

**EL AISLAMIENTO SOCIAL COMO DISPOSITIVO
PANDÉMICO:
REFLEXIONES BIOPOLÍTICAS SOBRE LA PANDEMIA DEL
COVID-19**

SOCIAL ISOLATION AS A PANDEMIC DEVICE: BIOPOLITICAL
REFLECTIONS ON THE COVID-19 PANDEMIC

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS¹

(UCS/Brasil)

KELLY JANAÍNA SOUZA DA SILVA²

(UNESP/FAPESP - Brasil)

RESUMEN

Este artículo se enfoca en una indagación teórica sobre si podemos hablar de “dispositivos pandémicos” en el contexto de la pandemia de Covid-19 – que afectó comportamientos, formas de vida, prácticas laborales y la relación con la salud de la población mundial entre los años 2020-2022. Los conceptos de *dispositivo*, *mundo*, *nuda vida*, *acción*, *biopolítica*, *necropolítica*, *pluralidad*, *tecnoimagen* y las implicaciones directas que las medidas sanitarias impusieron a todos, nos impulsan a preguntar cómo tales formulaciones, presentes en las perspectivas filosóficas de autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Achille Mbembe y Vilém Flusser, pueden contribuir a elaborar conflictos y pensar las urgencias del presente, considerando el fenómeno social de la pandemia, y en particular el *aislamiento*. En síntesis, buscamos indagar: ¿cómo algunos aspectos biopolíticos pueden ayudarnos a concebir acontecimientos marcados por la soledad, el desamparo, la enfermedad y la muerte, de los que somos testigos? ¿Qué tipo de proximidad empezamos a tener con la experiencia de aparecer al otro básicamente a través de tecnoimágenes, o sea a través de dispositivos? Finalmente, moviéndose entre una perspectiva global y local (Brasil), también buscamos arrojar luz sobre los impactos que la pandemia de la Covid-19 ha tenido en la política, ámbito en el que la *acción* es, por excelencia, materia y forma de la pluralidad.

Palabras clave: Covid-19; Aislamiento; Dispositivo; Biopolítica.

ABSTRACT

The article focuses on a theoretical inquiry about whether we can speak of “pandemic devices” in the context of the Covid-19 pandemic – which affected behaviors, lifestyles, work practices, and the relationship with the health of the world population over the years 2020-2022. The concepts of *device*, *world*, *bare life*, *action*, *biopolitics*, *necropolitics*, *plurality*, *techno-image*, and the direct implications that sanitary measures imposed on everyone impel us to ask how such formulations, present in the philosophical perspectives of authors such as Michel Foucault, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Achille Mbembe and Vilém

Flusser, can contribute to address conflicts and think about the urgencies of the present time, considering the social phenomenon of the pandemic, and in particular *isolation*. In summary, we seek to investigate: how can some biopolitical aspects help us to conceive events marked by loneliness, helplessness, illness, and death, that we witness? What kind of proximity do we start to have with the experience of appearing to the other basically through techno-images, i.e., through devices? Finally, moving between a global and a local (Brazil) perspective, we also seek to shed light on what impacts the Covid-19 pandemic has had on politics – a sphere in which *action* is, par excellence, the matter and form of plurality.

Keywords: Covid-19; Isolation; Device; Biopolitics.

El aislamiento como dispositivo pandémico

Apretados, todos volvieron entonces a casa, ajenos al resto del mundo, aparentemente venciendo a la peste, olvidando todas las desgracias y de aquellos que, viniendo en el mismo tren, no habían encontrado a nadie y estaban listos para recibir en casa la confirmación de temores que un largo silencio ya había parido en los corazones. Para estos últimos, que ahora no tenían en compañía más que el dolor tan reciente, por otros que se dedicaron en ese momento a la memoria de un ser desaparecido, todo sucedió de manera muy diferente y el sentimiento de separación había llegado a su punto máximo. Para aquellos – madres, cónyuges, amantes que habían perdido toda alegría con uno ahora abandonado en una tumba sin nombre o derretido en un montón de cenizas, todavía era la peste. Pero ¿quién pensaba en estas soledades? (CAMUS, 2020, 274)

La pandemia es una experiencia histórica de amplio alcance, de esas que nos hacen conectar con el pasado y el futuro: *estamos de nuevo* porque recordamos el pasado – la Covid-19 ocurre casi 100 años después de la gripe española; y lo *seremos de nuevo*, porque seremos recordados en el futuro. Es como si el poder del tiempo histórico suspendiera la vida para darle una visión muy objetiva de la historia. En la pandemia todos somos como el ángel del cuento de Walter Benjamin³: ojos muy abiertos mirando al pasado donde confluyen un montón de escombros, pero con alas movidas por un viento al revés llamado “progreso”, por el cual somos como tragados y arrojados al futuro. Pero el ángel también debe mirar al suelo y alcanzar su historia con los dedos de los pies, y así salvarse a sí mismo de la historia.

El poderoso dispositivo del aislamiento social, esta gran receta biopolítica y médica, ha sido en los últimos tiempos el encuadre histórico

más implacable de nuestras vidas. Sirvió para proteger de la muerte, pero también provocó una especie de envenenamiento de nuestra vida política, pensada aquí en su sentido más radical, lo que Arendt llama *acción*: el ejercicio de nuestra distinción, nuestra libertad, nuestro amor al mundo; la vida política como un influjo de novedad e imponderabilidad, que es una especie de *incondición*, una brecha en el tiempo, un milagro. El aislamiento pandémico fue una experiencia de muerte política, en el sentido muy objetivo de que desaparecimos del espacio público; en el sentido de vaciar esta noción fundamental de la condición política: la vida pública, la vida expuesta al encuentro, la dimensión de la proximidad, el choque dialógico. Este borrado político que sufrimos, desencadenado por la amenaza atmosférica de eliminación física, el virus, fue una especie de muestra de la experiencia de reducir la vida al nivel estrictamente biológico, exactamente lo que Foucault caracteriza como la gobernanza biopolítica, y que significa la más elemental condición de la vida humana, según Arendt: el esfuerzo por satisfacer las necesidades básicas que todo animal consume, la labor – la vida estrictamente doméstica y económica. En la pandemia, con el dispositivo del aislamiento social, nos miramos en el espejo el *animal laborans* en el que nos hemos convertido⁴.

El aislamiento también sirvió para visibilizar a nuestra situación de dispositivos⁵ de tecnoimagen, términos biopolíticos de Vilém Flusser. De hecho, nuestra vida social prácticamente ha migrado a los dispositivos, y ha surgido una situación extraña: una proximidad exclusivamente remota. Un tipo de proximidad ya conocido, es cierto, pero aún no tan visible como se parecía percibir. Evidentemente, las relaciones digitales vienen ocurriendo desde hace mucho tiempo, pero han ido cobrando cierta intensidad a medida que se han vuelto excluyentes. La intensidad, en este caso, es más un fenómeno de superficie que de profundidad. Abstraemos cuerpos y espacialidad del encuentro, y nos acercamos en una especie de no-lugar completamente dominado por un tiempo mecánico, sin duración, sin concreción, porque de hecho nuestras imágenes no necesitan respirar. En cierto modo, la pandemia inauguró, o consagró, lo que ahora se llama *política digital*, esa forma de ejercer relaciones de poder sin proximidad. La proximidad, materia prima de la ética y la política, es analógica. Sucede que, en el aislamiento, a través del dispositivo, digitalizamos el estar cerca, pero al hacerlo producimos un autoengaño, y de ahí resulta un estado general de aburrimiento, una sensación de agotamiento y saturación, una compensación que no cumple con su promesa, sino que la renueva permanentemente. ¿Por qué estamos equivocados? Porque la intensidad de la relación que se produce es falsa, ya que no hay profundidad, todo fluye hacia las superficies. La pandemia, que es mayoritariamente de control

médico y biopolítico, nos permitió ver la estética social de la digitalización como la expresión más completa de lo que hoy sería el control sobre los cuerpos y el gobierno de las poblaciones. Nuestro cuerpo político se transmutó en una imagen técnica y perdió su espesor.

