

Francisco J. Alcalá

Pensar el acontecimiento de la COVID-19: acerca del impacto sociocultural de la primera enfermedad posverdadera

Introducción: ¿qué ha pasado?

Si nos pidieran que elaborásemos una pequeña lista de hechos históricos de gran importancia para nuestra vida actual en los años transcurridos de este convulso siglo XXI, no cabe duda de que la pandemia de COVID-19 sería un firme candidato a engrosarla y hasta a encabezarla. Desde luego, pocas veces en la historia reciente de la humanidad un suceso como este, tan repentino, ha dado lugar a un trastocamiento tan notable de la realidad cotidiana a escala planetaria. Esto es así hasta tal punto que habría quizá que afirmar que, más que con un “hecho” o un “suceso”, hay que habérselas aquí con todo un acontecimiento.

Cuando tratamos de formarnos una idea más o menos espontánea del acontecimiento, solemos hallar su sentido cotidiano, que no por ello es menos profundo. Así, para cualquiera de nosotros un acontecimiento es siempre un tipo especial de suceso que interrumpe el curso “natural” –es decir, esperado– de los eventos. Luego hay un sentido cotidiano del acontecimiento, según el cual este es siempre esa lógica extraña que gobierna lo inesperado, esto es, aquello que no debería tener lugar y, sin embargo, lo tiene sin que seamos capaces de preverlo ni explicarlo.

Para formarnos una concepción propiamente filosófica del acontecimiento conviene, asimismo, acudir a Gilles Deleuze, uno de los grandes teóricos contemporáneos de esta noción, que le da una notable consistencia toda vez que la considera medular con respecto a su pensamiento (1995/1990: 225–228). Deleuze entiende que el pensamiento debe renunciar al fundamento cuando es trascendente o exterior a la realidad fundada. Por eso, sostiene que el fundamento de las realidades individuales debe ser interior o inmanente a ellas (Deleuze 2002/1968: 367–368, 372). En consecuencia, a su juicio los individuos no son más que un producto derivado de distribuciones de “singularidades preindividuales” que constituyen la ontología propiamente dicha. Pero ¿cuál es el lugar del acontecimiento en este enfoque y por qué nos interesa retomarlo como marco teórico para los fines de este trabajo? Deleuze sugiere que el acontecimiento se corresponde con el prin-

Francisco J. Alcalá, Investigador postdoctoral “Margarita Salas”. Universidad de Granada – Universidad de Barcelona. Grupo Aporía y Proyecto “La mirada filosófica como mirada médica” (PGC2018-094253-B-I00).

cipio lógico de redistribución de las singularidades preindividuales, que transforma la realidad actual o individuada y da lugar a lo nuevo; es decir, se trata de la lógica misma del cambio. De este modo, tales singularidades median nuestra relación con la realidad empírica como un campo trascendental y establecen una nueva forma de pensar los individuos, que relaciona cada realidad individual antes bien con un otro constituyente que con la pura identidad de una esencia preestablecida. Por otra parte, a diferencia de los hechos y los sucesos, los acontecimientos presentan la particularidad de que pasan más o menos desapercibidos y solo resultan perceptibles de manera retrospectiva. No en balde, el propio Deleuze afirmaba que la pregunta que corresponde en rigor al acontecimiento es “¿qué ha pasado?”. Para llegar a esta conclusión, parte de un análisis de la novela *The Crack Up*, de Francis Scott Fitzgerald, centrado en sus dos protagonistas: una pareja que, reuniendo todas las condiciones materiales y espirituales para alcanzar la felicidad, termina abocada a la autodestrucción por causa de una “ruptura” imperceptible. Entonces, dice, solo cabe preguntarse: “¿Qué ha pasado?” (Deleuze 2005/1969: 188). Luego la pregunta “¿qué ha pasado?” se interesa por el acontecimiento que se produce a nuestras espaldas –a veces incluso a nuestras expensas–, redistribuyendo las potencias o capacidades que habitualmente nos eran propias sin consideración para con nosotros.

Pero volvamos al tema que nos ocupa. Tras la vorágine de los sucesos que ha acarreado la pandemia y, desde luego, de sus peores momentos, recobrada ya una cierta serenidad ante el drástico descenso de la sintomatología grave asociada a la enfermedad merced al desarrollo en tiempo récord de la vacuna y a su administración –todavía tristemente desigual en función del lugar del mundo que se habite–, nos encontramos ahora quizá en el momento de volver la vista atrás y preguntarnos: “¿Qué ha pasado?”. En suma, es tal vez la ocasión de preguntarnos por este acontecimiento en el que nos hallamos prendidos y en el que se dirime nuestra actualidad, que no es tanto la actualidad de lo que somos como la de lo que devenimos. Al respecto, la tesis general que quisiera defender en este trabajo es que la combinación del ejercicio filosófico con el estudio de los datos que aportan otras disciplinas puede ayudarnos a arrojar algo de luz sobre la pandemia de COVID-19 en su dimensión de acontecimiento. Para ello, emplearé a modo de apoyo de este discurso el estudio de datos acerca del impacto sociocultural de la pandemia en el espacio iberoamericano desarrollado en el marco del proyecto COVIDTECA (Proyecto I+D COVIDTECA 2022), que se ha llevado a cabo mediante el análisis de los macrodatos (*Big Data*) asociados a los recursos culturales producidos al hilo de la pandemia entre enero de 2020 y marzo de 2021 con tecnologías de *topic modeling* –las cuales permiten mapear la presencia de diferentes temas e incluso de significativas palabras clave en el conjunto de los productos culturales estudiados–. Todos los datos

del estudio que mencionaremos a lo largo del trabajo pueden consultarse libremente en el enlace a la página web de COVIDTECA recogido en la bibliografía.

1 El despertar de un sueño

Si como acabamos de ver un acontecimiento es, al fin y al cabo, una redistribución de las potencias constitutivas de la realidad a nivel trascendental que conlleva un cambio más o menos drástico en la realidad empírica donde se dirime nuestra existencia, no podremos por menos de reconocer que la pandemia de COVID-19 constituye un acontecimiento particularmente eminente en nuestros días. De ello testimonia elocuentemente un primer resultado que arroja el estudio de macrodatos: el número de recursos sobre la COVID-19 producidos durante 2020 en España fue de 1454, cifra que descendió drásticamente en los tres primeros meses de 2021 a un total de 94 recursos. Luego el número de recursos producidos fue proporcionalmente mayor 3,86 veces en 2020 que en los tres primeros meses de 2021. Tanto el vertiginoso ascenso como la notable caída de la producción cultural en torno a la COVID-19 sugieren una redistribución eventual como la que hemos descrito, que inevitablemente lleva aparejado un esfuerzo por repensar y volver a situarse en esa realidad trastocada –o “nueva normalidad”, como la bautizó el gobierno español no sin tintes distópicos (Presidencia del Gobierno de España 2020)–.

