

Con la fuerza de lo real. Pandemia, relato y ficción en época de coronavirus.

Elena Yrigoyen

Tenemos que continuar haciendo las preguntas que se siguen definiendo como inútiles; las que empiezan por: ¿Por qué...? ¿Qué pasaría si...? Nos dicen que son preguntas infantiles, ingenuas, «pre-posmodernas». Son las preguntas de la imaginación.

Adrienne Rich (2019, p. 639).

En el año 1963 Alfred Hitchcock estrenaba el film *Los pájaros*. En aquellas escenas ya tan conocidas que en su día provocaron perplejidad y nuevas fobias, el director situaba a unos animales silenciosos, incomprensibles y violentos en un pueblo norteamericano de gentes tranquilas para explorar el terror suscitado por la fuerza de lo real y la precariedad de nuestras instituciones. Aquella masa negra y alada que, palpitante y pacientemente posada sobre columpios y bancos, observaba una escuela infantil cerrada a cal y canto con una Tippi Hedren al borde del desquicio, se preparaba para atacar con la potencia del sinsentido los frágiles cimientos de la sociedad humana occidental. El terror se veía magnificado a cada minuto porque el trabajo de significación, de integración, de asimilación de aquel acontecimiento al interior de nuestra semiosfera, se retrasaba y se tornaba imposible con cada fotograma.

El coronavirus se posa en el alféizar de nuestras ventanas y las barras de nuestros columpios más sigilosa e imperceptiblemente que ese conjunto de pájaros que, por una suerte de magia vudú, es capaz de volar al unísono en completo silencio. El carácter invisible del virus lo hace más peligroso puesto que, o bien lleva a la locura del paranoico, o bien a la inconsciencia del que por no ver, no siente. Pero lo cierto es que, tal y como dice Ricardo Piglia al comienzo de *Prisión perpetua*, «¡también los paranoicos tienen enemigos!», y el virus no ha desaparecido aunque la cifra diaria de muertos baje y la Unidad de Cuidados Intensivos respire.

El «corona» impacta con la fuerza de lo real en esa amalgama articulada de significaciones que componen nuestra realidad; realidad que hoy, tras el martillo de Nietzsche y el giro hermenéutico de Heidegger, sabemos ya siempre social, siempre humana, siempre lingüística. Partimos, por tanto, de la crítica a la metafísica que estos autores realizaron, es decir, de la imposibilidad de acceder a algo así como lo que las cosas son «en sí», por debajo de las máscaras de una realidad perfilada por y desde el lenguaje. Como seres ya siempre arrojados a un horizonte de comprensión social e históricamente determinado, nuestra experiencia del mundo no puede ser jamás inmediata y lo que llamamos «verdad» no remite a un mundo de las esencias captado a través de una Razón omnímoda y universal, sino que se revela en su carácter epocal.

Haber visto que el mapa de significaciones por el que ordenamos y acotamos lo real es sólo uno de los muchos que pudiéramos haber inventado ha derivado en ocasiones en propuestas cargadas de cierto relativismo moral y político lejano al carácter crítico y radical de Nietzsche y Heidegger. Así, ideólogos de lo que Olalla Castro Hernández señala como «posmodernidad triunfal» (Lyotard, Baudrillard, Fukuyama) para diferenciarla de la posmodernidad más combativa (Foucault, Derrida, Deleuze) han optado por un *nihilismo pasivo* que llama a experimentar como sinónimo de liberación el fin de la metafísica, sin asomarse al arduo proyecto de creación colectiva de nuevos

valores y significaciones que se abre cuando los fundamentos se saben inexistentes o arbitrarios. Como afirma Germán Cano en *Nietzsche y la crítica de la Modernidad*:

El programa de liberación nietzscheano decidirá apostar así por el sacrificio de las ventajas de la autoconservación y enraizarse en el arriesgado terreno de la problematización valorativa frente a la sustancialización propiciada por un sujeto dependiente irreflexiva y tercamente obstinado en la reproducción de su propia utilidad, es decir, privado de autonomía (Cano, 2001, p. 127).