En Brasil, el gobierno de extrema derecha compuso uno de los cuadros más tristes y sombríos de la pandemia de Covid-19⁶: tuvimos la gestión política más irresponsable y desastrosa de la pandemia, quizás solo comparable a la administración de los EEUU.; contamos con los peores números, una de las desigualdades más brutales en cuanto a las condiciones de protección y resguardo de la vida, considerando la posición económica de Brasil y su reconocido *know-how* en materia de política de salud pública. El dispositivo de aislamiento significaba al mismo tiempo, en su contraflujo, una técnica para exponer la *nuda vida* (AGAMBEN, 2004a), esa vida matable. La necesidad de supervivencia económica no eximió de la exposición a choferes, cobradores, limpiadores, guardias de seguridad, barrenderos, conserjes, sirvientas, repartidores. El aislamiento se ha convertido en una prerrogativa de clase y, en el sentido foucaultiano, en un dispositivo de defensa de la sociedad (FOUCAULT, 2010), una tecnología a favor de la gestión de la vida y la muerte, una selección de vidas entre las que importan y las desechables. El Brasil bolsonarista en la pandemia es el retrato mejor acabado de la necropolítica (MBEMBE, 2017) propia de los neofascismos del siglo XXI: el ejercicio del poder centrado en el discurso de la muerte y su producción administrada.

El objetivo que nos proponemos en este artículo es analizar el dispositivo pandémico del aislamiento social como clave de interpretación biopolítica para una ontología crítica de nuestro presente. Pero si Michel Foucault es el autor que aporta el concepto principal, también queremos mostrar cómo se puede leer la biopolítica a través de otros referentes, como Hannah Arendt⁷, Vilém Flusser, Giorgio Agamben y Achille Mbembe. Respecto a Arendt, nuestro foco estará en cómo el aislamiento interfirió y continúa interfiriendo en la constitución del sentido de la condición política: ¿cómo pensar la acción y la pluralidad, ¿cómo calificar la distinción entre lo público y lo privado, ¿cómo entender el imperativo de la economía en la vida política y como dispositivo de modulación del comportamiento? En Flusser, nuestra atención será el análisis de la captura de la vida por los dispositivos: ¿cómo pensar la naturalización de modos remotos y telemáticos de proximidad, entendidos como base fundamental de las relaciones éticas y políticas? Finalmente, en los dos últimos autores, Agamben y Mbembe, más directamente vinculados al diálogo con Foucault, nuestra atención será aportar categorías que despliegan y acentúan aspectos de la biopolítica, especialmente el rol y lugar del poder soberano,

que como ejemplos son las nociones de *nuda vida* y necropolítica. ¿Se puede entender el aislamiento social como un dispositivo para exponer la *nuda vida*? La gestión sanitaria de la pandemia, especialmente la que vimos en Brasil desde la extrema derecha, donde escuchamos reiteradamente de las autoridades públicas el argumento de la necesidad de exponerse al virus, con el pretexto de inmunizar al rebaño para salvar la economía; donde la negación de las pautas científicas desde el principio siguió siendo el sello de la gestión, ¿no sería el ejercicio del poder soberano para hacer morir lo que Mbembe llama necropolítica?

Biopolítica, necropolítica y pandemia: en nombre de la vida, en nombre de la muerte

Literalmente llamaré dispositivo a todo aquello que de alguna manera tiene la capacidad de captar, guiar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, conductas, opiniones y discursos de los seres vivos.
(AGAMBEN, 2014, 39)

Los lectores de Michel Foucault saben muy bien que los análisis biopolíticos tienen como referencia histórica y geográfica la realidad de Europa Occidental, especialmente Francia, Inglaterra y Alemania⁸. Es principalmente en los acontecimientos de estos países donde encontraremos los ejemplos, los modelos, de lo que Foucault llamó biopolítica. Esto nunca significó que la biopolítica fuera un fenómeno exclusivamente europeo, pero ciertamente el estilo de análisis no estaba precisamente interesado en mirar más allá de los muros de la vieja Europa, donde seguramente también encontraría realidades que podrían ser capturadas por el espectro teórico de la biopolítica. No se puede negar que el proyecto colonial resuena en todo momento en las transformaciones de Europa en los siglos XVII, XVIII y XIX, épocas que escenifican las narrativas biopolíticas de Foucault. Pero lo que faltaba era mostrarlo, perforar la burbuja. Quizás la experiencia de la pandemia, por su carácter global y transversal, ha sido recientemente el referente histórico más importante para un análisis biopolítico que podemos calificar con seguridad de universal.

Pues lo que muestra la pandemia, mientras está vigente en todas partes, son los cálculos de vida y muerte, el juego abierto y visible del poder sobre la vida como poder de hacer vivir y de matar y dejar morir⁹. La pandemia impone que la política gobierne sobre la vida y la muerte, que sea una bio-lógica¹⁰. La pandemia obliga a la política a revelar sus velados

modos de gobernar. Todo queda expuesto por el hecho de que la muerte está fuera de control y toma el control. La política gobierna, pero está bajo el imperio de la muerte. Los dispositivos, como siempre, se utilizan para modular las relaciones de poder, regular el comportamiento, trazar las coordenadas del control sobre la vida, lo que significa hacer explícito el manejo de la mortalidad con todos sus marcadores, especialmente los sociales y raciales. El aislamiento como orden social, como dispositivo médico-sanitario para el control de la infección viral, aparece de inmediato como una medida protectora para la vida de la población. Pero en términos biopolíticos, proteger a la población es imponer criterios selectivos y, en el caso de la gestión de la pandemia, es explicitar esos criterios. La pandemia pone al desnudo la forma en que una sociedad se produce y se reproduce, basta observar el efecto social del aislamiento: no hay necesidad de responder a la pregunta '¿qué vidas importan?', mapeando el esquema selectivo que la gobernanza biopolítica ha intentado durante mucho tiempo naturalizar. No hay escándalo en saber que las vidas de los negros desaparecen a un ritmo mucho mayor que las vidas de los blancos.

Lo que *dice* la pandemia es que hay que proteger la vida, aislarla del virus, aislarla del otro en aras de la protección, el cuidado, el celo por la vida y, por lo tanto, la responsabilidad por el otro. ¿Quién puede dudar de que el cuidado del otro obligue al distanciamiento? Pero lo que *muestra* la pandemia es que esta protección social tiene el precio de una formidable exposición a la muerte. Lo que impregna esta experiencia histórica es la transparencia de la muerte. La muerte está en el aire, y de hecho está a cargo de las operaciones gubernamentales, pisándole los talones, y es así como cataliza el poder soberano de dejar morir en lugar de hacer vivir. La pandemia convoca a la necrológica de la bio-lógica política para que tome la iniciativa.

Pero todo eso, esa *comprensión biológica* de la sociedad, o de lo que es la sociedad misma, nunca ha dejado de ser *en nombre de la vida*, y en la pandemia más que nunca: el discurso de *hacer vivir*, y todo su equipamiento técnico-especializado, más autorizado que nunca, sin duda se destacó y, sin embargo, no se desvinculó de *dejar morir*. ¡Qué observación tan ingenua! De hecho, la medicina no puede desconectarse de *dejar morir*. Foucault recuerda, en una conferencia sobre la crisis de la medicina y la antimedicina, que la práctica médica siempre ha matado, no sólo porque estuvo, durante mucho tiempo, dominada por supersticiones infundadas. De hecho, cuando la medicina se hizo científica, a partir de finales del siglo XVIII, su poder de muerte se intensificó, se sofisticó y, en cierto modo, fue suavizado por las estadísticas, camuflado por la probabilidad¹¹. Las cifras de mortalidad pandémica son abstracciones de la muerte. Pero por muy

malos que sean – como en Brasil, donde nos acercamos, a finales de 2022, a las 700.000 muertes oficiales, – los médicos siempre son y serán los que salvan vidas. Incluso cuando la gente escuchó 'tienes que dar tu vida para salvar a la economía'¹², fue en nombre de la vida, capturada para vivir y morir. La pandemia convierte todo en biología, incluida la economía, que, de hecho, en su origen, es ocupación, gasto de energía para satisfacer las necesidades biológicas (ARENDRT, 2014). Pero cuando la economía domina la vida sin respetar la diferencia entre lo público y lo privado, necesita también *dejarla morir*, además de hacerla vivir.

