

Covid: orientarse en la perplejidad

Juan Domingo Sánchez Estop*

La crisis general que la pandemia de Covid 19 está produciendo en el sistema-mundo capitalista ha dado lugar entre gobernantes y gobernados, clases dominantes y dominados a un clima de estupor y miedo motivado por la irrupción de un elemento natural imprevisto en un orden neoliberal que llegó a pretender, en su entusiasmo inicial, ser el fin de la historia. Esta atrevida hipótesis formulada por epígonos del hegelianismo en los años 80¹ ha sido más que abundantemente refutada por la historia reciente, desde los atentados del 11 de septiembre en Nueva York hasta la propia crisis del sistema financiero de 2008 y sus prolongadas consecuencias. La irrupción del virus viene a situarse en esa cadena de acontecimientos que muestran que la idea de una plena regulación por el mando capitalista de las luchas de clases y de los equilibrios naturales en el conjunto del planeta es más un mito que una realidad. La pandemia, por lo demás, llegó en un momento de fuerte intensificación de la lucha de clases en numerosas regiones del mundo, desde la ofensiva de los “chalecos amarillos” en Francia a la insurrección chilena, pasando por el movimiento *Black Lives Matter* y otros movimientos sociales en los Estados Unidos. Las medidas de confinamiento y distanciamiento social adoptadas por algunos gobiernos para luchar contra la epidemia han servido también como medio de contención de la tensión social existente. Esto se pudo comprobar también en China, cuyo gobierno aprovechó la crisis sanitaria para reprimir los distintos focos de disidencia de masas presentes en su territorio, desde Hong Kong hasta el Tsin Kiang. En otros contextos como el de los Estados Unidos, Brasil y numerosos países de las Américas, la irresponsabilidad de los gobiernos ante la epidemia sirvió, por el contrario para intensificar el disenso social y político y la exigencia de medidas de protección de la vida. Si algo unifica las muy variopintas reacciones ante el covid 19 es el miedo, miedo a la enfermedad, miedo a la crisis económica, miedo a la pérdida de libertades. Miedo asociado al estupor ante un factor con el que literalmente no se contaba y, como consecuencia de ello, desorientación y fuerte perplejidad. Intentaremos recuperar como guías frente al miedo y la perplejidad algunas de las lecciones de las filosofías del encuentro que ya movilizara Althusser frente a los puntos ciegos del marxismo de su época. Procuraremos mostrar asimismo en el presente texto que la crisis del covid 19 brinda hoy a la resistencia social contra el capitalismo una oportunidad única de elaborar una estrategia propia, privando así al mando capitalista del monopolio del aprovechamiento político de las catástrofes.

I. Salir del estupor

Las consecuencias prácticas de la perplejidad hoy reinante están desigualmente repartidas: sin duda el mando capitalista estatal y privado está más

* Centre de Recherche en Philosophie, ULB, Bruselas.

¹ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992

capacitado, tras una larga experiencia, para gestionar un marco propio del “capitalismo del desastre”² como el que hoy se presenta y puede incluir este nuevo factor de riesgo en una planificación a largo plazo que incluya una intensa reestructuración del sistema económico. El capitalismo, sostenía Schumpeter, es un sistema basado en la “destrucción creativa” y encuentra en guerras y epidemias una oportunidad para relanzar ciclos de acumulación. Existe así, al menos incipientemente, una estrategia capitalista de salida de la crisis, basada en la capacidad del sistema para integrar imprevistos e incluso catástrofes. ¿Qué ocurre, sin embargo, del otro lado de la lucha de clases? Parece hoy poco discutible que la epidemia actual desborda los marcos de comprensión de la realidad propios de la mayoría de la izquierda mayoritaria de tradición marxista. Por un lado, estamos ante un fenómeno inhabitual para ella, que no se presenta de entrada como un hecho social sino como un acontecimiento natural: la transmisión de un virus a través del contacto algo exótico entre unos murciélagos subtropicales y un pangolín destinado a uso gastronómico en el mercado de Wuhan en el invierno de 2019³. Por otra parte, una vez instalada la epidemia en nuestras sociedades, los marcos discursivos de las izquierdas mayoritarias no parecen capaces de entender ni aún menos de abordar estratégicamente la nueva situación y apelan acríticamente a un repliegue solidario alrededor de un Estado que identifican con el marco fundamental de protección de los comunes y, en concreto de la salud humana, aun tratándose del mismo Estado que, entre otras cosas, privatizó y dejó degradarse la sanidad pública en las últimas décadas. En cuanto a la intensificación del control social por parte de los Estados so pretexto de lucha contra la pandemia, esta no parece inquietar sobremanera a las izquierdas que, en general, la aceptan como un mal menor sin tener en cuenta su más que probable irreversibilidad.