Sea como fuere, el estallido de esta pandemia ha sido una situación paradójica en sí misma incluso desde el prisma del acontecimiento, en la medida en que ha conjugado lo imprevisible con lo esperado, en tanto que advertido desde hace décadas por la comunidad científica (ver Riechmann 2020). En este sentido, la posibilidad de una nueva pandemia de impacto global que se anunciaba en las epidemias finalmente contenidas de la última década –la gripe aviar (2009), el ébola (2014–2016), el zika virus (2015- actualidad)–, así como en la pandemia de la gripe porcina o H1N1 (2009–2010) y desde luego en la pandemia de SIDA (1981-actualidad), terminaba realizándose en un nuevo coronavirus contagiado de los animales a los humanos o –mejor dicho– de los otros animales a los animales humanos.

De acuerdo con lo expuesto, cabe preguntarse en qué ha consistido el acontecimiento de la COVID-19, es decir, ¿cómo se ha redistribuido la realidad cotidiana a consecuencia de su inesperada –aunque previsible– sacudida? Explícita o implícitamente, el común de los autores que ha abordado filosóficamente la pandemia se ha hecho eco de su carácter de acontecimiento. Entre estas aproximaciones, destaca las del último y lúcido texto del antropólogo David Graeber,

que se titula “After the Pandemic, We Can’t Go Back to Sleep” (Después de la pandemia, no podemos volver a dormirnos) (2020) y aborda la pandemia de COVID-19 como si se tratara del despertar de un sueño que ha cambiado nuestra conciencia acerca de la realidad cotidiana. También cabe destacar la aproximación de Bruno Latour en su último libro, *Où suis-je? Leçons du confinement à l’usage des terrestres* (¿Dónde estoy? Lecciones del confinamiento para uso de los terrestres) (2021), que toma como modelo la experiencia del protagonista de *La metamorfosis* de Kafka –que también despierta de un sueño, pero transformado en cucaracha– para abordar la que conlleva la pandemia.

Y lo cierto es que el sueño en que todo lo encontramos trastocado es una buena metáfora para lo acontecido en esta pandemia. Al respecto, cabe aducir que en los recursos dedicados a la temática “Estudios sensoriales y afectos” preponderan palabras relacionadas con las emociones generalmente negativas que hemos experimentado durante la pandemia (“ira”, “miedo”, “pérdida” y “emoción”), cuyo trasvase metafórico se puede rastrear en las palabras que predominan en los recursos dedicados a la temática “Retórica y ficción” (“emoción”, “noche”, “conflicto”, “tropo”, “sueño” y “terror”). Como puede verse, la palabra “sueño” tiene una presencia notable en la lista de los “tropos” con que se ha representado artísticamente la experiencia ante el acontecimiento de la pandemia.

Habrà quizá quien diga que la metáfora resulta exagerada y hasta un poco cursi. Lo invitaríamos entonces a realizar un pequeño experimento mental: el de recordar cómo vivió las primeras semanas tras la declaración de la pandemia por la Organización Mundial de la Salud y la puesta en funcionamiento de las restricciones por parte de los poderes públicos, cuya principal medida fue en la mayoría de los países un confinamiento domiciliario estricto. ¿No tuvo ciertamente esa experiencia algo de onírico? Nuestras vidas se convirtieron de pronto en una extraña película de ciencia ficción en que la realidad cotidiana se había vuelto enigmática y peligrosa: poco sabíamos entonces acerca de la enfermedad provocada por el nuevo coronavirus, de las terribles consecuencias que podía acarrear contraerla, ni de los mecanismos a través de los cuales se producía un contagio que se estaba mostrando muy elevado a la vista de los datos. Los gestos cotidianos que vertebran las relaciones interpersonales como abrazarse o darse la mano, e incluso ver la cara del otro oculta ahora bajo la preceptiva mascarilla, se habían vuelto temerarios y hasta obscenos. Tareas diarias e imprescindibles para la subsistencia como hacer la compra o acudir al trabajo en el caso de las “actividades esenciales” se habían convertido en un deporte de riesgo que nos exponía al contagio y del que regresábamos intranquilos, afanándonos en ahuyentar el fantasma de la enfermedad mediante la higienización compulsiva. De la noche a la mañana, nada era ya como lo conocíamos.

Pero lo cierto es que esta primera metáfora del “despertar” *en* un sueño se ve enseguida superada en su potencia explicativa por la del despertar *de* un sueño que planteaban Graeber y Latour. La literatura y el cine emplean frecuentemente, por cierto, el recurso de ubicar un sueño dentro de otro para suscitar confusión en el espectador, que no sabe a qué distribución de lo onírico y lo real debe atenerse. E incluso en nuestra propia experiencia hay ocasiones en que por un momento tenemos dificultad para distinguir el sueño de la realidad. Podemos entonces preguntarnos si no se encontraría más bien el sueño del lado de la realidad que la pandemia nos llevó a abandonar –es decir, de la “antigua normalidad”– y si sería deseable volver a caer en él. Pero, ante todo, de ser esto así, ¿en qué consistiría ese sueño? Graeber lo expresó con maestría:

En realidad, la crisis que acabamos de vivir fue el despertar de un sueño, una confrontación con la verdadera realidad de la vida humana, que es que somos un conjunto de seres frágiles que se cuidan unos a otros, y que quienes hacen la mayor parte de este trabajo de cuidado que nos mantiene vivos están sobrecargados, mal pagados y son diariamente humillados, así como que una gran parte de la población no hace nada más que tratar de persuadirnos con fantasías, extraer rentas y, generalmente, obstaculizar a aquellos que hacen, arreglan, mueven y transportan las cosas, o atienden las necesidades de otros seres vivos. Es imperativo que no volvamos a caer en una realidad en la que todo esto tenga inexplicablemente algún tipo de sentido, como lo tienen a menudo las cosas sin sentido en los sueños.¹ (Graeber 2020)

Luego el sueño del que despertamos con la pandemia es el del sentido de buena parte de las jerarquías sobre las que se cimientan nuestras rutinas, desplazamientos, relaciones, expectativas y, al fin y al cabo, nuestras vidas.