Quizás sea la pandemia, más que la guerra, el paradigma¹³ mismo de la biopolítica, por el hecho de que la transparencia de la muerte, su aspecto atmosférico, manifiesto, respirable, omnipresente, accesible, revela las formas de gobierno como modulaciones del aparato de producción y reproducción de la vida y la muerte. Lo extraordinario es que los dispositivos de la muerte fueron revelados, y en Brasil de manera aún más abierta, constituyendo o revelando la forma misma de gobierno. Por eso, la noción de necropolítica de Achille Mbembe como clave para leer la pandemia parecía más inteligible, llegando incluso a popularizarse en el discurso de las redes sociales¹⁴. Sabemos cómo el racismo y la eugenesia en sus formas estatales son cruciales para comprender el biopoder. Foucault se pregunta cómo un poder centrado en la vida y en hacer vivir podría seguir ejerciendo su poder de muerte (FOUCAULT, 2010, 214). Si no estamos en tiempos de guerreros y cruzadas, ¿cómo podemos justificar matarnos? El racismo es, en el siglo XIX – una época en que emerge ese poder sobre la vida, – la lógica que pasa a operar desde el interior del discurso evolucionista hacia el interior del discurso gubernamental. Se trata fundamentalmente de cuidar a la población, en sentido biológico, en sentido de especie, y de establecer en la superficie del tejido social la cesura que hará proliferar la buena sangre y perecer la mala sangre¹⁵. En tiempos normales, el poder de la muerte permanece indirecto, aunque siempre activo a través de sus múltiples dispositivos¹⁶; la pandemia transformó en directo este poder soberano, compuso una especie de radiografía del sistema social de control de la población en su aspecto biológico y selectivo.

El concepto de necropolítica se popularizó de manera muy natural durante la pandemia, e incluso se convirtió en un lugar común en las redes sociales. Pero era de esperarse que emergiera la noción de necropolítica, porque de hecho se destaca el *dejar-hacer-morir* sobre el *hacer-vivir*. Que el racismo y su rabiosa neurosis está incrustado en la biopolítica, eso se sabe, pero la pandemia agudizó esa tecnología del cuerpo social, y universalizó el racismo no sólo porque la mortalidad estaba profundamente marcada por la racialización en todas partes, porque los contingentes

subalternizados por la raza eran los blancos más expuestos del virus, sino porque *volverse negro*, el *devenir negro*¹⁷ se convirtió en la condición política misma *del mundo* (MBEMBE, 2017a, 9-22). Hay que recordar que no adherimos a un sesgo identitario de crítica al racismo, no reducimos el racismo a la subordinación de los afrodescendientes. Es natural que un pensador decolonial camerunés tome la palabra que lo identifica como referencia de su concepto, *negro*, pero al proponer el término *devenir negro* él indica que el racismo, ese régimen de exposición a la muerte que en la esclavitud colonial apuntaba básicamente a la población negra, en la etapa actual del capitalismo va mucho más allá del color de la piel: es un dispositivo de selección y eliminación de toda vida precaria, subalternizada, estigmatizada y no asimilada, resultado perpetuo de la propia dinámica del capital. La muerte niveló la vida.

Lo que propone Mbembe, siguiendo la estela de Foucault y Agamben, y en diálogo permanente con Arendt, además, por supuesto, de autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon y Paul Gilroy, es una disposición más realista del concepto de soberanía política. El discurso normativo de la soberanía al estilo habermasiano centra el debate sobre política y soberanía en un concepto de razón que era el sueño del Iluminismo y la modernidad¹⁸. Nada podría ser más abstracto para la perspectiva decolonialista de Achille Mbembe. La necropolítica es una interpretación del poder soberano que parte de la genealogía de Foucault, considera todas las consecuencias de su apropiación crítica por las nociones de *nuda vida*, *estado de excepción* y *campo de exterminio* en Agamben, pero sobre todo radicaliza el carácter de muerte de la soberanía a través del sesgo de la crítica decolonial¹⁹. Un tema crucial para entender el ejercicio del poder soberano es la ocupación del espacio. Mbembe dedica algunas páginas de su clásico texto *Necropolítica* a examinar el estilo de ocupación colonial de Palestina, que considera la forma más alta de necropoder actual (MBEMBE, 2017b, 132). Demás está considerar que el dispositivo de aislamiento social en la pandemia trazó las coordenadas de la geografía necropolítica que, en Brasil, presentó esta situación que no dudábamos en llamar *genocidio*.

Nuestra condición de tecnoimágenes: la captura de la vida por los dispositivos

El mundo poblado de nuestros espejos móviles está en curso, según Flusser, desde la impresión de la primera fotografía, el prototipo de la caja negra²⁰ y, básicamente desde el nazismo, hemos llegado a conocer su aspecto más sombrío²¹. Pero en la pandemia, con el aislamiento y la inmersión en dispositivos, llegamos a una especie de síntesis conceptual de

nuestra condición biopolítica y poshistórica. Tal síntesis siempre ha sido visible debido a la situación de objetivación de la vida que caracterizan tanto los análisis genealógicos del biopoder en Foucault como la interpretación flusseriana del programa de la cultura occidental, especialmente en los acontecimientos del siglo XX (FLUSSER, 2011, 26-27). Pero la situación de aislamiento social que nos obligó a disciplinar los dispositivos hizo evidente esta aproximación. Pensamos que explorar tal enfoque es una forma de delimitar elementos clave para la comprensión crítica del poder sobre la vida, aunque introduzca, en diferentes campos metodológicos, conceptos ajenos a ambos. Sin embargo, ¿no es precisamente a partir de la extrañeza que provocan los conceptos que reunimos comprensiones consecuentes para una lectura crítica del presente?

En este caso, lo que proponemos es entender la producción casi ininterrumpida de nuestras tecnoimágenes como una forma altamente efectiva de control biológico de la vida. Lo más objetivo de este control es lo que revela la pandemia que es más inteligible y más asimilable, más accesible: hay que *aislarse del virus*, hay que *no compartir el mismo aire*, hay que *aislarse del otro*. Pero el reemplazo de la vida social por el intercambio de tecnoimágenes, nuestros espejos móviles y parlantes, ha ayudado a hacer más objetivo el aspecto necropolítico del control biológico de la vida. La posibilidad de vida social, trabajo, comunicación e incluso atención a través de dispositivos remotos nos ha hundido en la creencia que podemos ahorrar en el "ámbito de la proximidad", la creencia que la vida a distancia no solo es posible, sino que demuestra ser *preferible*, habilitante. La pandemia ha hecho que sea casi incomprensible criticar los dispositivos, por el contrario, nunca han sido más venerados. Y, sin embargo, efectivamente, cuando dejamos de compartir el mismo aire, *asfixiamos la proximidad* que es la dimensión ético-política esencial de la vida.

En la pandemia, los dispositivos se han convertido en dispositivos biopolíticos en un sentido muy objetivo, diríamos paradigmático. Evidentemente ya estábamos bien iniciados, y sólo faltaba la orden médica de no salir de casa. Encontramos en la disposición equipada del encierro el sobrepeso de las relaciones sociales todavía demasiado abiertas, todavía onerosamente permeables a los acontecimientos impredecibles. Porque en efecto, estar disponible, estar presente, en suma, constituir *proximidad* con las alteridades del mundo, es decir, precisamente su *espesor ético-político*, es producir el tiempo como concreción, por lo tanto, es experimentar la vida y sus múltiples relaciones bajo el signo de la indeterminación. La pandemia, que nos confinó y nos liberó a través de los dispositivos, nos permitió desencadenar cierta ficción de previsibilidad y seguridad. Nunca hemos estado tan expuestos, ya que nuestras imágenes circulan indefinidamente

en el tiempo-espacio virtual, y, al mismo tiempo, tan protegidos. De hecho, es como si no pudiéramos ni vivir ni morir plenamente, como sugiere Byung-Chul Han (HAN, 2018, 60). No fue tan difícil adherirse al *modo remoto*, pero es difícil encontrar razones para volver a estar juntos porque, de hecho, estamos atrapados en la creencia de que la vida social es posible y viable en el modo remoto y equipado. Pero abdicar de la proximidad es condescender al abandono de la muerte, en sentido biológico, porque, como ya hemos explicado, la sobreprotección de unos supuso la hiperexposición de otros; y en el sentido político, porque, como aprendimos de Arendt, sin pluralidad, sin exposición a los demás, efectivamente no hay *acción*, no hay vida política.