Frente a esto, la celebración de la destrucción sin un trabajo posterior de construcción no nos libera del yugo metafísico, sino que deja la puerta abierta a los relatos del poder. En otras palabras, la proclama del fin de los metarrelatos y de las utopías que Lyotard cifra como el inicio de la Posmodernidad, (proclama basada en el carácter construido de la realidad como conjunto de «juegos de lenguaje» entre los que resulta imposible establecer jerarquías), olvida que existe, de hecho, un gran metarrelato legitimador acompañado de su propia utopía, la del mercado total:

Si al metarrelato legitimador de Dios, en torno al que se organizaba la discursividad feudal imperante en el medioevo, le siguió el de la razón en la Modernidad, el tiempo que nos ha tocado vivir cuenta también con su propio gran relato (...): el del capitalismo neoliberal, que cambia la fábula del sujeto libre por la del consumidor libre, y sustituye las aspiraciones sociales a la igualdad o la fraternidad por el hedonismo y el individualismo más desenfrenados. Las mismas nociones que orbitaban en la constelación moderna alrededor de la razón unívoca y omnipotente (progreso, libertad, emancipación del sujeto, autonomía) lo hacen ahora en torno al gran astro del neoliberalismo (...): el mercado. (Castro Hernández, 2017, p. 76).

Los mitos del crecimiento ilimitado, de una naturaleza humana egoísta de corte hobbesiano, del desarrollo lineal y progresivo de la tecnología, y de la tolerancia y la diversidad cultural [«bajo un clima de eclecticismo superficial y enfocado hacia el mercado, sus productos y sus potenciales consumidores» (Castro Hernández, 2017, p. 83)] son sólo algunos de los presupuestos que estructuran el metarrelato de nuestro tiempo. Naturalizada y naturalizadora, esta fábula vuelve a hacerse pasar por única, objetiva, esencial, eterna, incuestionable y verdadera. Invita así a la clausura del proceso de interrogación y creación que se abre precisamente cuando descubrimos el carácter humano de las instituciones que, encarnando significados socialmente construidos, vertebran nuestra realidad. Es decir, invita a la heteronomía instituida, a esa «sustancialización» que mencionaba Cano al hilo de Nietzsche y que Cornelius Castoriadis cifra como el mayor obstáculo para el proyecto de autonomía o el inicio de la praxis política:

Es la negación y ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad y la imputación del origen y del fundamento de la institución y de las significaciones lo que conduce a una fuente extrasocial (extrasocial en relación con la sociedad efectiva, viviente). (Castoriadis, 2008, p. 95).

A lo que añade:

Es el descubrimiento de lo “arbitrario” del *nomos* al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, lo que abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto (...). Autonomía: auto-nomos (darse) uno mismo las leyes. (...) Esta autonomía no tiene nada que ver con la “autonomía” kantiana (...): no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se dará de una vez por todas – sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y no quedarse fascinado por esta interrogación, sino *hacer e instituir* (así pues, *decir*). (Ibid., pp. 102-104).

El coronavirus impacta en nuestras sociedades en la forma de pulmones inflamados y asfixia en las salas de espera para ser rápidamente asimilado o introducido en la esfera del sentido mediante el relato bélico que ya impera en la inmunología y que casa bien con los esquemas patriarcales de la mayoría de los líderes políticos mundiales. Frente a un agente externo que nos ataca sólo cabe cerrar filas y utilizar nuestras mejores armas tecnológicas para poder regresar cuanto antes a la normalidad, para poder volver a pensarnos sin límites en este crecimiento económico exponencial que promete bienestar y sólo trae precariedad laboral, desigualdad y pobreza. Pongamos a trabajar, nos dicen, nuevas tecnologías «mejores y más eficientes, de contenido político neutro, fundamento material de la sociedad de la abundancia» (Lander, 2002, p. 58) para ampliar el control de la población por parte de empresas privadas y Estados cada vez más sancionadores y profundamente burocratizados. Así, la quiebra de lo instituido que una pandemia puede implicar es rápidamente asimilada, neutralizada en los esquemas impuestos por el metarrelato neoliberal. Frente a él, no obstante, cabe poner otros relatos.