Todas estas dificultades pueden reconducirse a una sola: la separación radical que tanto la teoría como la práctica del socialismo han establecido entre naturaleza y sociedad, siguiendo en ello paradigmas esenciales de la ideología burguesa. Una sociedad unificada clásicamente bajo el mando estatal sería así el baluarte que protege a los individuos de la guerra civil, pero también de las amenazas de la naturaleza “exterior”. Este Estado, mando político de las sociedades capitalistas, al que la ideología política supone capaz de resistir las contradicciones de la sociedad y los embates del mundo exterior, constituye, un avatar de la centralidad del hombre en la naturaleza proclamada por la modernidad. A esta centralidad replicó la línea materialista, de Maquiavelo a Marx y a Freud, destituyendo al hombre de su lugar privilegiado en el universo y sometiendo a líneas de causalidad y relaciones constitutivas diversas incompatibles con toda jerarquía ontológica. Althusser hizo suya la línea materialista que opera esta destitución y la consideró como el único remedio ante la incapacidad teórica y estratégica de los marxismos realmente existentes. El hombre y sus sociedades no son, para este materialismo, “un imperio dentro de un imperio,”⁴ sino una parte de la naturaleza que se rige por las mismas leyes que el conjunto de esta. Esta perspectiva materialista que afirma la dependencia de las sociedades humanas respecto de la naturaleza no es ajena al marxismo, aunque

² Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, 2007

³ Varios autores, “Origin and cross-species transmission of bat coronaviruses in China”, en *Nature*, 25 de agosto de 2020, <https://www.nature.com/articles/s41467-020-17687-3>

⁴ Spinoza, *Ética*, Traducción de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020, Parte 3, Prefacio. P. 181.

coexiste dentro de él en posición minoritaria con la de la separación soberana de sociedad y naturaleza. La exploración y desarrollo de un materialismo naturalista y aleatorio impide mantener esa separación, lo cual tiene como consecuencia una importante modificación epistemológica en los esquemas habituales del materialismo histórico, concretamente en la tónica marxista.*. El hombre y sus sociedades no son, para este materialismo, “un imperio dentro de un imperio” (Spinoza) sino una parte de la naturaleza que se rige por las mismas leyes que el conjunto de esta. Esta perspectiva materialista que afirma la dependencia de las sociedades humanas respecto de la naturaleza no es ajena al marxismo, aunque coexiste dentro de él en posición minoritaria con la de la separación soberana de sociedad y naturaleza. La exploración y desarrollo de un materialismo naturalista y aleatorio impide mantener esa separación, lo cual tiene como consecuencia una importante modificación epistemológica en los esquemas habituales del materialismo histórico, concretamente en la tónica marxista.

II. Pangolines, murciélagos y lucha de clases

Las aventuras novelescas del murciélago y del pangolín, en la medida en que sus luctuosas consecuencias nos afectan, se convierten en hechos socialmente relevantes y, por consiguiente, en las sociedades de clases capitalistas en que vivimos, en bazas estratégicas de la lucha de clases. La transmisión de los virus, en efecto, como lo han venido demostrando estudios recientes⁵, guarda una muy estrecha relación con el desarrollo del mercado mundial y con la agricultura y la ganadería intensivas que, cada vez más destruyen hábitats naturales y ponen en contacto a las sociedades humanas con nuevos reservorios de patógenos. Por otra parte, la propia incidencia del virus en nuestras sociedades guarda relación con la existencia, la calidad y la extensión de una atención sanitaria adecuada. En ambos casos, lo que se nos presenta como una fatalidad natural es un fenómeno íntimamente vinculado a las relaciones sociales de producción existentes, esto es, con el capitalismo neoliberal globalizado.

Estos aspectos esenciales de la crisis han sido a menudo ignorados en la comunicación de gobiernos y medios, y se ha preferido tratar como una mera cuestión sanitaria, esto es como un hecho natural que tiene que ver con la relación entre “el hombre” y la naturaleza y no con unas determinadas relaciones sociales de producción. Esta naturalización de una crisis no es un fenómeno nuevo. El Althusser premarxista examinó una crisis con aspectos comparables en su escrito sobre “La Internacional de los buenos sentimientos”⁶ que recupera en la actual coyuntura toda su actualidad. Lo que en este escrito de los años 40 se describe es una extraña “Internacional” moralista constituida por Camus, Koestler y otros muchos intelectuales europeos que asociaba en los años 40 a 50 del siglo XX el riesgo de extinción de nuestra especie asociado al arma nuclear con una especie de “pecado original de la Humanidad”. Una humanidad presa de sus propios excesos,

⁵ Rob Wallace, *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Influenza, Agribusiness, and the Nature of Science*, Monthly Review Press, 2016; Mike Davis, *The Monster Enters: COVID-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*, OR Books, 2020

⁶ Louis Althusser, “La internacional de los buenos sentimientos” (artículo) Traducción castellana de Pedro Karczmarczyk en revista *Demarcaciones*, n° 4: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7474/pr.7474.pdf

ambiciosa, violenta y guerrera, se habría convertido así en un proletariado universal, en un “proletariado de la bomba” más allá de la escisión de la lucha de clases, sin más perspectiva real de liberación que el utópico restablecimiento de un orden moral:

Esta “internacional” de la protesta humana contra el destino reposa en una toma de conciencia de la humanidad, como amenazada, y constituye frente a la amenaza una suerte de “proletariado” del terror. Mientras que el proletariado obrero se define por condiciones sociológicas, económicas e históricas, este nuevo “proletariado” se definiría por una condición psicológica: la amenaza y el miedo. Y de la misma manera en la que se ve una igualdad proletaria en la miseria y en la alienación obreras, a este proletariado implícito le correspondería la igualdad, aunque en la muerte y en el dolor.⁷

Sin embargo, como recordaba Althusser en ese escrito, la humanidad no es una víctima del destino ni de su propia historia; la historia tiene un motor, la lucha de clases, y lo que en ella está en juego es la liberación concreta de los oprimidos y explotados por regímenes históricos de opresión y explotación y no la salvación de la humanidad respecto de sus supuestos pecados congénitos. La propia cuestión de la amenaza de guerra nuclear no tiene solución fuera del marco de la política, esto es, de la lucha de clases:

Aquí se aprecia cuál “proletariado” subsume al otro, se adivina también de donde puede surgir la solución ofrecida a la voluntad humana: la vía de la reconciliación del hombre con su destino es esencialmente aquella de la apropiación de los productos de su trabajo, de su obra en general, y de su historia como de su obra. Esta apropiación supone el paso del capitalismo al socialismo por la liberación del proletariado obrero, que no sólo puede liberarse él mismo por este acto, sino que puede incluso liberar a la humanidad entera de su contradicción, y por lo demás, del espanto apocalíptico que la asedia⁸

Esta internacional moralista de los buenos sentimientos no ha muerto y sigue hoy muy activa. Se suele hablar hoy, por ejemplo, del “antropoceno” como de una era de la historia de la tierra marcada en sus equilibrios químicos, físicos y biológicos fundamentales por la presencia y la actividad de la especie humana⁹. La idea del “antropoceno” tiene la virtud de subrayar el aspecto potencialmente catastrófico de la interacción entre sociedades humanas y medio ambiente, pero el gravísimo inconveniente de pasar por alto la articulación de un metabolismo tóxico con la naturaleza y unas relaciones sociales de producción inseparables de la lucha de clases. Hablar del antropoceno es hablar de una responsabilidad de la

⁷ L. Althusser, “La internacional...”, p. 294

⁸ op.cit, p. 302

⁹ Cf. Andreas Malm, “The Anthropocene Myth”, (art) en Jacobin magazine: <https://www.jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change/>, traducción al castellano: <https://www.15-15-15.org/webzine/2017/06/22/el-mito-del-antropoceno/>

“humanidad” como tal respecto de la crisis ecológica o de la pandemia actual, como si estas estuvieran inscritas en la historia de nuestra especie, al menos desde ese pecado original prometeico que fue el descubrimiento del fuego. Así afirma Andreas Malm que

el discurso climático dominante está empapado positivamente de referencias a la humanidad como tal, a la naturaleza humana, a la iniciativa humana, a la humanidad como un gran villano conduciendo el tren. En *The God Species* [La especie divina], leemos: “El poder de dios es cada vez más ejercido por nosotros. Somos los creadores de la vida, pero también somos sus destructores” (Lynas, 2011). Este es uno de los lugares más comunes en el discurso: nosotros —todos nosotros, tú y yo— hemos creado este problema juntos y lo empeoramos cada día.¹⁰

Hay, así, autores que establecen un nexo directo entre la primera chispa surgida del choque de dos piedras de sílex y el calentamiento planetario debido al uso de los combustibles fósiles. La culpabilización del *homo faber* cierra o encierra dentro de un círculo ideológico toda perspectiva sobre la historia real de las formaciones sociales humanas y sus formas concretas de interacción con el medio determinadas por sus relaciones sociales de producción. Según los partidarios del antropoceno, el hombre es culpable y la propia existencia de la especie conduce necesariamente a la catástrofe. Frente a ello sólo quedan la mortificación y el ascetismo o la resignación ante un desenlace catastrófico de la historia humana en la cual la especificidad del capitalismo se diluye en las características etológicas de la especie humana.

La cuestión de las pandemias, como la del riesgo de aniquilación nuclear, tampoco tiene solución fuera de la lucha de clases real: no existe un “proletariado del coronavirus”, sino sectores sociales explotados que sufren los efectos de la pandemia y luchan contra ella en un marco definido por la lucha de clases, así como un régimen capitalista neoliberal que genera este tipo de enfermedades asociadas a la mundialización de la economía y a la gestión neoliberal de los servicios públicos, haciendo que estas repercutan de manera desproporcionada en las clases explotadas. La naturaleza aporta determinados materiales, pero estos sólo existen para nosotros bajo una sobredeterminación social.