La teoría comunicológica de Flusser identifica el problema de nuestra crisis civilizatoria como un desequilibrio entre el discurso y el diálogo. Nuestras tecnoimágenes no entran efectivamente en conversación, ya que el intercambio dialógico, si ocurre, renueva constantemente las perspectivas del discurso. Pero en el encuentro a distancia lo que sucede es una vez más la sobrevaloración del discurso y la subestimación del diálogo. El ágora virtual es un falso espacio público, aunque se ha vuelto imprescindible como forma de reinventar la proximidad y la política, sobre todo porque vivimos en una época en la que la reivindicación de la seguridad como valor político ha guiado, mucho antes de la pandemia, la noción misma de ciudadanía, independientemente del espectro político-ideológico al que se refiera, lo que en sí obliga a repensar la noción de espacio público. Pero el ágora virtual es un falso espacio público principalmente porque, como recuerda Han (2018, 59-67) en su lectura de Flusser y Arendt, prescinde del uso de las manos, el hacer que va ligado a nuestro compromiso con el mundo, para hacer uso exclusivo de los dedos, tantear, la digitalización (sobre el sentido del *tantear*, ver FLUSSER, 2010, 31-38). Flusser apostó a que estábamos en camino de abandonar el trabajo por el juego; que, a diferencia de las herramientas industriales, los dispositivos no producen trabajo, simplemente *funcionan*, porque son objetos programados, y tratar con ellos es como jugar²², es mover las piezas de un tablero perfectamente programado y, por tanto, inmune a la falta de control, a lo impredecible. Pero de hecho lo vivimos en la pandemia, básicamente por la captura de la vida por los dispositivos electrónicos, las cajas negras, no por la ludicidad de los juegos, sino por la aceleración del *rendimiento*, propia del capitalismo neoliberal y digital. En este sentido, Byung-Chul Han tiene razón en su crítica a Flusser, quien creía que la era digital, anticipada e intensificada por la pandemia, nos llevaría a la ociosidad. Todavía habría que esperar a un futuro completamente digital, o bien reinventar esta noción de ocio, porque de hecho lo que vivimos en la

pandemia, con el aislamiento, fue efectivamente una buena dosis de aburrimiento, propio de la relación automatizada y circular de programas, pero surgiendo mucho más del orden de la actuación capitalista y neoliberal, que precisamente de una experiencia de tiempo ocioso. La vida capturada por los dispositivos significó, y ha significado, la reducción de nuestra *duración* (Bergson) al tiempo mecánico del trabajo, un hecho móvil, dinámico, flexible, omnipresente y totalizador.

Pensando en la pandemia con Hannah Arendt

Hannah Arendt, a su turno, es una autora que nos incita a pensar en nuestro tiempo. En muchos sentidos, muchos de los temas abordados por ella a mediados del siglo XX nos llegan hoy con relevancia aterradora, como las cuestiones que permean la mentira y la verdad en la política, la tecnología en relación con la condición humana y los problemas con los refugiados, entre otros igualmente presentes. A propósito de la pandemia, Arendt también nos brinda diversas herramientas de análisis y reflexión sobre el momento histórico actual. Podemos destacar, entre ellas, algunas articulaciones entre la pluralidad, la acción, el ciclo vital, las esferas de lo público y lo privado, el aislamiento, además de otras categorías trabajadas con firmeza a lo largo de su trayectoria intelectual. También se puede decir que los dilemas políticos (y biopolíticos) que surgieron durante la pandemia fueron más emergentes, si tenemos en cuenta la concepción política de Arendt.

El énfasis de Arendt en la acción política, es decir, la tendencia a someter la acción política individual al comportamiento colectivo, y su defensa de la insubordinación de la esfera pública a los intereses sociales y económicos, está en la línea de quienes observan estas y otras propiedades destacadas por ella como una reducción del factor político al cinismo, pragmatismo o simplemente a la falta de credibilidad de la esfera política. El pensamiento político de Arendt es capaz de sugerir un diálogo real con una visión ampliada, que puede ser visto como un instrumento fundamental para el ejercicio real de la democracia. Su discusión implica también el rescate de una relación política que pretende estar libre de un carácter autoritario, potenciando la pluralidad y otorgando protagonismo al actor político, que puede impulsar una agenda política con temas destacados para los más diversos grupos de intereses y necesidades, incluso que contempla su distinción entre los dominios público (*polis/koinon*) y privado (*oikos/idion*), *citoyen* y *homme*²³. Se entiende, por tanto, que para Arendt los fines a los que debe proponerse la política sean siempre mutables y nunca absolutos o universales ya que su oposición a la tiranía de la verdad

reside precisamente en no aceptar el *bien atemporal*: los sujetos de los espacios públicos deben derivar de un proceso de discusión continua entre los ciudadanos que conforman un espacio público, siendo el resultado de debates que dan voz a diversas aperturas del mundo. Esta es la visión pluralista de Arendt, que defiende la libertad como el sentido de la política, y que siempre es importante tener en cuenta cuando se defiende la política desde la perspectiva de la pensadora.

Y es también este proceso el que privilegia al ser humano en condición de la pluralidad, estimulándolo al mismo tiempo, en su condición singular, a un redescubrimiento del plural de sí, que nos fue arrebatado antes de la suspensión de la posibilidad de *inter homines esse*, este “estar en medio” (*in-between*), ante la emergencia del Covid-19. Dado que el mundo sin lo humano en concierto – es decir, el mundo vivido desde una condición de aislamiento y cuarentena, presentada en diferentes escalas de confinamiento (*lockdown*) – también sugeriría una reformulación de la relación entre el *zoon politikon* y el mundo, pero tal recomposición fue suprimida debido a los imperativos sanitarios y biopolíticos de la pandemia. Esto inscribió los síntomas contemporáneos – que nos atraviesan y se intensificaron – como condiciones centrales vividas por muchas personas en medio del evento pandémico, tales como el aislamiento (*isolation*), la soledad (*loneliness*) y la vida solitaria (*solitude*)²⁴, en circunstancias que gobernaba la vida *entre*, dada la preeminencia de la esfera privada. Hubo, digamos, un *aislamiento ontológico* frente al *aislamiento tecnológico*, como nos recuerda Schuback (2020), señalando a este último, mucho antes de la pandemia, como condición habitacional del humano *transmutado*, que desde el advenimiento de la tecnología ha albergado un nuevo tipo de aislamiento – el aislamiento en pantallas. Schuback dice:

Es que ya se viene produciendo el aislamiento como *modus vivendi* de la sociedad moderna, centrada en la idea y el deseo de un yo individualizado y atomizado, en las prácticas del individualismo narcisista, en la férrea ilusión de la intimidad y el subjetivismo de innumerables formas de egoísmo. [...] . [...] La gente vive como antes, aislada en pantallas de celdas²⁵ (SCHUBACK, 2020, 138-139).

Estos tres aspectos del aislamiento en Arendt se examinarán más adelante.

En el Brasil pandémico, a pesar de las versiones más o menos liberales, estábamos estructuralmente frente a un Estado capturado por un agravamiento de lo que Adam Smith, Bernard Mandeville y Friedrich Hayek postularon como la naturaleza de la sociabilidad humana, a saber, las

voluntades y los intereses privados por encima de el colectivo. Esto resultó en una política pública que tuvo como punto culminante el contrapunto entre la vida humana y la economía, en un evidente desvanecimiento, olvido o negación de la política como condición esencial de la pluralidad, fruto del interés colectivo, despertando reflexiones sobre el proceso moderno de politización de la vida. Después de todo, ¿dónde queda la tesis clásica de que la realización de los intereses privados haría viable el interés colectivo? ¿O que el *laissez-faire* velaría por todos desde el cuidado de cada uno independientemente? ¿Sería incorrecto decir que la pandemia ha exacerbado las dimensiones individuales y privadas de la política y de la vida misma? ¿O que, como en la época del totalitarismo, analizado por Arendt, los seres humanos quedaron reducidos a “meros portadores de vida”, en un proceso de *naturalización de la nuda vida*? Según discursos en defensa de la economía y en detrimento de la vida humana (ya que la muerte es cierta e inevitable), nos debatimos como nación tratando de calificar los tiempos de pandemia en vista de los principales aspectos de la condición humana – a saber: social, existencial y, esencialmente, económico; – después de todo, como se les recordaba a menudo a los brasileños, “la economía no puede parar”²⁶.