La ficción es siempre un no-lugar interesante al que mirar porque, como discurso que desde sus inicios se sabe alejado de pretensiones metafísicas de Verdad, juega en un espacio intermedio desligado de lo Verdadero y lo falso en el que se multiplican las posibilidades hermenéuticas y creativas, tal y como Juan José Saer¹ no se cansa de recordar. Vale decir que en la búsqueda de un intersticio o de un tercer espacio híbrido es donde Homi Bhabba – dentro del ámbito de la crítica poscolonial – veía la posibilidad del cambio [(«el valor transformacional del cambio está en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son ni el Uno ni el Otro, sino algo distinto que cuestiona los términos y territorios de ambos» (Bhabba, 2007, p. 48)], y donde Derrida entendía que podían forzarse los límites y desplazarse las categorías de pensamiento prefijadas por el lenguaje y su lógica opositiva: «Por el trabajo que se hace de una y otra parte del límite, el campo interior se modifica y se produce una transgresión que, por consiguiente, no está en ninguna parte» (Derrida, 2014, pp. 13-14).

La ficción como entre-lugar tiene, por tanto, una gran potencia crítica. Y, sin embargo, ésta no siempre se actualiza hasta las últimas consecuencias pues puede, como ya sabemos, apuntalar, reproducir y reforzar verdades sociohistóricas especialmente dañinas. Desde hace décadas atendemos a la comercialización de algunas distopías que celebran el espectáculo del fin de la sociedad y de la historia: catástrofe medioambiental, extinción de la mayoría de la población humana, un héroe (a veces una heroína que juega el mismo rol de sus predecesores masculinos sin explorar las dificultades específicas a las que se enfrenta como resultado de su socialización en torno a la significación de la «feminidad»). Vemos esas películas, consumimos esos libros con goce porque nos reafirman en nuestra fe en la tecnología, en una idea de naturaleza humana que justifica el individualismo contemporáneo y en la falta de alternativas al sistema capitalista. Esperamos el apocalipsis y corremos al primer supermercado de turno para arramplar con la comida y el papel higiénico. En 1995 Claudio Magris afirmaba que

La tradicional visión apocalíptica de un fin del mundo, con sus gigantescos cataclismos que afectan a todos, es también tranquilizadora, porque permite dominar la angustia de la propia muerte con la imagen de una muerte universal de hogueras y diluvios en los que todo arde y queda sumergido. Es nuestra muerte individual, solitaria y olvidada en medio del bullicio de las cosas, lo que nos llena de pesadumbre el corazón. Estar comprendidos

¹ En *El concepto de ficción* (Seix Barral, 2014), Saer reivindica la ficción como una antropología especulativa precisamente por escapar a la lógica de la verificación.

en un destino común, por terrible que sea, hace sentirse menos solos. (Magris, 2001, p. 22).

Pero los consuelos del apocalipsis tienen también que ver con la pesadez del aburrimiento o la necesidad de un acontecimiento o disrupción plena de significado, y más aún, con el deseo de liberarse de la pesada carga que conlleva la reconstrucción de un mundo fragmentado y rebosante de errores históricos acumulados en nuestros océanos y selvas. El mundo no se acaba y la tarea colectiva de reconstruirlo es más ardua que dejarse morir.