Si salimos del marco naturalista-moralista antes descrito y recurrimos a las categorías del materialismo aleatorio formuladas por Louis Althusser, vemos que las formaciones sociales humanas no “pecan” sino que son parte de una naturaleza que ignora todo tipo de fines, incluidos los humanos y divinos. Las sociedades humanas están integradas en un orden natural que es su “exterior” constitutivo...y potencialmente destructivo. Una formación social puede, en efecto, quedar destruida si no muestra la suficiente resiliencia ante los factores exteriores. Sólo un determinado tipo de intercambios entre formación social y naturaleza por medio de la producción permite la reproducción física de nuestra especie y del entorno que hace posible la vida de una sociedad. Como cualquier individuo natural, una sociedad humana existe, se mantiene en vida o se extingue según una lógica de los encuentros y los intercambios con los distintos elementos de su entorno. Unos encuentros que se traducen regularmente en un intercambio

¹⁰ Malm, op.cit.

positivo con el entorno permiten su supervivencia y el despliegue de su potencia, mientras que otros encuentros resultan tóxicos y potencialmente letales. Lo que determina en gran medida la calidad del encuentro es el tipo de relaciones sociales de producción vigentes: en este momento, las relaciones sociales de producción capitalistas parecen dar a nuestras sociedades muy poca resiliencia ante la amenaza de nuevos patógenos¹¹.

Frente a las ilusiones de autosuficiencia de nuestras sociedades que alimentaron el mito de su estabilidad y su permanente progreso, un materialismo consecuente que integre esta lógica del encuentro y su estabilización que ya denominaba Marx, siguiendo los estudios del químico Justus von Liebig, el *metabolismo* con la naturaleza. El metabolismo entre la formación social y la naturaleza es la reproducción y estabilización de un encuentro entre estos dos elementos, un encuentro cuyos efectos dependen de las características correspondientes del entorno natural y del modo de producción. La integración en la tópica marxista de este metabolismo como *última instancia de la última instancia* se basa en la necesidad de integrar como nivel de la tópica el hecho de que una formación social humana es una parte integrante de la naturaleza. Esta naturalización no conduce, sin embargo, al fatalismo y la consiguiente despolitización, sino, por el contrario, a una integración de la relación con el entorno natural en una política orientada por la lucha de clases, una política en la que está explícitamente en juego el tipo de relaciones sociales de producción predominante.

La teoría materialista de la historia fundada por Marx parte del principio de que la historia de las sociedades, entendidas como todos complejos denominados “formaciones sociales”, está determinada por el modo en que estas producen su propia vida material. Las sociedades humanas producen y reproducen sus condiciones de existencia modificando dentro de ciertos límites los parámetros y condiciones naturales previamente existentes. El entorno que hace posible la vida humana no es algo meramente dado por la naturaleza sino el producto de una constante transformación. Una formación social, no puede nunca concebirse como un objeto que existe al margen de esta producción y reproducción.¹² Como afirma el célebre texto del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, la producción de las condiciones de existencia de una sociedad implica unas relaciones sociales de producción determinadas, pero también una superestructura jurídica, política e ideológica que corresponde a cada modo de producción y a cada época y contribuye a su reproducción. Del mismo modo, una formación social depende para que sea posible la producción y reproducción de su vida material de que se realice un metabolismo adecuado entre ella misma y su entorno natural. Esta instancia metabólica debería constituir dentro de un materialismo aleatorio y naturalista *la última instancia de la última instancia*.

III. El todo como obstáculo a un pensamiento de lo aleatorio

¹¹ Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*, Verso, 2020

¹² “Cada niño sabe que cualquier nación moriría de hambre, y no digo en un año, sino en unas semanas, si dejara de trabajar.” K. Marx, Carta a Kugelmann 11.7.1868

La existencia humana parece, sin embargo, separada de la naturaleza, pues todo lo que ocurre en nuestras sociedades nos aparece determinado por la propia sociedad que se nos presenta como creadora autónoma a través de la producción de una “segunda naturaleza” que le permite existir, y como un todo complejo que se autoreproduce sobre la base de esta “segunda naturaleza”. Gracias al concepto de formación social y a la teoría de la determinación en última instancia de la superestructura por la base material es posible una comprensión racional de los procesos históricos al margen de toda forma de destino o providencia. Sin embargo, la consideración aislada de la formación social como un todo autosuficiente unificado por un modo de producción reintroduce de manera subrepticia la teleología como teleología interna bloqueando la comprensión de las interacciones del todo social con su entorno natural.