En su penetrante teoría del utensilio, Martin Heidegger establecía que la esencia de su utilidad descansa en la “confianza”, que abre a quien lo usa un mundo de sentido a condición de operar un cierto desgaste en el material –como el que experimentan las botas de labranza que le sirven de ejemplo cuando son usadas por la labriega en la sacrificada vida del trabajo agrícola, utensilio que “da a este mundo una particular necesidad y cercanía” (Heidegger 1992/1936: 75)–. Al respecto, podríamos aventurar la tesis de que con la llegada del confinamiento dejamos de desgastar con el uso cotidiano muchos de estos útiles que vertebran nuestra rutina, reemplazándolos por esos otros utensilios del mundo digital y telemático cuyo uso no conlleva desgaste alguno (o lo vuelve insignificante) . . . y la confianza que aseguraba la “necesidad y cercanía” del mundo que habitamos se vio, en consecuencia, socavada por doquier. Y si bien esta tesis

¹ Las traducciones de este y los demás textos que cito en lenguas distintas al castellano son mías.

resulta demasiado ambiciosa cuando es formulada en términos estrictamente heideggerianos, totalizando un fenómeno cuya complejidad no parece avenirse a ese tratamiento, lo cierto es que en los datos del estudio hay indicios de una ruptura de este tipo con las inercias del día a día que daban un aire de racionalidad o sentido a la realidad cotidiana, así como de la consecuente erosión de esa “confianza” que “hace mundo” y nos posibilita habitarlo con seguridad (Heidegger 1992/1936: 61, 75). No es baladí que las temáticas más estudiadas en los recursos sobre la COVID-19 en España hayan sido “Biopolítica”, “Estudios sensoriales y afectos”, “Género” y “Universidad” en 2020; así como “Biopolítica”, “Género”, “Bioética” y “Estudios sensoriales y afectos” en 2021. Se trata, en todos los casos, de temas en los que se dirime nuestra existencia cotidiana antes y durante la pandemia, con un significativo hincapié en aquellos relacionados con el cuidado, sea médico o interpersonal, y las emociones –que son, tal vez, la vertiente psicológica del cuidado–.

Aislados de las inercias que vertebran su día a día, los individuos confinados advierten, por ejemplo, el sinsentido de pasar tanto tiempo fuera de casa trabajando, de invertir más tiempo en construir el propio currículum que la propia biografía, se dan cuenta del valor del trabajo relacionado con los cuidados, de la importancia de los servicios públicos como la sanidad o la educación . . . Advertimos, a fin de cuentas, que tal vez la disposición de la realidad y, en particular, la de los proyectos y expectativas vitales que abrigamos no tenía tanto sentido como habíamos imaginado, rendidos a ese sueño del que acabábamos de despertar y en el que parece que hemos vuelto a caer una vez que la situación se ha normalizado mínimamente. Un sueño que es el de las promesas de una economía finalmente indiferente a nuestro bienestar (Graeber 2020), cuyo abandono nos llevó por un momento a reunir el valor de preguntarnos: “¿Qué es lo que buscamos realmente?” (Tokarczuk 2020). Desde luego, no resulta halagüeño que el ruido de los motores de las fábricas y los medios de transporte funcionando nuevamente a pleno rendimiento, el progresivo ascenso de la extrema derecha en Europa y la actual escalada belicista haya sustituido al de los aplausos con que en un gran número de países se rendía homenaje diariamente a los trabajadores sanitarios durante la pandemia. Quizá ese nuevo consenso en torno al bien común que creímos atisbar, el cual volvía a situar la buena vida de todos en el punto más alto que la jerarquía, no fuera al cabo más que un feliz espejismo . . . o un sueño dentro de un sueño.

2 Enseñanzas del contagio: redescubriendo la vulnerabilidad humana en la época del transhumanismo

Si es cierto –y lo es– que la verdad obliga, no lo es menos que la precariedad o la vulnerabilidad, como verdad de la vida humana, tiene también un irrenunciable carácter normativo: funda nuestra responsabilidad ética para con los otros. En las últimas décadas vivimos, sin embargo, tiempos de decidido solapamiento de esta vulnerabilidad de la vida humana, abrigando en proporción variable una mezcla de intereses políticos y mercantiles, pero siempre espurios. Se distinguen dos tendencias al respecto en función de a quién pertenezca la vulnerabilidad que se solapa.

En casos como los de las guerras llevadas a cabo por las potencias internacionales –de triste actualidad cuando escribo estas líneas–, las propuestas políticas de la extrema derecha europea o la relegación indiferente de quienes sufren y mueren en los márgenes ora terrestres ora marítimos de nuestros países y ciudades, lo que se elude es la vulnerabilidad del otro. Paradójicamente, esto se hace con miras a justificar que se le inflija un daño o que se ignore un daño que se le está infligiendo. La vulnerabilidad se distribuye entonces estratégicamente para justificar una excepción ética merced a la potencia simbólica de los medios de comunicación y las redes sociales, que responden a una lógica posverdadera además de postaurática, distinguiendo entre lo humano y lo inhumano y, por ende, entre unas vidas que merecen ser cuidadas –y lloradas, llegado el caso– y otras que no (Butler 2006/2004).

Por otra parte, hay también un poderoso movimiento cultural e intelectual de carácter internacional que solapa no ya la vulnerabilidad del otro, sino la de nosotros mismos, con intenciones solo en apariencia bien diferenciadas de las anteriores. Huelga decir que me refiero al transhumanismo, que promueve el llamado “(bio)mejoramiento humano” por medio de la tecnología hasta el punto de saludar la transformación de la condición humana tal y como la conocemos en tanto que imperativo ético del actual estado civilizatorio (Bostrom 2011/2005; Diéguez 2017). En pocas palabras, los seres humanos deben hacerse cargo de su evolución como especie tan pronto como la tecnología les permita hacerlo y ese momento ya ha llegado. Auspiciado por gurús de Silicon Valley como Raymond Kurzweil, actual director de ingeniería de Google, el transhumanismo no es desde luego ajeno a la mercadotecnia con que tan bien se manejan sus promotores y administra en consecuencia sus promesas de mejora. Es bien sabido que las expectativas son un capital valioso en toda economía basada en la especulación.

Así, bebiendo más del sesgo ideológico que de la evidencia científica disponible, se ha llegado a afirmar que fenómenos consustanciales a la vida humana como el envejecimiento y la muerte no son más que consecuencias indeseables de la selección natural, susceptibles, como tales, de ser completamente revertidos en un futuro próximo por medio de la tecnología. También se nos promete una mejora inédita de nuestras capacidades intelectuales y condiciones físicas y psicológicas, así como el fin de nuestro “confinamiento” en el planeta Tierra (ver la Declaración Transhumanista, en: *More y Vita-More* 2013: 54–55).