En otras palabras, los hechos que afectan a la política actual continúan con prácticas y acciones gubernamentales recurrentes que repercuten en la violencia, el autoritarismo, los prejuicios y la exclusión de pueblos y naciones, exacerbados en Brasil por un gobierno de extrema derecha en tiempos de pandemia. La necesidad del constante establecimiento de hitos y fronteras a la convivencia humana, en general, exige aún la superposición económica a todas y cada una de las dimensiones de la vida humana, sin que ello sea visto, necesariamente, como algo abominable. La preocupación de la política contemporánea está en las máximas de progreso en juego, apuntando a la primacía materialista. Esto quiere decir, en términos generales, que, en la actualidad, la política se experimenta globalmente induciendo a la glorificación de la sociedad de consumo, cuya alianza e incentivo al predominio del *animal laborans* – el ser que trabaja y consume sin mayor cuestionamiento – sobre el *zoon politikon* – que actúa y piensa integrando un sentido de comunidad – dan como resultado un mundo sometido a una lógica instrumental que culmina en el vaciamiento filosófico y de los valores humanos más caros. La pandemia solo ha proporcionado un retrato sombrío de esto.

Y, aunque la crisis que estamos presenciando no se inscribe históricamente como una crisis propiamente reciente, – puesto que ya nos hemos enfrentado a otras *pestes* en otros momentos de la historia; – simboliza aspectos inéditos, que reflejan una crisis anterior, más general, y

que va ligada al mundo contemporáneo caracterizado por el debilitamiento de la política cuya administración burocrática asume (¿casi?) todos los aspectos de la vida. La crisis de la pandemia Covid-19 tuvo la especificidad de inscribir “la peste” en una sociedad mayoritariamente de consumo, compuesta por individuos atomizados y que hizo aún más clara la referencia de Arendt a la condición de la modernidad, que sostiene una fuerte desarticulación entre las categorías de *vita activa*, la labor, el trabajo y la acción, contra el fondo de la soledad (*loneliness*) y de la disociación de lo público y lo privado, que nos hacen seguir enflaquecidos en el ámbito político.

En su obra *La promesa de la política*, Hannah Arendt nos presenta la idea del *desierto* como un lugar de aridez y esterilidad, en el que están presentes elementos totalitarios que impiden la acción política y la formación del mundo común. El desierto se establece cuando el individuo “abandona” a la política, a través de la adaptación a la vida del desierto o el escapismo. Por tanto, se pierde toda referencia a la acción política (pérdida de la tradición) y se naturaliza cualquier forma de exclusión como *normal*. “El crecimiento moderno de la ausencia-de-mundo, la destrucción de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede describirse como la expansión del desierto”²⁷ (ARENDR, 2005, 201).

La analogía del mundo contemporáneo con el desierto es muy fuerte y efectiva, por lo tanto, especialmente frente a la pandemia en Brasil. Dadas las características de lo que Arendt describe como un desierto, también es posible entender la situación de la política brasileña en tiempos de pandemia como la democracia que se presenta en un desierto político, cuya postura negacionista del gobierno ante la gravedad de la crisis de salud obligó a todos los brasileños y brasileñas a vivir bajo las áridas condiciones del desierto, sin reconocer más la necesidad del oasis²⁸.

La reciente emergencia sanitaria, por tanto, aunque inédita y sin precedentes en las últimas generaciones, ha sacudido los pilares tanto del campo de la acción como del pensamiento, sonando sugerente para sacar a la luz algunos conceptos centrales que se trabajaron en la obra de Arendt en la primera mitad del siglo XX, con énfasis fundamental en el tema de la pluralidad y el aislamiento. Siendo el propio aislamiento el dispositivo interpuesto por las instancias gubernamentales globales como necesario para que el virus no se propague, el distanciamiento social se instaló como norma de seguridad, lo que provocó un confinamiento indefinido y la adaptación de las tareas mundanas al ámbito doméstico. El aislamiento social, por tanto, como fenómeno impuesto por la pandemia, nos ha encerrado en nuestras existencias particulares, brindándonos la experiencia del aislamiento como fenómeno social global de una forma no vista en la

historia secular reciente. Dicho esto, las ideas de Arendt sobre la condición humana de pluralidad y sus interrelaciones con el aislamiento, la soledad y la vida solitaria, nos invitan a un diálogo reflexivo sobre lo que está en juego cuando se trata del aislamiento (social), aunque se presente en las circunstancias excepcionales de la evitación de transmisión de un virus inusual. Después de todo es importante recordar que el encierro también es la base de las instituciones de *secuestro*, como la prisión, la fábrica, la escuela, el cuartel, el hospicio y el asilo.

Dado que Arendt apunta al aislamiento como categoría referencial a la dimensión política de la vida, siendo la pluralidad su condición básica, las tres concepciones de aislamiento discutidas por ella cuestionan una condición política fundamental, a saber: nuestro *estar en el mundo* en relación directa con la pluralidad. La acción se constituye actuando concertadamente, por lo tanto, no hay acción para quien está en aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*) o vida solitaria (*solitude*). Sin acción, tampoco hay política. De esta manera, Arendt reivindica, a través de este *espacio entre*, un sentido de responsabilidad política, un sentido político que actúa para el mundo compartido, a través de la singularidad y de la participación pública de sus actores. Esta reivindicación, por lo tanto, señala que, en la actualidad, incluso el retorno al espacio público *pospandemia* aún nos coloca ante un desafío inmenso, esto es, volver a este *espacio entre* y a sus determinaciones en términos de experiencia del mundo, y habitarlo conjuntamente, una vez más, con otros, escapando así a la alienación y al mecanismo tecnocrático tan característicos del *animal laborans*.

Ya que el aislamiento es capaz de generar la soledad organizada y el sentimiento de impotencia y desamparo al erigir la técnica como fundamento en sí misma; esto nos llega como un *ethos* de la vida técnica – la vida capturada por los dispositivos, como nos recuerda Vilém Flusser. Arendt destaca el sentimiento de soledad, de no pertenecer al mundo (o, el no reconocimiento de un *mundo común*), aliado a un creciente sentimiento de “prescindibilidad” (*selflessness*) como la experiencia cotidiana de masas crecientes de personas desde el siglo XX, recordándonos que estas son también las características de los gobiernos totalitarios. Por lo tanto, la imposición del dispositivo de aislamiento social, refrendando el *aislamiento tecnológico* anterior – aislamiento “en pantallas”, – hizo que el evento pandémico reforzara el mantenimiento efectivo del *status quo* a través de la dinámica del ciclo vital, contribuyendo a las continuas consecuencias a la destrucción del mundo común, el debilitamiento de la política y la legitimación de la *nuda vida*, sometida a la lógica silenciosa de la *laborización* de la vida. En este sentido, es importante recordar que, a

través de la figura del *animal laborans*, Arendt hace el diagnóstico de una *animalización* de la vida política, una domesticación del ser humano por parte del Estado capitalista y la técnica, que conduce a la pérdida del horizonte de los derechos humanos al interior de los Estados democráticos que reivindican su defensa, y que legitima, desde este hecho, la *nuda vida* en su lógica.

La *nuda vida* legitimada

La tesis de la obra de Agamben es la relación entre el poder soberano (en este caso, el Estado) y la *nuda vida*, asumiendo que “la implicación de la *nuda vida* en el ámbito político constituye el núcleo originario – aunque oculto – del poder soberano” (AGAMBEN, 2004a, 14). Así, con la vida biológica en el centro de sus cálculos – conclusión agambeniana también debida a Arendt, ya que ella fue la primera en pensar cómo los modos de vida biológicos llegaron a ocupar el núcleo político de la modernidad; – el poder del soberano y la *nuda vida* se entrelazan en una relación de captura cuya base es una estructura de excepción; estructura en la que “se inhabilitan todas las determinaciones jurídicas y, – sobre todo, la distinción misma entre lo público y lo privado, – se desactiva” (AGAMBEN, 2004b, 78).

Así, si en Arendt podemos pensar la pandemia bajo los auspicios de la política, la economía y el aislamiento, en Giorgio Agamben, la captura biopolítica de la que fue testigo la pandemia puede destacarse en términos de *nuda vida* legitimada: el *homo sacer*. La *nuda vida*, que en Arendt puede fundamentarse, entre otros aspectos, en el *desamparo* (*loneliness*), es, por tanto, en Giorgio Agamben, sacrificada en la *desprotección*. Pues la *nuda vida*, aunque parezca sugerir una vida no tocada por la captura sociopolítica, es precisamente lo contrario de ello, correspondiendo al espacio altamente artificial creado por las estructuras de poder y que excluye de la protección legal, política y social cualquier forma de vida que no se someta a su orden y condiciones de legalidad. La *nuda vida* es, por tanto, la experiencia de desprotección, promoviendo un estado de ilegalidad permanente, como *perenne estado de excepción* y que, ante la pandemia, se vivió en otro sentido, no estrictamente legal, de vida desprotegida.