El nudo del problema es el concepto de “todo”. Sobre esta cuestión, la correspondencia entre Althusser y Macherey con ocasión de la publicación en 1965 de la primera edición de *Leer el Capital* nos permite localizar el callejón sin salida que supone un todo social cerrado. Este “todo” es, en efecto, según indica Macherey a Althusser inútil e incluso pernicioso para un materialismo coherente: “Me parece que cuando hablas de un conjunto o de un todo, añades un concepto que es absolutamente innecesario para la demostración y que puede resultar muy molesto posteriormente (la idea de todo real frente a la de todo espiritual no está muy clara: la idea de todo es precisamente la concepción espiritualista de la estructura).”¹³ A esto responde Althusser mostrando su acuerdo sobre el fondo de la cuestión, pero confesando que, “de momento, me parece difícil ir demasiado lejos (sin duda porque no entiendo con suficiente claridad esta dificultad) y tiendo a resguardarme tras algunos textos de Marx en los que se habla de un ‘todo orgánico’ y que ‘no me siento actualmente en condiciones de liquidar esa barrera del ‘todo orgánico estructurado’.”¹⁴ Esta “barrera” es la del todo que Althusser acabará volando utilizando como explosivos teóricos a Spinoza, Maquiavelo y, los materialistas de la antigüedad, en concreto el Lucrecio al que ya señalaba Macherey en su correspondencia. La liquidación del todo cerrado y unificado por una estructura que lo trasciende y la introducción de una estructura abierta regida por lógicas de la dispersión y el encuentro hará posible pensar la formación social en su relación constitutiva con el resto de la naturaleza, recuperando el espíritu a la vez naturalista y aleatorio de los materialismos antiguos.

La autonomización de las formaciones sociales humanas respecto de la naturaleza constituye un punto débil del materialismo histórico “realmente existente”, pues, a pesar de que Marx insiste en algunos de sus escritos en definir la producción material como un “metabolismo” entre el hombre y la naturaleza¹⁵, la tendencia mayoritaria del marxismo considera las formaciones sociales como realidades aisladas de las dinámicas naturales, del resto de los seres vivos, del entorno físico y químico. Sólo se contempla la naturaleza como terreno explotable y rara vez se plantean en el pensamiento marxista todas las consecuencias de esa

¹³ Pierre Macherey a Louis Althusser, 10 de mayo de 1965, IMEC: Alt74/51

¹⁴ Althusser a Macherey, 12.5.1956, Alt74/51

¹⁵ Cabe aquí distinguir entre Marx, quien probablemente tuviera un enfoque más “ecosocialista” de lo que suele admitirse y los marxismos posteriores. A este respecto es indispensable la obra filológicamente exhaustiva sobre los inéditos de Marx de Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review, 2017.

relación de intercambio metabólico apuntada, pero nunca desarrollada por Marx. Esto limita los efectos del materialismo de Marx que, tras haber destituido al sujeto humano individual de su supuesta centralidad en el mundo, al situarlo dentro de la formación social y de sus distintas instancias, reproduce en lo que atañe a la relación entre sociedad y naturaleza el mismo esquema que hacía del hombre, según la expresión de Descartes, “dueño y señor de la naturaleza”¹⁶.

La crisis del coronavirus sobrevenida en el año 2020 en el conjunto del planeta ha venido a recalcar la debilidad de este esquema que el marxismo hereda de las teorías jurídicas del Estado soberano como sujeto autónomo de sus actos y, en consecuencia de ello de la concepción de la economía como economía-nación. Después de varias epidemias virales con poca difusión y consecuencias de escasa entidad que se sucedieron entre las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI, un virus nuevo parece haber conseguido expandirse en todo el planeta, contagiar a decenas de millones de personas y cobrarse más de un millón de vidas. No es la primera vez que el capitalismo se enfrenta con una epidemia, pero las demás epidemias, a veces tan mortíferas como el covid 19, han sido contenidas geográfica y socialmente. Enfermedades como la malaria son también muy mortíferas, pero se mantienen limitadas a zonas climáticas distantes del centro capitalista. Por primera vez, una enfermedad potencialmente grave y mortífera está alcanzando una dimensión global, homóloga a la de la economía capitalista. Esta vez el elemento de grave perturbación del orden social capitalista no es un factor interno, sino un virus, una criatura de ínfima talla que no puede considerarse como “viva” pues no tiene vida autónoma y sólo se reproduce dentro de células de otro organismo modificando segmentos de su código genético. Una criatura cuya única relación con las formaciones sociales en que domina el modo de producción capitalista es externa, aunque su difusión se debe a los circuitos comerciales y a los desplazamientos de población en una economía-mundo globalizada.

Como nos enseña Spinoza, la enfermedad y la muerte vienen de afuera (“Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”¹⁷), pero ese exterior es en el capitalismo globalizado algo que inevitablemente también está dentro de él, como lo está la resistencia de los explotados, que, de manera estructural, relativiza la división interior-exterior en el seno de la formación social. La resistencia de los explotados es una afirmación de los cuerpos y de la vida frente a un régimen que supedita su capacidad de acción a la extracción de plusvalía. Esta resistencia de los cuerpos se enfrenta también a factores naturales como virus y enfermedades que también limitan o destruyen su capacidad de obrar, su potencia. En el caso actual, la resistencia que oponen estos cuerpos es doble: contra el virus y contra la gestión capitalista de la epidemia. Contra el virus destaca la acción de los trabajadores de la salud y también de las redes comunitarias de solidaridad en la primera fase de la pandemia. Contra la gestión capitalista del virus, la respuesta no parece, de momento, tener una dimensión política suficiente a pesar de (o tal vez debido a) las afirmaciones de ciertos sectores de la izquierda en el sentido de que el virus acabaría con el capitalismo,