De este modo, lo que se deja a un lado es, al fin y al cabo, esa vulnerabilidad de la vida humana que funda nuestra responsabilidad ética con respecto a los otros (¿es posible concebir una ética para seres invulnerables?, ¿dentro de qué límites contener la acción virtuosa sin la posibilidad del daño?). Sometidas a las veleidades de la ideología y la publicidad, nuestras sociedades son cada vez más individualistas y están crecientemente volcadas en el consumismo. En consecuencia, tienden a depositar sus expectativas para el futuro en estas tecnoutopías, que podríamos calificar de neoliberales en la medida en que hacen del idílico futuro prometido un bien de consumo más para la satisfacción de las aspiraciones individuales –cuidadosamente anticipado en una amplia gama de productos disponibles en el presente– en lugar de una aspiración colectiva basada en un ideal comunitario. Una consecuencia inevitable de esta utilización ideológica del porvenir es la justificación o la decidida ignorancia de las desigualdades e injusticias que colman el presente de los seres vulnerables –personas depauperadas, envejecidas o sometidas a tiranías políticas– con el pretexto de que estas cosas o bien ya no suceden o bien están a punto de dejar de suceder. Es decir, esta pretendida invulnerabilidad trabaja a favor de la dinámica anterior, la tendencia a solapar la vulnerabilidad ajena. Lamentablemente, el futuro ya no es lo que era.

Ahora bien, cabría esperar que el estallido de la pandemia hubiera enfriado esta ola de optimismo tecnófilo y nos hubiera recordado tanto la vulnerabilidad del otro como la de uno mismo, mostrando que el autoproclamado “rey” de la evolución está desnudo. “Ante nuestros ojos se desvanece como el humo el paradigma civilizatorio que nos ha formado en los últimos doscientos años: que somos dueños de la creación, que lo podemos todo y que el mundo nos pertenece”, escribía apenas un mes después Olga Tokarczuk (2020). Desde luego, no somos los primeros en señalar la triste ironía de que este dios en ciernes, que incluso comenzaba a sentirse “confinado” en el planeta Tierra y decidido a conquistar la galaxia, se viera frenado en sus expectativas por algo aparentemente tan insignificante como un virus (Diéguez 2021: 183–184). Probablemente, Steven Pinker (2018) se lo pensará dos veces antes de volver a escribir algo similar

a que gracias al infravalorado progreso tecnológico de nuestros días los brotes de enfermedades no se convierten en pandemias.

Y lo cierto es que, a la vista de los datos del estudio, es posible afirmar que la pandemia ha vuelto a poner de manifiesto en la cultura contemporánea, más bien miope y hedonista, la vulnerabilidad que conviene por naturaleza a los seres humanos; así como la consecuente importancia de la responsabilidad ética hacia los otros y su cuidado, también a través de los sistemas de salud pública. Así, si atendemos a las palabras clave más repetidas en los recursos dedicados a la “Bio-política”, advertiremos que entre ellas se encuentran “crisis”, “muerte”, “confinamiento” y “miedo”. Prueba a favor de lo dicho que resulta confirmada a la luz de algunas de las voces que predominan en la temática “Bioética”, todavía más elocuentes: “pandemia”, “muerte”, “enfermedad”, “confinamiento”, “contagio” y –finalmente– “vulnerabilidad”. Por otra parte, de la consecuente importancia atribuida a la responsabilidad ética hacia y el cuidado de los otros testimonia convincentemente otro grupo de las palabras clave predominantes en ambas temáticas, que parecen responder a las anteriores proponiendo formas de resistencia ante lo acontecido. Respectivamente, estas palabras son: “vida”, “persona”, “salud” y “comunidad”; así como “responsabilidad”, “solidaridad”, “vacunas” y “salud pública”.

De la exaltación miope de la juventud, la belleza y el consumo de todo tipo de productos y experiencias se pasó repentinamente al confinamiento domiciliario estricto y el temor tanto por la propia vida como por la de los seres queridos. Con la pandemia surgieron, en suma, nuevas y traumáticas evidencias de nuestro carácter finito y terrenal que parecían haber quedado sepultadas bajo toneladas de cremas antiarrugas, dietas milagro, suplementos nutricionales, avanzados programas de entrenamiento, libros de autoayuda o fotos de ensueño subidas a las redes sociales en lo que podríamos llamar una suerte de transhumanismo *light* –o, al fin y al cabo, para pobres–. Evidencias que, al menos momentáneamente, volvieron a poner de manifiesto que todos somos vulnerables y, por ende, responsables ante la vulnerabilidad de los demás.

Pero ¿no encierra cierta paradoja el hecho de que los vínculos solidarios se estrechen precisamente en tiempos de distanciamiento? Emmanuel Lévinas estableció convincentemente que el reconocimiento en los demás de esa vulnerabilidad consustancial a los seres humanos descansa en el efecto que su rostro tiene sobre cada uno de nosotros, pues “el rostro habla” (1972: 51). Al respecto, Judith Butler ha descrito con elocuencia la experiencia del rostro en la filosofía de Lévinas empleando nuevamente la metáfora del despertar. Un despertar a la vulnerabilidad del otro y, por ende, a la de uno mismo. Tal es el mensaje del rostro: “Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma.

Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética” (Butler 2006/2004: 169). Y podríamos hacernos eco de esta idea y describir lo acontecido en la pandemia en los términos de un despertar a la vulnerabilidad propia y ajena, y, consecuentemente, a la responsabilidad ética. Pero ¿cómo podría el rostro fundamentar nuestra obligación moral hacia el otro en estos tiempos en que a menudo es preceptivo cubrirlo con mascarillas? Lévinas aduce un ejemplo sumamente elocuente, en el que una mujer espera su turno en la cola de la cárcel de Lubyanka en Moscú para recibir información sobre un ser querido que ha sido detenido por razones políticas. No ve más que las espaldas de las otras personas que hacen cola junto a ella y: “Nunca había imaginado que una espalda humana pudiera ser tan expresiva, y pudiera expresar un estado de ánimo de manera tan penetrante [. . .] parecían llorar, sollozar y gritar” (citado en Butler 2006/2004: 168). Luego ni siquiera es necesario contemplar directamente el rostro de los otros para experimentar su vulnerabilidad, que es la nuestra, pues podríamos decir que el propio cuerpo es también un rostro que nos interpela. Y junto con la vulnerabilidad que “significa” el rostro lo que hallamos es en definitiva la humanidad de esos otros seres, semejantes a nosotros en una precariedad que no puede por menos de comprometernos a no infligirles daño alguno sea por acción u omisión, esto es, a cuidarlos.