Aquí, queda claro que una “experiencia de desprotección” es también el resultado natural de la exacerbación de un discurso de protección y seguridad que encuentra eco en la sociedad atomizada postulada por Arendt, ya que, al conformarse con ser una masa, el individuo permite verse arrastrado por un individualismo profundo, sin preocupación por la construcción de un mundo público común, dejándose atomizar, aislar y volverse superfluo. Nada más le importa sino su vida ordinaria y solitaria y,

al estar sólo, sin integrar un mundo común, puede malinterpretar lo que es el mundo y la realidad misma.

Sin embargo, Agamben es quién postula la transformación radical de la política en *nuda vida*, que Arendt habría pasado por alto. Para el filósofo italiano, el proceso de inscripción de la *nuda vida* bajo los auspicios de la política no sería exclusivo de los regímenes excepcionales, pues ya estaba encerrado en las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano. Esto sería parte de lo que Žižek (2016) llama *renegaciones de la política*, que evitaría la política por excelencia. En tiempos de pospolítica²⁹, por ejemplo, – o en los que, como ya predijo Arendt en las décadas de 1950 y 1960, la política fue reemplazada por una administración social burocrática; – Žižek cree que todos somos *homo sacer*, – lo que, en la pandemia, se hizo evidente en Brasil, ya que prácticamente todos los ciudadanos brasileños se han convertido potencialmente en *homines sacri*.

Lo que ha mostrado la pandemia, por otro lado, también enaltece la obra de Agamben, en cuanto a lo que propone sobre pensar un mundo nuevo y una política nueva. Podemos construir un puente para que el final de la pandemia también nos presente una *nueva normalidad*, un nuevo comienzo. Al igual que Arendt, quien, a través de la *natalidad*, nos invita a la responsabilidad de crear lo nuevo, Agamben sugiere que no basta con dejar que el proceso nos impregne, mientras, inertes, solo vemos pasar tal proceso (político). Por el contrario, manteniendo también “la verdad de que todo fin de la historia constituye necesariamente un nuevo comienzo” (ARENDR, 2012, 639), el nuevo comienzo sigue siendo el mensaje de una promesa, que equivale a la libertad humana. Más allá de la vida desnuda, matable, prescindible, por tanto, que pretenden imponernos como potencialidad y como riesgo, debemos (y podemos) ser los actores de la política, de la historia; – los agentes que permiten que este nuevo comienzo se convierta en un acontecimiento histórico. Porque él es el sacrificio, el sacrilegio. “Él es, de hecho, cada uno de nosotros”.

Conclusión

La Pandemia del Covid-19 fue un evento trágico, que sacudió a la humanidad en sus más variados aspectos a escala mundial. Como comunidad humana, tuvimos que lidiar con políticas y procedimientos locales, nacionales e internacionales, restricciones sanitarias y geoespaciales, implicaciones éticas, negacionismo científico, cuestiones político-económicas y políticas neoliberales frente a la vida o la muerte. Además, los umbrales entre la pobreza y la riqueza de los gobiernos y

naciones delimitaron el acceso a la salud, la atención médica y, posteriormente, las vacunas, resultando todos estos efectos en condiciones determinantes para las estadísticas oficiales de la pandemia.

Los aspectos mencionados anteriormente son, así, principalmente prácticos. No traducen que la pandemia Covid-19 no solo ha promovido el confinamiento de gran parte de la población mundial a partir de 2020, sino que ha despertado o resurgido numerosas discusiones de orden ético, moral, sociológico, urbanístico, ecológico, además a los ya mencionados aspectos políticos y económicos, ampliamente explorados en nuestro trabajo. La pandemia terminó arrojando luz sobre debates que actúan también sobre la comprensión de la responsabilidad moral de los agentes de la pandemia hacia la comunidad, como, por ejemplo, sobre el uso de mascarillas, el respeto al aislamiento y la adherencia a la vacunación, entre varios otros aspectos con énfasis en un carácter mucho más filosófico.

Sin embargo, desde una perspectiva biopolítica, la pandemia ha sido poco abordada y tiene, en este sentido, implicaciones que merecen nuestras más primorosas consideraciones filosóficas. Entre ellos, podemos destacar debates sobre la autoridad médica, la medicalización e intervenciones en los cuerpos, el certificado de salud y enfermedad, las restricciones sanitarias, el aislamiento y la cuarentena, la expedición de documentos, destacando también cuestiones del *espacio*, con nuevas perspectivas sobre el espacio público y el espacio privado, nuevas delimitaciones de los espacios de trabajo y la restricción provisional del derecho de ir y venir, todos aspectos que merecerían análisis más acertados en términos biopolíticos. En este artículo nos propusimos, por lo tanto, discutir a partir de Foucault, Arendt, Agamben, Flusser, Mbembe, entre otros, algunos de los aspectos primarios de la biopolítica, que ilustran cómo el Estado brasileño se convirtió en agente de una política de muerte en tiempos de pandemia, y analizar el aislamiento social como dispositivo pandémico.

Para llevar adelante este análisis, entonces, se recurrió al concepto de *dispositivo*, acuñado por primera vez por Michel Foucault, y luego analizado terminológicamente por Giorgio Agamben, inscribiendo un nuevo orden a las apreciaciones del género de la biopolítica, y que fue abordado aquí como factor definitivo de cómo se presentaron algunos eventos pandémicos y cómo se caracterizaron. Así, consideramos crucial reflexionar especialmente sobre el *aislamiento* y sus efectos pandémicos, buscando enfatizar, sobre todo, un aspecto biopolítico de la pandemia.

Este abordaje planteó, sobre todo, un trabajo teórico y reflexivo, aunque buscó delinear el estado del arte de la pandemia y la crisis sanitaria en Brasil a través de algunos datos fundamentales. Mostramos cómo la pandemia expuso nuestra desigualdad latente, acelerando un proceso de

agencia necropolítica por parte del Estado brasileño, que negó derechos básicos frente a la catástrofe, como el apoyo y la protección a sus ciudadanos. Si bien se tomaron algunas medidas provisionales ante la emergencia del Covid-19, como “ayudas de emergencia” y vacunación tardía, no hubo incentivos para promover el aislamiento social, apostando por un efecto de *inmunidad de rebaño* a través del contagio antes que la vacunación. Tal negligencia condenó a muchas personas a la muerte. Este proceso resultó ser, sobre todo, clasista y racista, pues afectó mayoritariamente a negros³⁰ y a pobres, lo que permite preguntarse quién fue el mayor torturador: ¿el Estado o el virus?

Finalmente, a través de las formulaciones presentes en la producción sobre biopolítica de autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Giorgio Agamben y Achille Mbembe, se buscó demostrar que no es (o *no debe ser*) una agencia del Estado la definición de quién vive, quién muere, quién importa, quién no importa, quién es “prescindible” y quién es *sacrificable*. Tal problema, evidente en las decisiones del gobierno brasileño en tiempos de pandemia, debe servir de advertencia y de marca – un gran símbolo, resultado de las urgencias del presente, y que ya no podrá repetirse en lo que pretendemos como una *nueva normalidad*: nuestro nuevo comienzo.

Notas

¹ Profesor adjunto del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Caxias do Sul (UCS). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS). Contacto: abfaria1@ucs.br.

² Investigadora Postdoctoral de la Universidad Estatal de São Paulo Júlio de Mesquita Filho (UNESP), con financiamiento de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP). Doctora en Filosofía por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Contacto: kelly.js.silva@unesp.br.

³ “Hay una pintura de Klee llamada *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece querer alejarse de algo que está mirando. Sus ojos están muy abiertos, su boca está dilatada, sus alas están abiertas. El ángel de la historia debe verse así. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe, que incansablemente amontona escombros sobre escombros y los esparce a nuestros pies. Le gustaría detenerse para despertar a los muertos y recoger los fragmentos. Pero una tempestad sopla del cielo y se prende en sus alas con tanta fuerza que ya no puede cerrarlas. Esta tormenta lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el montón de ruinas crece hacia el cielo. Esa tormenta es lo que llamamos progreso” (BENJAMIN, 1987, 226).