¹⁶ René Descartes, AT VI, 62, traducción castellana: René Descartes, *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e investigar la verdad en las ciencias*, Madrid, Alfguara, 1981, p. 45

¹⁷ Spinoza, *Ética* III, proposición 4 in <http://ethicadb.org/pars.php?parid=3&lanid=0&lg=fr>

algo que se afirma cada vez que hay una crisis importante de este. Recordemos el 2008.

La condición actual de nuestro mundo y de nuestras sociedades en las cuales el metabolismo entre las sociedades humanas y la naturaleza se hace cada vez más tóxico para ambas nos lleva a reconocer los límites del capitalismo como sistema, límites que tal vez ya se hayan superado, por mucho que un capitalismo “zombi” siga hoy en pie. No es posible ya el optimismo histórico, liberal o socialista, que ignoraba la inscripción de toda fuerza productiva merecedora de este nombre en un sistema de intercambios con la naturaleza que permite a la vez una regeneración del entorno y una adecuada reproducción de la vida humana. En cierto modo, un capitalismo que introduce en la atmósfera y en el entorno humano condiciones que pueden resultar contrarias a la reproducción de la fuerza de trabajo, esto es de las capacidades y potencialidades vitales propias de nuestra especie está ya, como sistema productivo, en una situación de “ni vida ni muerte”. Marx comparó al capitalista con un vampiro¹⁸, hoy es más adecuado compararlo con un zombi en tanto que representante de un trabajo muerto que domina al vivo.

IV. Metabolismo y existencias precarias

No es posible, pues, seguir con un esquema de la historia basado en conceptos finalistas y totalizadores como el de “ley histórica”, pues una ley rige las relaciones de un conjunto finito de partes (un todo) sin atender al exterior de este conjunto, exterior decisivo en el que se decide la existencia o la destrucción del propio conjunto. Si no existe principio de totalización y debemos abandonar toda ilusión de totalidad cerrada y completa, la ley solo existe como ley parcial de una coyuntura estabilizada, como norma de origen aleatorio que rige un equilibrio precario. Lo que viene a recordarnos el virus es que la estabilidad supuesta de nuestros órdenes sociales está sometida a una serie de circunstancias naturales aleatorias que pueden alterar su funcionamiento, pero que también pueden conducir a su fin al presente orden de cosas. El cambio climático, la subida del nivel del mar o la difusión de nuevos virus pueden conducir a un hundimiento del propio sistema que los ha producido. No sería la primera vez que una sociedad queda destruida por su inadecuación a las circunstancias naturales, y en que a consecuencia de ello la propia lucha de clases concluye en la destrucción de las clases en conflicto.

Ninguna ley de la historia existe aquí, sin embargo, pues tales leyes suponen que las sociedades humanas fuesen todas autorreguladas, y cuya afección por el entorno exterior tuviese efectos poco significativos sobre su funcionamiento interno. Una ley, como recuerda el Althusser del materialismo aleatorio, es siempre posterior a la estabilización de un encuentro como relación, pero el encuentro como tal no depende de una ley. Así, a propósito de los encuentros que configuran el modo de producción capitalista, dirá Althusser que: “Lo que importa en esta concepción no es tanto el derivar de las leyes, digamos, de una esencia, sino el

¹⁸ “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa.” Karl Marx, *El Capital*, I, cap. VIII, (versión electrónica UCM:<http://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/8.htm>).

carácter aleatorio de la «toma de consistencia» de este encuentro que da lugar al hecho consumado, del cual pueden enunciarse leyes.”¹⁹

Un materialismo histórico a la escala de nuestro tiempo sólo puede ser un materialismo aleatorio, un materialismo en el que las diversas singularidades, sean estas individuales o colectivas, simples o sumamente complejas, son singularidades abiertas, determinadas por un exterior en interacción con el cual se reproducen, por lo cual son esencialmente vulnerables. Althusser, siguiendo a Maquiavelo y Spinoza y recuperando junto a estos la tradición del materialismo antiguo, nos permitió comprender el carácter aleatorio de cualquier totalidad*, tanto en lo que se refiere a la constitución de las relaciones internas que le confieren su propia entidad, como en lo referente al exterior que hace posible la reproducción de la relación o ley interna que constituye al individuo como un todo. Toda estabilidad se constituye en el borde de un desequilibrio siempre posible que puede devenir en catástrofe. Toda vida, incluso la vida social, se afirma en el borde de la muerte y de la catástrofe, con una potencia propia, pero sin ninguna garantía.