Y es que la contradicción entre el distanciamiento físico –que no “social”– y los vínculos de solidaridad resulta solo aparente. Butler (2020) lo constataba con lucidez cuando ya en las primeras semanas de la pandemia afirmaba: “El aislamiento obligatorio coincide con un nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global”. También podría aducirse al respecto otro de los datos de nuestro estudio: la destacada presencia en la temática “Estudios sensoriales y afectos” de las palabras clave “mano” y “tacto”. Como si la persistencia de la necesidad de tocar o del tacto, como sentido de la empatía que gobierna los afectos (Maurette 2018), testimoniara a favor de la de tal empatía o solidaridad en tiempos de obligado distanciamiento. En cualquier caso, conviene recordar que Jean-Luc Nancy definía el contagio en términos de “com-pasión”, como “el contacto de ser los unos con los otros en este tumulto [. . .] la sacudida de la brutal contigüidad” (1995: 12). La primera experiencia que se sigue de la universalización del contagio que ha supuesto la pandemia es entonces la de esa pasión o vulnerabilidad compartidas que supone nuestra contigüidad y, al fin y al cabo, nuestra interdependencia. Paradójicamente, nunca estuvimos más cerca unos de otros que en estos tiempos de distanciamiento, pues nunca resultó tan evidente la interdependencia o el destino compartido que nos hermana de manera consustancial. No en balde, el ser humano se destaca entre los demás primates por ser el más colaborativo. Luego podría decirse que hay un “contagio” que es constitutivo de la especie humana en la base del terrible contagio que

hoy nos inquieta. Y probablemente no haya mejor forma de responder a esa dimensión patológica del contagio que el hacerse cargo de nuestro contagio constitutivo, es decir, de nuestra contigüidad e interdependencia con los demás seres humanos, los animales no humanos y el planeta Tierra. En pocas palabras: si la experiencia del contagio patológico despierta al individuo inmunitario de su sueño de inmunidad, la experiencia de la contigüidad o el “contagio” constitutivo despierta al individuo de su sueño inmunitario. El acontecimiento de la pandemia nos devuelve, por lo tanto, a la experiencia ecológica de la comunidad planetaria, que no es exclusivamente humana.

Luego la principal enseñanza del contagio es ese despertar a la vulnerabilidad del otro y de lo otro que se lee en el rostro —que paradójicamente no ha vuelto a transmitirnos su mensaje hasta que ha sido velado—, así como la consecuente necesidad del cuidado. En un momento en que las tecnologías que prometían hacernos *más que* humanos no parecían ofrecer demasiado cobijo ante la intemperie a que abocaba la enfermedad, tuvimos por fuerza que hacernos *más* humanos para resguardarnos y salvaguardar la redescubierta vulnerabilidad frente a la acechanza del daño (ver Esquirol 2021: 9–11). Incluso con el rostro cubierto, los otros nos han devuelto a lo humano y nos han devuelto lo humano “allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido” (Butler 2006/2004: 187). Tal es, creemos, la principal enseñanza del contagio en tiempos del transhumanismo.

Esto no significa una victoria definitiva con respecto al transhumanismo como ideología de la invulnerabilidad ni, desde luego, el triunfo final de un humanismo “más humano” como lógica de la civilización o el amansamiento del *homo sapiens* frente a la incipiente crisis ecológica y el reparto estratégico de la vulnerabilidad con miras a infligir un daño. El fracaso de ambas luchas se lee sin dificultad en los hechos que se han sucedido tras la pandemia, los cuales desmienten a las claras que esta haya supuesto algún tipo de avance o de lección civilizatoria significativa (¿no fueron un signo premonitorio las primeras mascarillas que encontramos desechadas en la naturaleza apenas se relajó el confinamiento?). La igualación en el contagio, su inmanencia con respecto a todos nosotros, que nos hacía recobrar la conciencia de nuestra igualdad e interdependencia constitutivas, pronto comenzó a realizar nuevas distinciones tremendamente injustas en esa inmanencia apenas reconquistada. Enseguida constatamos que la enfermedad no afectaba a todos por igual y, más que igualar de algún modo a los seres humanos, acentuaba las desigualdades entre ellos ensañándose con los débiles, los pobres y al cabo los vulnerables entre los vulnerables de todos los países. No corrió mejor suerte la política, con las naciones cerrando sus fronteras y replegándose en sí mismas para hacer frente a una enfermedad global que necesitaba de un abordaje en este mismo ámbito

(de ello da razón, volviendo al estudio de macrodatos, el hecho de que entre las palabras clave predominantes en la temática “Biopolítica” se destaquen, respectivamente, en tercer y cuarto lugar “Estado” y “nación”). E incluso el indudable éxito tecnocientífico que han supuesto las vacunas se ensombrecía enseguida a la vista de la especulación realizada por algunas de las empresas que las desarrollaron y produjeron –contando, por cierto, con fuerte inversión pública–, la competencia entre los países por obtenerlas a expensas de los demás destacándose como el mejor postor, la acumulación insolidaria de viales por parte de los países ricos hasta llegar al absurdo de tener que desechar muchos de ellos por haber caducado y, finalmente, la enésima relegación de los países desfavorecidos y sin infraestructura científica en el proceso de vacunación. Enseguida se cumplieron, en suma, dos de los indeseables pronósticos de Butler (2020): primero, la pronta restauración de la desigualdad en el seno de la igualdad en el contagio (“la desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine”); segundo, el consecuente estrechamiento del marco de la vulnerabilidad en nuestra percepción de los otros, que la universalización del contagio había extendido momentáneamente a todos nuestros semejantes (“algunas criaturas humanas afirmarán su derecho a vivir a expensas de los otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas dolorosas e ingratas”).

En cualquier caso, este olvido casi inmediato de las enseñanzas del contagio a la vista de la aparición de las vacunas tiene, al menos, la virtud de evidenciar uno de los puntos débiles de la ideología transhumanista: la pretensión de dar una solución tecnológica a problemas de índole social. Las tecnologías, como el virus, acaban inevitablemente discriminando toda vez que están prendidas en las relaciones de poder de las sociedades que las desarrollan y, por hablar con Langdon Winner (1986: cap. 1), no resultan neutrales en la medida en que llevan inevitablemente aparejados valores. Las sociedades “seleccionan”, en definitiva, las tecnologías que prosperan en su seno (Deleuze y Guattari 2004/1980: 94) y esto abona el terreno para la reproducción a través de las mismas de las injusticias y desigualdades endémicas de tales sociedades. Como advirtiera Walter Benjamin en sus lúcidos análisis a propósito de la estetización de la guerra, este tipo de fenómenos testimonian además de una doble insuficiencia, la de la sociedad con respecto a la técnica y viceversa (2003/1936: 99).

Así las cosas, el optimismo tecnófilo que se veía reforzado por el indudable logro tecnocientífico que ha supuesto el desarrollo de las vacunas, confirmando los postulados del transhumanismo que la pandemia hizo vacilar, parece resultar finalmente cuestionado por las desigualdades sociales que la tecnología reproduce (acerca de los peligros de este tecnooptimismo, ver Agar 2022). Y esto evidencia la imposibilidad de fiar la salida de la crisis únicamente a la tecnología, pretendiendo –si se nos permite expresarlo en los términos de un conocido refrán– que

basta con “vacunar al perro” de fronteras para dentro para acabar con la “rabia”. Pues es ingenuo depositar toda esperanza en los muy estimables avances tecnológicos que han supuesto las vacunas si nuestras sociedades siguen ancladas en la insolidaridad de un libre mercado a distintas velocidades que impide democratizarlos. Huelga decir que esto se ha puesto particularmente de manifiesto con la involución en el control de la enfermedad que supuso la variante ómicron del virus, originada en un país, Sudáfrica, en que la mayoría social no había tenido acceso a la primera vacuna cuando en Europa íbamos camino de inocular la tercera dosis de refuerzo.

