada a través del *fenómeno coronavirus* puede ser calificado como un malestar trans-individual que crece desde hace décadas en los intersticios del inconsciente colectivo, un malestar ligado a lo *inhóspito* de nuestro ser en el mundo. Nos comprendemos a nosotros —había señalado el primer Heidegger con gran finura— sólo *habitando* un tiempo histórico y, de forma más próxima, un marco temporal contingente, hundido en las prácticas inmediatas y en los quehaceres cotidianos. El habitar nos convierte en seres que no estamos en el mundo como está el agua en el vaso, sino de un modo participativo, inmersos en un sentido omniabarcante de lo que hacemos y de lo que ocurre: antes que un espectador desinteresado, el ser humano es este participar comprensivo: *ser-en-el-mundo*¹⁸. Sin embargo, los procesos ciegos que se han adueñado del espacio habitable de la humanidad global convierten la habitabilidad en completa extrañeza. No nos reconocemos en ellos. Emerge, entonces, nuestro malestar, generado por el vacío del ser, unido a esa experiencia de lo *Unheimlich* que Freud desarrolló en su artículo de 1919¹⁹, es decir, unido a la experiencia de lo *siniestro*, de lo extraño inquietante y ominoso,

¹⁸ Cfr. Heidegger (1967). *Ser y Tiempo*. Madrid/México: F. C. E., § 12. Como se sabe, el original es de 1927.

¹⁹ Freud, S. (1976). “Lo ominoso”. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XXII.

en cualquier caso, lo que hace que el *habitar* se cuartee al paso de fuerzas ciegas que lo pone en riesgo radical.

Nuestro presentimiento actual del vacío del ser, tanto subjetivo como del mundo real, esta vinculado a nuestro desarraigo, dado que el mundo habitable se nos ha hecho siniestro. Andamos *errabundos*, que no *erráticos*, como en breve matizaré. Al convertir el mundo en lo *inmundo*, nos quedamos *sin-mundo*. Ludwig Binswanger —miembro de la escuela existencial o de psiquiatría fenomenológica— describió, en la segunda mitad del pasado siglo, una patología existencial importante que se ajusta a nuestra situación presente. La enferma, cuya biografía estudiaba —decía—, no está arraigada en el mundo, no ha plantado “firmemente ambos pies en tierra”. Como consecuencia, se movía alternativamente en dos mundos mentales: el “mundo de cieno”, oscuro y asfixiante, pesado y sepulcral, por un lado, y el “mundo etéreo”, sin raíces, en el que deliraba como si estuviese en un éter sin sustancia²⁰. ¿No constituyen estos dos polos los centrales extremos de una experiencia patológica colectiva? Oscilamos, cada vez con mayor claridad, entre una entrega a la tierra, donde encontramos angustia (porque es el suelo del vacío y de los dinamismos ciegos) y reaccionamos, ascendiendo a un mundo desrealizado y delirante, fantasmal, puramente imaginado. En él discurre la vida en sueño.

¿No detectamos el *mundo etéreo* al que huimos en el rasgo, central en nuestro presente, de la vida como espectáculo, que no hace más que corroborar el vacío del ser, tierra de fango? Desde la segunda mitad del siglo pasado, al menos, nuestra vida colectiva hace proliferar un caudal inmenso de imágenes del mundo en el medio peligrosamente vacío de la pura representación, cada vez más desprovista de realidad. Nuestra sociedad se ha definido muy acertadamente como época de los simulacros, es decir, de una suplantación de la realidad por su simulación a través de un hiperespacio separado de la lógica de los hechos²¹. Vale decir también, desde otra perspectiva, que estamos en una *sociedad del espectáculo*, tendente a sustituir la realidad por su representación, sea ésta

²⁰ Binswanger, L. (1958). “El caso Ellen West”. En May, R. /Otros (eds.). *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Madrid: Gredos, pp. 392-394.

²¹ Perspectiva, como se sabe, de Baudrillard. V., por ejemplo, Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.

mediática, sea coincidente con las fantasías y creencias subjetivas²². Por mi parte, he intentado mostrar que la *organización del vacío* propia de la *sociedad estacionaria* en la que estamos —esta *inmovilidad en el vértigo*—, genera procesos ficticios, carentes de conexión con una realidad de fondo: una *ficcionalización del mundo*²³. No extraña que las *nuevas enfermedades del alma*, según J. Kristeva, se caractericen por una vida imaginaria, artificial, sin contacto con lo real. Pues son propias de un ser humano saturado de imágenes y representaciones, disuelto en éstas y, por tanto, ausente de sí mismo y de realidad, hasta el punto de que esta irrealización determina que “el hombre moderno está a punto de perder su alma”²⁴.