No debemos en este materialismo aleatorio atender únicamente a la determinación exterior. El interior de la compleja relación de relaciones que constituye una formación social también presenta una precariedad que procede de su constitución aleatoria. Que no existan leyes históricas significa que no existe tampoco una génesis preestablecida de las formaciones sociales y que estas, por consiguiente, son el resultado de encuentros nunca prescritos, nunca preestablecidos. También significa que su final es no menos aleatorio e imprevisible que su siempre azaroso comienzo. En las sociedades de clases y en concreto en el capitalismo, esta aleatoriedad intrínseca se traduce en la permanente resistencia de los explotados a la explotación y la constante lucha de las clases dominantes por mantener las condiciones de la explotación sin que sea posible una estabilización definitiva de la relación de explotación. La lucha de clases sigue siendo el testimonio y el residuo inevacuable del encuentro inicial entre los individuos y grupos de individuos que constituyen las clases hoy existentes²⁰. Un encuentro aleatorio que se perpetúa como encuentro antagónico de las clases. A esta fragilidad viene a añadirse la que trae consigo la articulación relativamente estable y a largo plazo precaria entre las distintas instancias de la formación social. Las dinámicas relativamente autónomas y no contemporáneas de la producción material, por un lado y, por otro, de la ideología, la política, el derecho y demás instancias de la superestructura abren un espacio a posibles quiebras del conjunto del sistema, quiebras que pueden corregirse y soldarse o, por el contrario, traer consigo el hundimiento de un régimen político y social. De este modo, una amenaza exterior a una sociedad humana nunca se manifestará como una contingencia neutra a efectos políticos y sociales sino como un elemento

¹⁹ Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, 2002, p. 65

²⁰ Sobre esta apertura de la contingencia del encuentro en la formación social resultante escribe con rigor Fabio Bruschi en un libro muy reciente (*Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Mimesis, 2020): “En esto consiste el trabajo de este aparato de pensamiento específico que es el materialismo histórico: retrotrae el efecto de sociedad a la complejidad que le sirve de base, o lo que es lo mismo, comprende la necesidad como modalidad de la contingencia” op. cit. p. 182 -traducción nuestra), “la tarea fundamental del materialismo histórico no consiste en la invención de modos de producción posibles, sino en la virtualización de la estructura dada.” (op. cit., p. 185)

que se traducirá necesariamente en términos de lucha de clases, pues no afecta a una sociedad unida por una esencia simple, sino dividida y en equilibrio permanentemente precario.

La gestión capitalista del virus es una gestión de clase. Conviene de entrada deshacerse de la ilusión estatalista que confunde la gestión estatal de la crisis y una supuesta superación del capitalismo neoliberal. Son numerosos los sectores que en Europa, Asia y las Américas han identificado las medidas duras de confinamiento con una gestión de la epidemia en interés del bien común y en detrimento de los intereses privados. Un punto de vista simplista que saca apresuradamente conclusiones de las gestiones china y surcoreana de la crisis del covid 19 y olvida, entre otros “detalles” que esos países cuyas estrategias antiepidémicas se consideran modélicas nunca confinaron a toda la población de sus países y se valieron de una panoplia bastante amplia y flexible de instrumentos para hacerle frente. La contraposición de unos países que confinan y, por ello, toman medidas en favor de la población y en contra de un orden capitalista que se opondría al confinamiento es tan simplista como el imaginario de izquierda que identifica lo común y lo estatal.

El Estado neoliberal no es el guardián de lo común, sino el gestor de un equilibrio complejo en el que juegan tres factores principales: 1) la reproducción física de la fuerza de trabajo que debe ser protegida dentro de un cálculo costo-beneficio de la enfermedad y de la muerte, 2) la producción industrial y de los demás sectores y 3) la mirada del capital financiero sobre los Estados deudores, que deben para mantener su solvencia en los mercados dar pruebas de que son capaces de mantener un equilibrio razonable entre los dos primeros factores mencionados. Dentro del cálculo de costos y beneficios por el que se rige todo Estado neoliberal, la salud de la población es sólo uno de los aspectos que debe ser combinado con otros dos no menos importantes. Cada uno de los gobiernos procura satisfacer estas tres exigencias, pero esto se hace de maneras muy distintas según los países y zonas del mundo: con una estrategia de supresión (China y Corea del Sur), con una alternancia de momentos de confinamiento y momentos de libre circulación (España, Italia, Francia) o con un mantenimiento general de la libre circulación y una intensificación de las medidas de protección de las poblaciones más vulnerables (Suecia, Alemania) por último con una política de completa inacción y declaraciones contradictorias como la de Trump o Bolsonaro. No parece que, desde el punto de vista epidemiológico, si se observan las cifras de muertos por millón la fórmula intermedia proteja mejor a la población que la primera o la tercera. Lo que se mantiene entre una fórmula y otra es el juego de los Estados con estos tres imperativos que forman parte del marco de la gobernanza neoliberal. Considerar que uno es más neoliberal u otro menos es confundir la protección de la salud con la imposición por parte del Estado de un semblante de soberanía, cuando esta ha dejado de ser operativa bajo los efectos combinados de los mercados mundializados, los poderes financieros y fuerzas naturales como el virus.