A la vista de los acontecimientos, sigue teniendo vigencia la pregunta que con perspicacia planteaba Sloterdijk: “¿Qué amansará al ser humano si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre?” (2006/1999: 52). Lo que parece cada vez más dudoso es que la respuesta satisfactoria vaya a caer del lado del “hombre” ni desde luego de los avances tecnológicos, lastrados como están por las hipotecas de las sociedades en las que surgen y las élites que habitualmente los financian y producen. Antes bien que de cualesquiera individuos mejorados técnicamente, parece que el amansamiento del ser humano debería de provenir del polo opuesto: el reconocimiento del otro en su naturaleza perfecta y vulnerable, que es potencialmente la de uno mismo, como fundamento de una reapropiación del humanismo internacionalista, ecologista, feminista . . . y, por ende, desmilitarizado. En este sentido, la tragedia que ha supuesto la pandemia es tal vez doble por lo que tiene de ocasión perdida.

3 ¿Un retorno de la biopolítica?

Otra de las grandes cuestiones suscitadas por el acontecimiento de la pandemia es, huelga decirlo, la de la biopolítica. Las severas restricciones impuestas por los gobiernos han llevado aparejadas reacciones airadas que ven en ellas una injustificable limitación de las libertades individuales y, en definitiva, un retorno de la biopolítica como mecanismo de control social. En este sentido, resultan paradigmáticas las declaraciones de Giorgio Agamben (2020) al comienzo de la pandemia, que creía ver en las primeras medidas adoptadas por el gobierno italiano en Lombardía una “tendencia a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno”. No tardó en recibir una amistosa contestación por parte de Nancy (2020), quien le hacía notar que si había una excepción, era de naturaleza viral y que los gobiernos “solo son tristes ejecutores de esto y tomarla con ellos parece más una táctica de distracción que una reflexión política”. Un día después, Roberto Esposito (2020) tomaba parte en el debate, empleando por

primera vez el término “biopolítica” para calificar las medidas gubernamentales y apostillando, no obstante, que le parecía inadecuado establecer cualquier tipo de comparación con instituciones como las cárceles o hablar de riesgos para la democracia, pues un fenómeno como la cuarentena decretada en la ciudad italiana de Bassa “tiene más el carácter de un colapso de los poderes públicos que el de un dramático repliegue totalitario”. Pero ¿hasta qué punto puede hablarse, en sentido estricto, de un retorno de la biopolítica y qué cariz presentaría el mismo si es el caso?

Foucault situaba las sociedades disciplinarias entre el siglo XVIII y comienzos del XX, momento en que habrían alcanzado su esplendor para ceder a continuación su hegemonía a las sociedades de control (Deleuze 1995/1990: 277–278). En ambos casos se trata de un modelo de dominación social, si bien cimentado sobre diferentes bases sociales y tecnológicas. Las sociedades disciplinarias se caracterizan por el encierro (*confinement*), que hace transitar al individuo a lo largo de su vida por diferentes instituciones que ejercen sobre él una forma de soberanía. Su poder sobre la vida se ejerce, pues, mediante el internamiento en el hospital, la escuela, el cuartel, la prisión, etc. Ahora bien, con la profundización democrática, la consolidación creciente de las libertades individuales y el desarrollo de las tecnologías digitales, estas sociedades disciplinarias que “moldeaban” a los individuos confinándolos en instituciones dejan paso a las sociedades de control, las cuales ejercen su dominio a través de técnicas más sofisticadas que permiten gestionar la vida en un espacio abierto. Como elocuentemente explica Deleuze, se pasa de un modelo económico basado en la moneda acuñada y el trabajo en la fábrica a otro que se basa en intercambios fluctuantes y el trabajo de oficina, que “modula” —es decir, moldea de forma continua en el espacio y el tiempo— a los individuos con astucias como los salarios en función de la productividad, el teletrabajo o la formación permanente (1995/1990: 279–284).

De esta breve descripción se sigue que buena parte de los síntomas “espirituales” que ha traído consigo la pandemia se deben a una vuelta inesperada de algunos de los métodos biopolíticos que caracterizaban a las sociedades disciplinarias en el seno de las actuales sociedades de control: confinamientos, toques de queda, restricciones de la movilidad . . . se trata de mecanismos basados en el encierro a cuyas limitaciones no está habituado el individuo contemporáneo. En cualquier caso, creemos que cabe hablar como mucho de un retorno eventual de algunos de los elementos característicos de las sociedades disciplinarias en las actuales sociedades de control, en absoluto de una total regresión hacia las primeras. Antes bien, la gestión estatal de la pandemia confirma a nivel global la descripción que Deleuze ofrece de las sociedades de control en cada uno de sus puntos (1995/1990: 281, 284–285): (i) el imperio de los datos que determinan el acceso a la información, (ii) los mecanismos de control que establecen en cada

momento la posición de un individuo en un medio abierto, (iii) o la fantasía de Guattari acerca de una tarjeta electrónica que nos permitiría desplazarnos libremente abriendo una serie de barreras . . . hasta que se la sometiera a restricciones, materializada en el llamado “pasaporte covid”. También confirma su intuición acerca de una nueva medicina “sin médicos ni enfermos”, sino con portadores (“enfermos potenciales” y transmisores) y “sujetos de riesgo” que deben ser controlados.

Si atendemos nuevamente al estudio de macrodatos, hallaremos evidencias que pueden apoyar esta tesis. Y es que si bien la temática “Biopolítica” ha sido con diferencia la más trabajada en los recursos –con un ascenso muy acusado entre enero y mayo de 2020, donde se pasó de 2 a 944 recursos dedicados a ella– también es indudablemente la que experimenta un descenso más drástico en el tiempo –que comprende dos picos: un paso de 944 a 149 entre mayo y agosto de 2020 y, a partir de ahí, una pequeña meseta que termina por descender a 74 en marzo de 2021–. Resulta evidente que la cuestión de la biopolítica ha suscitado mayor interés durante los momentos más críticos de la pandemia, cuando las restricciones han sido más severas, y que conforme estas se han relajado tal interés ha decaído. A la vista está que la dinámica más o menos habitual de las sociedades de control ha seguido su curso una vez que la situación se ha normalizado –e incluso algunos de sus aspectos, como el teletrabajo o la educación a distancia, han conocido un desarrollo sin precedentes–.