Así, hay otras ficciones que, rechazando las proclamas modernas más normativas (la consideración hegeliana de la Historia o la idea de un sujeto perfectamente autoconsciente, unitario e incorpóreo cuya piel, sin embargo, se ha revelado blanca y viril), han conseguido trabajar el límite y la alternativa, descubriendo el carácter sociohistórico, destructivo y «meta» de este gran relato que es el neoliberalismo y que, entrelazado con el patriarcado, impera en las sociedades del capitalismo tardío. Pienso en Ursula K. Le Guin, con su impresionante *Los Desposeídos*, donde ensaya una sociedad anarquista y la sitúa frente al espejo capitalista de la sociedad vecina; o *La mano izquierda de la oscuridad*, donde explora un mundo de género fluido. Pienso en Donna Haraway o James Triptee Jr., pero también en Margaret Atwood y su trilogía *MaddAddam*, donde se cuenta la deriva del par capitalismo-bioingeniería en los meses previos a una pandemia casi letal. Todas ellas, junto con otros muchos escritores de ciencia-ficción, exploran de forma radical el *qué pasaría si...*, o el *vamos a hacer como si...*, hasta poner de relieve nuestra conocida *hybris*, la fe en la omnipotencia humana y su cara B: nuestra precaria (aunque paradójicamente poderosa) condición de cuentacuentos o de *Homo Narrans*. Pero, más aún, todos ellos ejercitan el difícil arte de imaginar la alteridad, de construir algo Otro, con la clara conciencia de su fracaso: si lo absolutamente Otro es por definición impensable, trabajan (en) el límite.

Movernos, como ellas, entre la utopía y el desencanto, que «antes que contraponerse, tienen que sostenerse y corregirse recíprocamente» (Magris, 2001, p. 13), lograr deslazar los cimientos de aquellos relatos que hemos olvidado que lo eran, e imaginar otras formas y valores. Poner énfasis en cómo el desgaste y la extrema explotación a que hemos sometido a la Tierra han facilitado la propagación de un virus como este – y otros que vendrán –, en cómo el individuo por sí solo es profundamente vulnerable, en cómo el mercado nos abandona cuando vienen mal dadas; a todo esto parecen instarnos estas escritoras. Y antes de caer de nuevo en la tentación metafísica de una Naturaleza que nos castiga a voluntad, que se venga como el Dios del Antiguo Testamento, inventemos otros sentidos para esta pandemia – sin olvidar su carácter mundano – y aprovechemos la grieta que ésta abre. Para ello tenemos ejemplos de sobra entre esas eco-ficciones críticas y distópicas que, desligadas de la lógica de la verificación o del engaño, han ensayado escenarios desde esquemas no patriarcales, no capitalistas y, en fin, con la clara conciencia de nuestros límites materiales que son, ante todo, los de nuestro planeta. El metarrelato capitalista-neoliberal, que hoy sigue tratando de impedir que nos sumerjamos en el arriesgado terreno de la problematización valorativa, muestra sus fisuras – cada vez más y para más gente – gracias a algo más invisible y silencioso que una inquietante bandada de pájaros al atardecer.

Bibliografía

- BHABBA, H. (2007). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- CANO, G. (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- CASTORIADIS, C. (2008) “Poder, política, autonomía”, en *El mundo fragmentado*, (pp. 87-128), La Plata: Terramar.
- CASTRO HERNÁNDEZ, O. (2017). *Entre-lugares de la Modernidad. Filosofía, literatura y Terceros Espacios*, Madrid: Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (2014). *Posiciones*, España: Pre-Textos.
- HEIDEGGER, M. (2018). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- HINKELAMMERT, F. (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- LANDER, E. “La utopía del mercado total y el poder imperial”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 2, vol. 8, pp. 51-79.
- LYOTARD, J-F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra.
- MAGRIS, C. (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona: Anagrama.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Humano demasiado humano*, Madrid: Akal.
- _____. (2011). *La Gaya Ciencia*, Madrid: Akal.
- PLANT, S. (2008). *El gesto más radical*, Madrid: Errata Naturae.
- RICH, A. (2019). “Artes de lo posible”, en *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*, (pp. 617-39). Madrid: Capitán Swing.
- SAER, J.J. (2014). *El concepto de ficción*, Buenos Aires: Seix Barral.