*Todas las traducciones de las citas al español fueron realizadas por los autores del artículo.

⁴ “La última etapa de la sociedad de trabajadores, que es la sociedad de empleados, requiere un funcionamiento puramente automático de sus miembros, como si la vida individual hubiera estado realmente sumergida en el proceso de vida global de la especie y la única decisión activa requerida del individuo era dejar ir, por así decirlo, renunciar a la propia individualidad y aceptar un tipo de comportamiento funcional, adormecido y tranquilizador” (ARENDRT, 2014, 403).

⁵ El significado de la palabra *dispositivo* en Flusser no es exactamente el mismo que en Agamben, aunque sus significados son similares. En portugués, la palabra utilizada en el trabajo de Flusser es “aparelho”, que varía ligeramente en significado en relación con la palabra (en portugués) “dispositivo”. Consideramos importante resaltar esta peculiaridad semántica.

⁶ La cifra oficial de muertes por Covid-19 en Brasil al momento de finalizar este artículo era de 703.291 muertes, con 384 muertes atribuidas al último período (última semana). Los indicadores denunciaron una tasa de letalidad de 0,7% al año de 2023, mortalidad de 4 e incidencia de 616 por 100 mil habitantes. El promedio móvil de casos en los últimos 7 días fue de 24,659. Nuestro número oficial de muertos ha sido superado únicamente por Estados Unidos con más de 1.166 millones de muertes. En datos de septiembre de 2022, Brasil ocupó el puesto 14° en el ranking mundial de muertes proporcionales por Covid-19, con 3.214 muertes por millón de habitantes por la enfermedad.

Fuentes:

<https://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>

<https://www.trt.net.tr/portuguese/covid19>

<https://www.poder360.com.br/coronavirus/brasil-e-12o-em-ranking-de-mortes-proporcionais-pela-covid/>

Consultado/ Revisado en 9 jun. 2023.

⁷ Llama la atención que, si bien Hannah Arendt era muy reacia a establecer tesis generales sobre el destino del mundo y en su obra hay una serie de términos que la autora usa no para pensar la intervención estatal como tal, sino la intervención totalitaria (que es, sin dudas, extraestatal, pan imperialista, etc.), en todo caso, para la autora es posible pensar en las instituciones del Estado democrático de bienestar como herramientas de protección de la ciudadanía y de la acción política – manera a través de la cual buscamos aplicar sus conceptos en nuestro trabajo. Además, hay muchas lecturas contemporáneas que destacan el papel de la obra de Arendt en la anticipación de las cuestiones biopolíticas.

⁸ Uno de los textos fundacionales de la noción de biopolítica, la conferencia dictada por Foucault en la UERJ en 1974, *El nacimiento de la medicina social*, es el mejor ejemplo de esta referencia histórica y geográfica al concepto foucaultiano. En este texto, Foucault explica la historia de la medicina social en tres ejes fundamentales: la medicina de Estado de Alemania, la medicina urbana de Francia y la medicina de la fuerza de trabajo de Inglaterra (Cf. FOUCAULT, 2011, 402-424).

⁹ En otro texto de referencia en los estudios foucaultianos para mapear el concepto de biopolítica, *Derecho a la muerte y poder sobre la vida*, último capítulo de *Una voluntad de saber*, leemos: “Esta muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o preguntar por quién la defendió, aparecerá como el simple reverso del derecho del cuerpo social a garantizar su propia vida, mantenerla o desarrollarla. Pero este formidable poder de la muerte – y tal vez

sea esto lo que le da algo de la fuerza y el cinismo con que hasta ahora llevó sus propios límites – se presenta ahora como el complemento de un poder que se ejerce, positivamente, sobre la vida, que emprende su gestión, su aumento, su multiplicación, el ejercicio, sobre él, de controles precisos y de normas de conjunto” (FOUCAULT, 2009, 148-149).

¹⁰ En *La invención de las mujeres*, la socióloga Oyèrónké Oyěwùmí dice que la cultura occidental gira en torno al cuerpo y que la noción de cuerpo impregna todas las instancias de la sociedad en Occidente; ella llama a esto *somatocentralidad*. Según la autora, lo que prevalece en el discurso occidental, que es colonizador, es una lógica biológica. En este sentido, desde la perspectiva yoruba de Oyèrónké Oyěwùmí, la biopolítica no sería un episodio observable en la ventana histórica del siglo XIX, sino la propia historia de Occidente, siempre una biohistoria (Cf. OYĒWÙMÍ, 2021, 27-66).

¹¹ “La medicina mata, siempre ha matado y siempre ha sido consciente de ello. Lo importante es que, hasta hace poco tiempo, los efectos negativos de la medicina se registraban en el registro de la ignorancia médica. La medicina mató por ignorancia del médico o porque la medicina era ignorante. No era ciencia verdadera, sino una rapsodia de conocimiento mal fundado, mal establecido y mal verificado. La nocividad de la medicina se medía en proporción a su carácter acientífico (...). Sin embargo, a principios del siglo XX, aparece el hecho de que la medicina puede ser peligrosa, ya no por su ignorancia, sino por su conocimiento, precisamente por ser una ciencia” (FOUCAULT, 2011, 379).

¹² Como dijo en 2021, al inicio de su mandato y en el momento más grave de la pandemia, el alcalde de Porto Alegre/RS, Sebastião Melo. Fuente: <https://revistaforum.com.br/brasil/2021/2/25/video-contribua-com-sua-vida-para-gente-salvar-economia-diz-prefeito-de-porto-alegre-em-ato-falho-92448.html>. Consultado el 24 de noviembre 2022.

¹³ En el sentido de enmarcar, encuadrar, modelar, que permite una objetividad de lo que significa la biopolítica que los tiempos normales no son capaces de hacer, al menos no de manera explícita. La pandemia empodera de inmediato el discurso médico; aclara inmediatamente las relaciones entre saber y poder y los servicios que prestan. La pandemia hace indistinto *hacer vivir y dejar morir* a nivel de gestión política, deja claro que uno no puede darse sin el otro.

¹⁴ Suze Piza, en el artículo *Secuestro y rescate del concepto de necropolítica: invitación a leer un texto*, llama la atención sobre la forma en que este concepto ha sido banalizado, tanto por la academia, que aún es reticente y, en ocasiones, confusa, para comprender y asumir la perspectiva del pensamiento decolonial, así como a través de las redes sociales, que es ese territorio poderoso y peligroso para la propagación de la información y la desinformación. Piza rescata el concepto trayendo las múltiples fuentes teóricas que se encuentran en su base. (Ver PIZA, 2022)

¹⁵ “La muerte del otro no es simplemente mi vida, ya que sería mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, la raza inferior (o la degenerada, o la anormal), es lo que hará más sana la vida en general; más sano y más puro” (FOUCAULT, 2010, 215).

¹⁶ En Brasil, podemos citar como ejemplo de un dispositivo de cesura y exclusión social la *Ley de drogas*, que impulsa el encarcelamiento masivo de la población joven, periférica y negra. (Ver SOARES, 2019, 156-169)

¹⁷ "Este nuevo carácter descartable y soluble, su institucionalización como norma de vida y su generalización a todo el mundo, lo llamamos el *devenir-negro del mundo*" (MBEMBE, 2017a, 18).

¹⁸ "A la luz de este paradigma, la razón es la verdad del sujeto, y la política es el ejercicio de la razón dentro de la esfera pública. El ejercicio de la razón equivale al ejercicio de la libertad, elemento clave para la autonomía del individuo. El relato de la soberanía, en este caso, descansa en la creencia de que el sujeto es el amo y autor que determina su propio sentido" (MBEMBE, 2017b, 110-111).

¹⁹ "Ninguna revisión histórica del crecimiento del terror moderno puede omitir la esclavitud, entendida como uno de los primeros ejemplos de experiencia biopolítica. En muchos aspectos, la estructura misma del sistema de plantaciones y sus consecuencias revelan la figura emblemática y paradójica del Estado de excepción" (MBEMBE, 2017b, 122).