Pero entendemos que habría además que hacerse eco de la idea de Esposito de una biopolítica entendida como “política en nombre de la vida”, contrapuesta en esa medida al “biopoder” en tanto que “vida sometida al mando de la política” (2006: 26), y distanciarse en cierto modo de los análisis de Foucault para ser consecuente con el trastocamiento de lo político que conlleva el acontecimiento, comprendiendo el papel netamente afirmativo que generalmente han tenido las medidas sanitarias adoptadas por los gobiernos en este contexto de crisis. Los gobiernos no son solo “tristes ejecutores” dedicados a la vigilancia y la represión, sino también garantes de derechos y proveedores de servicios sociales. Del mismo modo, bajo determinados supuestos, como el de no encontrarse bien y usar una mascarilla por temor a contagiarse, la observancia de las medidas sanitarias puede ser una “forma de reivindicar nuestros afectos mutuos” en lugar de un acto de sumisión a un biopoder (Butler 2022). Así las cosas, también hemos de mostrarnos precavidos en el plano de lo teórico, no vaya a ser que, tratando de ser críticos con los poderes estatales y el uso de la biopolítica, terminemos apoyando una “tanatopolítica” genocida igualmente ejercida por los estados en pos de salvaguardar la economía y asumiendo un coste humano inasumible (Pérez Tapias 2020). Hay que entender, en suma, que tras la redistribución operada por un acontecimiento como este bien puede suceder que la biopolítica asuma un papel

afirmativo, del mismo modo como, con inteligencia, Žižek advertía que “no darse la mano y aislarse cuando es necesario es la forma de solidaridad de hoy en día” (2020: 77).

4 Dataísmo y posverdad

Durante la pandemia, ha habido en nuestras sociedades una diversidad de respuestas reactivas a las medidas sanitarias adoptadas por los gobiernos, marcada por dos tendencias dominantes que campan a sus anchas al abrigo de la posverdad. De un lado, ha habido una proliferación de aquellos que se muestran injustificadamente escépticos y rebeldes frente a los avances en el conocimiento de la COVID-19 y las medidas sanitarias. Del otro lado, es innegable la existencia de un cierto “miedo a la libertad” en algunos sectores que saludan con agrado casi cualquier nueva restricción –cuando no las demandan abiertamente–. Dada la gravedad de la pandemia y su elevado coste humano, es evidente que la primera tendencia ha sido con creces la más dañina. Como todo negacionismo, el de la COVID-19 consiste en “el empleo de argumentos retóricos para dar la apariencia de que existe un debate legítimo allí donde no lo hay, un enfoque que tiene como objetivo último rechazar una proposición sobre la que existe consenso científico” (Mckee 2009: 2). Esto conlleva una renuncia implícita a observar los presupuestos mínimos del debate racional –como “la voluntad de examinar las evidencias en su conjunto, rechazar las distorsiones deliberadas y aceptar los principios de la lógica” (Mckee 2009: 3)– que conduce a la obcecación y al cabo el repliegue en las propias convicciones o las de un determinado grupo de influencia. Luego hay que reconocer que la opinión también se infecta y su velocidad de expansión, de contagio, en esta crisis no ha ido a la zaga de la del virus. Se habla, en consecuencia, de una “infodemia” que discurre en paralelo a la pandemia. En esa medida, es posible afirmar, con Taylor Shelton (2020), que nos hallamos frente a la primera pandemia posverdadera de la historia.

Mientras que los teóricos de la posverdad suelen apelar a los “hechos objetivos” para combatirla (Mcintyre 2018), tanto el negacionismo de la COVID-19 como el deseo de autoritarismo parecen dar la razón a Latour (2019) cuando afirmaba, en una entrevista reciente, que un hecho sin sustrato cultural es un cordero entre lobos. De poco o nada sirve esgrimir hechos en un contexto cultural cuya ofuscación ideológica y/o emocional no les ofrece sustento alguno y se niega rotundamente a aceptarlos. Pero además, teóricos como Ian McIntyre, cuando afirma que los filósofos que critican el concepto de “verdad” no han entendido que la ciencia se trata de “comprometerse con hechos en lugar de con

valores” (2018: 130), pasan por alto al menos dos cuestiones importantes. La primera es que los hechos no ofrecen directrices unívocas para articular un proyecto vital conforme a ellos, por lo que resulta inevitable comprometerse también con valores (y será precisamente el compromiso con los valores adecuados lo que revierta la dinámica del negacionismo y, más generalmente, de la posverdad). La segunda cuestión es que el común de la ciudadanía no tiene acceso directo a los hechos, sino a su representación en la forma de los datos que se le suministran a través de los medios de comunicación, así como de las cada vez más influyentes redes sociales. Esta distinción permite entender que la posverdad no puede combatirse esgrimiendo únicamente hechos con independencia del sustrato cultural que permite decidir entre los datos que pretenden ese estatus.

En un artículo tan interesante como bien documentado, Shelton muestra cómo los datos por sí mismos no solo no constituyen antídoto alguno contra la posverdad, sino que la propia posverdad supone las sociedades dataístas: “Sería un error considerar la centralidad de los datos como algo opuesto al aparato de la posverdad [. . .] estas dos dinámicas aparentemente opuestas están fundamentalmente entrelazadas y coproducidas” (2020: 2). No en balde, los estudios al respecto “confirman parcialmente [. . .] que las informaciones falsas que reconfiguran contenidos verídicos tienen más prevalencia y tardan más en ser verificadas que los contenidos completamente fabricados” (García-Marín 2020: 1). Se da lugar así a “noticias engañosas que mezclan datos confirmados y contrastados con informaciones falsas” (García-Marín 2020: 15), las cuales no son solo las más frecuentes, sino también las más difíciles de detectar y desmentir. Por lo tanto, el propio dato verdadero, que representa los hechos, se halla en la base de la posverdad a través de su distorsión interesada. Luego no basta con apelar a los hechos o a los estudios de datos para revertir la infodemia, aunque el periodismo de datos de calidad y el llamado *fact-checking* sean una valiosa herramienta. Es necesario, asimismo, tomar conciencia de la importancia del planteamiento de los problemas, del establecimiento de una narrativa solvente que asegure el buen manejo de los datos disponibles como dique de contención de la infodemia y sus indeseables derivas a nivel sociopolítico. Para ello, es preciso además comprometerse con los valores que posibilitan el debate racional y desensamblar, en la medida de lo posible, a quienes no lo hacen.