V. Actuar en la coyuntura

¿Qué hacer en este marco en el que se ha disipado el imaginario soberano del Estado-sustancia? La primera tentación es recentrar la política en la naturaleza,

de modo que esta integre elementos decisivos para la vida de nuestra especie como las consecuencias de la producción humana sobre el entorno que sostiene la vida humana. Esto tiene la ventaja de integrar abiertamente al hombre y sus sociedades en la naturaleza, pero el inconveniente de mantener dentro de las sociedades la ilusión de que estas son un todo unificado por la “humanidad” de sus elementos. La segunda tentación es centrarse en la lucha de clases como si esta no tuviera nada que ver con el entorno natural y considerar que el virus es exclusivamente una creación del capitalismo, lo cual es manifiestamente absurdo. Las dos perspectivas deben integrarse en un paradigma que podría representarse bajo la forma de una nueva tópica que junto a la base material productiva, integre el conjunto de interacciones, incluso fortuitas y no productivas, de las formaciones sociales con la naturaleza, desde el encuentro con un virus potencialmente letal hasta los efectos de la caída de un meteorito sobre la tierra. Sobre esta base (a la que se añade una base de la base), seguiríamos teniendo una superestructura en la que figurarían el derecho, las ideologías, la política, el Estado, etc. así como las interacciones y los cambios de dominante entre una y otra instancia. Podría pensarse dentro del esquema de orientación de la acción política por una teoría materialista de la historia que es la tópica, un posible desplazamiento de la dominante, más acá de la última instancia clásicamente definida por la asociación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, hacia las contingencias naturales. Esto no implica que esta “última instancia de la última instancia” llegue nunca a manifestarse como un determinante puro, sino por el contrario, que todo determinante natural afecta a una formación social en función de sus relaciones sociales de producción. La disparatada creencia en un Estado “protector” frente a una contingencia exterior se vería así disipada. El Estado podría verse como lo que históricamente es, más allá de los mitos jurídicos hobbesianos del intercambio de obediencia por protección, esto es como una maquinaria al servicio exclusivo de la dominación de una clase y, en nuestras condiciones históricas, de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Lejos también de toda teología de la catástrofe, esta nueva tópica que asume la contingencia exterior junto a las coyunturas interiores a la formación social, permitiría definir una auténtica estrategia política, en la medida en que lo que está en juego ante una crisis como la actual es no sólo la lucha contra la pandemia sino la resiliencia de un modo de producción ante factores externos potencialmente destructivos de una sociedad que se asienta en un metabolismo tóxico con el entorno. Esto, naturalmente, plantea la necesaria transición hacia otro modo de producción. No debe hacerse frente a la crisis del coronavirus desde el miedo, que conduce a la superstición y a la obediencia, sino desde la distancia que permite una tópica materialista renovada que asocia la perspectiva de Marx a la de Lucrecio o Spinoza. Una estrategia sólo es posible si consideramos la catástrofe como un problema geométrico, como si de planos o de líneas se tratara, para lo cual es necesario establecer esa distancia cara a Lucrecio y a Althusser, el vacío de una distancia que se toma. Esta distancia en el espacio, sea esta la atalaya desde la que contemplaba Lucrecio tormentas o naufragios, o mejor la tópica que permite a un sujeto conocer con una mirada distante los determinantes de su propia acción. La distancia interna que estructura la tópica espacializa el tiempo político como coyuntura, literalmente como conjunción o encuentro de determinados factores así como la constitución de un tipo de sujeto capaz de actuar en esa misma coyuntura. Tal vez empecemos ahora a comprender

que el materialismo aleatorio no es un capricho metafísico sino un planteamiento filosófico esencial para una estrategia comunista profundamente renovada.

Bibliografía

Louis Althusser, "La internacional de los buenos sentimientos" (artículo) Traducción castellana de Pedro Karczmarczyk en revista *Demarcaciones*, n° 4: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7474/pr.7474.pdf

Louis Althusser, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, 2002

Fabio Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Mimesis, 2020

Mike Davis, *The Monster Enters: COVID-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*, OR Books, 2020

Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992

Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, 2007

Andreas Malm, "The Anthropocene Myth", (art) en Jacobin magazine: <https://www.jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change/>, traducción al castellano "El mito del antropoceno" <https://www.15-15-15.org/webzine/2017/06/22/el-mito-del-antropoceno/>

Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*, Verso, 2020

Karl Marx, *El Capital*, I, cap. VIII, (versión electrónica UCM: <http://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/8.htm>)

Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review, 2017.

Varios autores, "Origin and cross-species transmission of bat coronaviruses in China", en *Nature*, 25 de agosto de 2020, <https://www.nature.com/articles/s41467-020-17687-3>

Rob Wallace, *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Influenza, Agribusiness, and the Nature of Science*, Monthly Review Press, 2016;