²⁰ La noción de *caja negra* es central en el pensamiento de Vilém Flusser. La caja negra es la esencia del dispositivo, de todo dispositivo. No sabemos qué hay dentro y cómo *esto* funciona, pero sabemos cómo manejarlo muy bien. El dispositivo fotográfico es el prototipo de todo aparato o *dispositivo* técnico-administrativo. El análisis de Flusser es comunicacional, pues el filósofo apuesta por el sentido de que estamos reemplazando la *escritura*, esencialmente histórica, como código preferencial de la comunicación, por las *tecnoimágenes*, que son estos objetos producidos por los dispositivos. La era dominada por la tecnoimagen es el que Flusser llama *poshistoria*: los instrumentos que solían servirnos son reemplazados por *dispositivos*, a los que ahora servimos como meros empleados. (Ver FLUSSER, 2002, 19-28).

²¹ "La tendencia occidental hacia la objetivación finalmente se ha realizado, y se ha realizado en forma de *dispositivo*. Las SS eran empleadas de un aparato de exterminio, y sus víctimas funcionaban en función de su propia aniquilación" (FLUSSER, 2011, 22).

²² "Los problemas sociales ya no se presentan en la forma: ¿cuáles son las fuerzas que mueven la sociedad? Ni en la forma: ¿qué fines motivan a la sociedad? Pero en la forma: ¿qué estrategias están en juego?" (FLUSSER, 2011, 122).

²³ En este sentido, es importante observar brevemente por qué estudiosos de la teoría democrática agonística, como William Connolly (1991) y Bonnie Honig (1993), critican el carácter "reduccionista" y "aristocrático" de la concepción arendtiana del espacio público, acusándola de mantener distinciones elitistas o esencialistas entre los dominios público y privado de manera injustificada. El principal conflicto de estas discusiones ha residido, precisamente, en que gran parte del contenido de la política democrática, pensada en moldes arendtianos, se constituye propiamente en el debate sobre qué temas son, de hecho, de interés público. Esto se debe a que la distinción propuesta por Arendt entre los dominios público y privado suena como si hubiera una barrera para que ciertos temas se discutieran en la esfera pública; esa barrera, que los teóricos posmodernos quieren

desdibujar, para que asuntos considerados “desde el ámbito privado” sean introducidos en la arena política. Villa (2000), por su parte, señala la distinción entre *homme* y *citoyen* realizada por Arendt como una importante estrategia teórica para que la política no se entienda como una mera administración burocrática, y que ello no conduzca necesariamente a una predeterminación de los asuntos públicos. Entendemos el tema político y la distinción entre público y privado en este artículo desde la perspectiva de Villa.

²⁴ Arendt destaca el aislamiento como una forma drástica de restringir el *acto humano*, es decir, el aislamiento sería un factor determinante en la destrucción de la capacidad de *acción*. Ella expresa a través de tres palabras en inglés la formulación adecuada de su pensamiento en este sentido: *isolation*, *loneliness* (*verlassenheit*) y *solitude* (*einsamkeit*). La distinción entre los tres términos es central para comprender lo que Arendt nos presenta sobre el pensamiento y la acción frente a las condiciones de la modernidad. Sin embargo, en portugués, no hay unanimidad entre los estudiosos de Arendt sobre las tres palabras distintas que deberían servir a las mismas determinaciones. En español, no obstante, encontramos traducciones como *aislamiento*, *soledad* y *vida solitaria* que, justificadamente en el texto, fueron aquellas con las que trabajamos para proponer nuestro pensamiento.

²⁵ Nuestra traducción al español.

²⁶ En marzo de 2020, el presidente de Brasil al momento, Jair Bolsonaro, afirmó que la economía de Brasil no podía detenerse a pesar de la pandemia, anticipando así evitar “una verdadera catástrofe”. Fuente: CNN Brasil. Disponible en: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/economia-nao-pode-parar-por-causa-do-coronavirus-diz-bolsonaro/>. Acceso en 17 nov. 2022.

²⁷ “The modern growth of worldlessness, the withering away of everything between us, can also be described as the spread of the desert”. (ARENDR, 2005, 201)

²⁸ “Los oasis son esferas de la vida que existen independientemente, al menos en gran medida, de las condiciones políticas. Lo que salió mal fue la política, nuestra existencia plural, no lo que podemos hacer y crear en nuestra existencia singular: en el aislamiento del artista, en la soledad del filósofo, en la relación intrínsecamente sin mundo entre los seres humanos tal como existe en el amor y a veces en la amistad, cuando un corazón se abre directamente al otro, como en la amistad, o cuando el intersticio, el mundo, se incendia, como en el amor.” (The oases are those fields of life which exist independently, or largely so, from political conditions. What went wrong is politics, our plural existence, and not what we can do and create insofar as we exist in the singular: in the isolation of the artist, in the solitude of the philosopher, in the inherently wordless relationship between human beings as it exists in love and sometimes in friendship – when one heart reaches out directly to the other, as in friendship, or when the in-between, the world, goes up in flames, as in love”). (ARENDR, 2005, 202)

²⁹ Para leer más: *As reneгаções da política*: arquipolítica, parapolítica, metapolítica, ultrapolítica e pós-política (BARROS, 2018). Disponible en: <https://colunastortas.com.br/as-renegacoes-da-politica-arquipolitica-parapolitica-metapolitica-ultrapolitica-e-pos-politica/>. Consultado el 18 de noviembre. 2022. La pandemia en Brasil parece más enmarcada en la *ultrapolítica*.

³⁰ Investigaciones publicadas por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), Instituto de Investigaciones Económicas Aplicadas (IPEA), así como publicaciones de los diarios *Folha de São Paulo* y *O Estadão* durante el período de la pandemia, señalaron una mayor prevalencia de muertes entre la población negra en los casos de Covid-19.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed, UFMG, 2004a.

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Homo Sacer II. São Paulo: Boitempo, 2004b.

ARENDT, H. *The promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 4. ed. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 8. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. Coleção Debates – No 64. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BARROS, R. *As renegações da política: arquipolítica, parapolítica, metapolítica, ultrapolítica e pós-política*. Site Colunas Tortas, 2018. Disponible: <https://colunastortas.com.br/as-renegacoes-da-politica-arquipolitica-parapolitica-metapolitica-ultrapolitica-e-pos-politica/>. Consultado en 18 nov. 2022.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3ª. Ed. Obras escolhidas, volume 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

BRASIL. Decreto Nº 10.282, de 20 de marzo de 2020. Reglamenta la Ley Nº 13.979, de 6 de febrero de 2020, para definir servicios públicos y actividades esenciales. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm. 2020.

BRASIL. Ley Nº 13.998 de 2020. Reglamenta las medidas excepcionales de protección social a adoptar durante el período de enfrentamiento a la emergencia de salud pública de trascendencia internacional derivada del coronavirus (Covid-19). Recuperado de:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13982.htm. 2020.

CAMUS, A. *A peste*. Rio de Janeiro: Record, 2020.

CONNOLLY, W. *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox*. Mineapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1991.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas – elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2010.

FLUSSER, V. *Pós-história – vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Organización y selección de textos: Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. (Ditos e escritos; 7)

HAN, B. C. *No enxame – perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAYEK, F. *O Caminho para a Servidão*. Portugal: Edições 70, 2009.

HONIG, B. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

MANDEVILLE, B. *A fábula das abelhas: ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017a.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017b.

OYĚWÙMÍ, O. *A invenção das mulheres – construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PIZA, S. *Sequestro e resgate do conceito de necropolítica: convite para leitura de um texto*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, 129-148, 2022, Edição Especial. Disponible: <https://www.scielo.br/j/trans/a/NrF7PcGmQCF4vP6KPPmjRs/>. Consultado en 24 nov. 2022.

SCHUBACK, M.S.C. "Pensar no olho do furacão". In: SCORALICH, K. (ed. e org.): *Filosofia em Confinamento*. Rio de Janeiro: Batuque, 2020, 131-139.

SMITH, A. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas* São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

SOARES, L. E. *Desmilitarizar – segurança pública e direitos humanos*. São Paulo: Boitempo, 2019.

VILLA, D. "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the agonistic tendency in recent political theory". In: SCHRIFT A.D. (ed): *Why Nietzsche Still? Reflexions on Drama, Culture and Politics*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 2000, 224-246.

ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, S. *O sujeito incômodo: o sujeito ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Received/Recebido: 07/12/2022
Approved/Aprovado: 10/06/2023