Conclusiones

En el presente escrito, hemos tratado de responder, modestamente, a la pregunta que formulábamos al comienzo como definitiva de todo acontecimiento con motivo de la pandemia: “¿Qué (nos) ha pasado?”. Se trataba, pues, de una pregunta acerca del impacto sociocultural de la crisis ocasionada por la COVID-19 que hemos desarrollado en cuatro ejes temáticos y apoyando nuestras reflexiones en los resultados del estudio de macrodatos del proyecto COVIDTECA. Con ello, hemos querido poner de manifiesto que: (i) la pandemia ha supuesto un cuestionamiento inédito de nuestra forma de vida actual; (ii) también ha llevado aparejado el redescubrimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia que caracterizan a la condición humana en una época en que se las elude interesadamente; (iii) si bien ha habido un cierto retorno de la biopolítica, este no ha supuesto una vuelta a las sociedades disciplinarias e incluso ha tenido un carácter generalmente afirmativo; (iv) la dinámica de la posverdad se apoya en el propio dataísmo de nuestras sociedades, por lo que para revertirla se precisa además del compromiso con los valores que posibilitan el debate racional como instrumento de decisión entre las distintas informaciones y en pos del bien común.

Pero permitámonos una breve reflexión más general. El acontecimiento introduce siempre una disrupción en la vida, toda vez que constituye la lógica misma del cambio que anima la realidad. Sin embargo, no es nuestro benefactor a la manera del dios que, según Heidegger, es lo único que puede salvarnos. Nada garantiza su carácter emancipador, ni siquiera beneficioso. Es más bien indiferente a nosotros y, sencillamente, no sabemos adónde conduce. Luego hemos de ser cautelosos a la hora de interpretarlo. Pero de ahí no se sigue que no pueda constituir una ocasión para el aprendizaje y la esperanza. En el acontecimiento de la pandemia, el carácter drástico, aunque momentáneo, de las redistribuciones efectuadas nos ha enseñado cuando menos que ninguna necesidad nos vincula con el estado de cosas actual. En otras palabras, que las cosas bien podrían ser de otra manera y que una de esas alternativas consistiría en poner el bienestar de todos, incluido el planeta y sus habitantes no humanos, en el punto más alto de las jerarquías que organizan la vida sobre la Tierra; basándonos en la vulnerabilidad, la interdependencia y la consecuente necesidad del cuidado. No es una enseñanza menor y ojalá seamos capaces de volver a tenerla presente en el futuro, pues el deterioro ecológico del planeta anuncia próximas crisis que deberían abordarse cuanto antes.

Bibliografía

- Agar, Nicholas (2022). “How tech co-opted the philosophical debate about human enhancement”, en *ABC Religion & Ethics*. <<https://www.abc.net.au/religion/nicholas-agar-philosophical-debate-and-human-enhancement/13849914>> (4-05-2022).
- Agamben, Giorgio (2020). “L’invenzione di un’epidemia”, en *Quodlibet*. <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>> (30-10-2020).
- Benjamin, Walter (2003/1936). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D. F.: Ítaca.
- Bostrom, Nick (2011/2005). “Una historia del pensamiento transhumanista”, en *Argumentos de Razón Técnica*, vol. 14 (1), pp. 157–191.
- Butler, Judith (2006/2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2020). “La enfermedad de la desigualdad”, en *CTXT*. <<https://ctxt.es/es/20200302/Firmas/31494/coronavirus-bernie-sanders-desigualdad-enfermedad-judith-butler.htm>> (04-05-2020).
- Butler, Judith y Sandra Vicente (2022). “Entrevista con Judith Butler”, en *eldiario.es*. <https://www.eldiario.es/catalunya/judith-butler-capitalismo-reiniciado-fuerza_1_8948386.html> (04-05-2022).
- Deleuze, Gilles (1995/1990). *Conversaciones 1972–1990*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2002/1968). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2005/1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004/1980). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Diéguez, Antonio (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Esposito, Roberto (2006/2004). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2020). “Curati a oltranza”, en *Antinomie. Scritture e immagini*. <<https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>> (04-05-2022).
- Esquirol, Josep Maria (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acontilado.
- García-Marín, David (2020). “Infodemia global. Desórdenes informativos, narrativas *fake* y *fact-checking* en la crisis de la COVID-19”, en *Profesional de la información* 29 (4), pp. 1–20.
- Graeber, David (2020). “After the Pandemic, We Can’t Go Back to Sleep”, en *Jacobin*. <<https://www.jacobinmag.com/2021/03/david-graeber-posthumous-essay-pandemic>> (04-05-2022).
- Heidegger, Martin (1992/1936). *El origen de la obra de arte. Arte y poesía*. Buenos Aires: FCE.
- Latour, Bruno (2019). “Entrevista con Bruno Latour”, en *El País* <https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812_652680.html> (04-05-2022).
- Latour, Bruno (2021). *Où suis-je? Leçons du confinement à l’usage des terrestres*. Paris: La Découverte.
- Lévinas, Emmanuel (1972). *L’humanisme de l’autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- Maurette, Pablo (2018/2017). *The Forgotten Sense. Meditations on Touch*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Mcintyre, Lee (2018). *Post-Truth*. Cambridge: The MIT Press.

- Mckee, Martin (2009). “Denialism: what it is and how should scientist respond?”, en *European Journal of Public Health*, vol. 19 (1), pp. 2–4.
- More, Max y Natasha Vita-More (eds.) (2013). *The Transhumanist Reader*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Nancy, Jean-Luc (1995). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (2020). Eccezione virale, en *Antinomie. Scritture e immagini*. <<https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>> (4-05-2022).
- Pérez Tapias, José Antonio (2020). “Alternativa: o ‘común-ismo republicano’ o ‘tanatopolítia’”, en Dulcinea Tomás Cámara (ed.), *Covidosofía. Reflexiones filosóficas para el mundo postpandemia*. Barcelona: Paidós, pp. 406–427.
- Pinker, Steven (2018). *Enlightenment Now*. New York: Penguin Random House.
- Presidencia del Gobierno de España (2020). “Nueva normalidad”, en *La Moncloa*. <<https://www.lamoncloa.gob.es/covid-19/Paginas/nueva-normalidad.aspx>> (7-04-2022).
- Proyecto I+D COVIDTECA (2022). “Hemeroteca de humanidades sobre el impacto socio-económico y la incidencia cultural de la pandemia de coronavirus”, en *COVIDTECA*. <<https://covidteca.org/informes>> (7-04-2022).
- Riechmann, Jorge (2020). “La crisis del coronavirus como momento del colapso ecosocial”, en *Viento Sur*. <<https://vientosur.info/la-tesis-del-coronavirus-como-momento-del-colapso-ecosocial/>> (6-05-2020).
- Shelton, Taylor (2020). “A post-truth pandemic?”, en *Big Data & Society*, July–December, pp. 1–6.
- Sloterdijk, Peter (2006/1999). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Tokarczuk, Olga (2020). “La Ventana”, en *El País*. <https://elpais.com/elpais/2020/04/25/opinion/1587829832_591430.html> (06-05-2022).
- Winner, Langdon (1986). *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2020). *PANDEMIC! COVID-19 Shakes the World*. New Jersey: Wiley.