* * *

Freud advirtió en cierta ocasión que sus intentos de penetrar patologías de la cultura tenían el inconveniente de proyectar los caracteres psíquicos del individuo al plano colectivo y que esperaba un tiempo en que se diese el paso a la forja de un psicoanálisis que asentase lo colectivo sobre categorías propias²⁵. El ocaso de Occidente en el que nos encontramos y, más allá de él, la crisis del tejido civilizacional global, exige una noción de inconsciente colectivo no consistente en la suposición de una repetición del psiquismo individual en todos los miembros de la comunidad. Es —me he esforzado por mostrar— un inconsciente trans-subjetivo, que no pertenece a ningún individuo en particular y que los atraviesa a todos y cada uno de ellos²⁶. Esa es la base para una, hoy absolutamente necesaria, crítica de *patologías de civilización*, capaces de tomar en cuenta los procesos ontológicos de la pérdida del ser en nuestra época, del sujeto en cuanto tal y del mundo, reducidos a vacuidades²⁷. El *fenómeno del*

²² Según el memorable texto de Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

²³ Sáez Rueda, L. (2018), «Figuras del malestar como génesis autófaga». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, nº 80, pp. 17-41. Ver. pp. 27-30. capítulo 6.1.

²⁴ Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra, p. 16.

²⁵ Freud, S. (1947). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, § 8, pp. 86-7. También en *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, tomo VIII, p. 3066.

²⁶ V. Sáez Rueda, L. (2015), capítulo 4, § 5.

²⁷ Vengo configurando desde hace tiempo los trazos que me parecen esenciales en esta crítica de patologías de civilización. Sáez Rueda, L. (2015), capítulo 4, § 3. Sáez Rueda (2011).

coronavirus puede convertirse en un acontecimiento salutífero a este nivel civilizacional. Expresa, como vengo argumentando, la experiencia oscura de una falta de mundo y de humanidad colectiva. Aprender el vacío de nuestro ser, en su sentido más radical, es la única vía para afrontarlo con fortaleza y para intentar trocarlo en la creación de una nueva Tierra y de un pueblo nuevo que falta. Pero ese acontecimiento no emergerá si no persistimos en aprovechar la posición excéntrica que nos propicia la situación de pandemia y la posibilidad que ofrece para aprender sintéticamente el todo de nuestro mundo en hueco, desde él mismo y en cuanto tal. Para mantener esta posición excéntrica es ineludible que se mantenga erguida una actitud fundamental: la del extrañamiento ante el mundo. Sólo éste puede poner ante nosotros lo que nos ocurre civilizacional y globalmente.

He intentado describir, por cierto, la condición humana como una tensión irrevocable entre extrañamiento y extrañamiento. Por un lado, el ser humano habita *céntricamente* un mundo, pertenece a él, inmerso en su seno como el agua en el agua. Al mismo tiempo, no puede dejar de extrañarse y, por tanto, de extraherse *excéntricamente* respecto a él. Pero es ambas potencias, céntrica y excéntrica al unísono, en un mismo acto. Por el mismo acto en que nos incardinamos en un mundo, salimos de él. Somos, pues, erráticos, en el noble sentido, no de estar a la deriva, sino de que lo que nos constituye es el *entre* o *intersticio* tensional céntrico-excéntrico, extrañante-extrañante; en el sentido, pues, de que no pertenecemos a ningún mundo en particular, porque somos el tránsito mismo entre mundos²⁸. Permanecer en el extrañamiento respecto a nuestro mundo presente para aprender su nada activa, su organización del vacío, equivale a romper nuestra centricidad clausurada, nuestra fijación en lo presente, atravesado por fuerzas ciegas y hueco, y a, vivificando el extrañamiento excéntrico, hacernos erráticos, seres lanzados desde nuestro mundo a un advenir realmente humano. El *fenómeno coronavirus* tal vez se diluya pronto. Tal vez, sin embargo, puede conducirnos a la erraticidad creativa. Esto sí que sería un acontecimiento vigoroso que podría transformar el rumbo de ocaso en el que nos encontramos.

Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización. München: GRIN Verlag GmbH, 2011, cap. 2 (pp. 71-92).

²⁸ V. Sáez Rueda, L. (2009), capítulos 1 y 2 y Sáez Rueda, L. (2015), pp. 29-58.