

LO VISIBLE Y LO INVISIBLE I:
PESTILENCIA, CASTIGO DIVINO Y DESARTICULACIÓN DE LA HISTORIA.

Gonzalo Díaz Letelier



Corría el año 1348 desde la fructífera encarnación del Hijo de Dios, cuando la mortífera pestilencia irrumpió en la egregia ciudad de Florencia, la más bella de las ciudades italianas. Ya sea por la intervención de los cuerpos celestes o debido a nuestras propias iniquidades, que la justa ira de Dios buscó corregir en los mortales, la pestilencia surgió en regiones orientales algunos años antes, provocando la muerte de innumerable cantidad de vivientes. Se difundió sin freno de un lugar a otro, hasta que se precipitó miserablemente sobre Occidente. No valiendo ni conocimiento ni previsión humana alguna en contra de ella —a pesar de que se escogieron funcionarios diligentes para que limpiaran la ciudad de mucha inmundicia, y de que a los enfermos se les prohibió la entrada, al tiempo que se difundían muchos consejos para la conservación de la salud—, tampoco sirvieron las humildes súplicas. No una, sino muchas veces, se ordenaron tales súplicas en forma de procesiones y de otros modos, con el fin de que los devotos apaciguaran a Dios; pero, a pesar de todo, cerca de la primavera del año señalado la pestilencia comenzó a mostrar sus dolorosos efectos, de asombrosa manera.

(Giovanni Boccaccio)¹

¹ Giovanni Boccaccio, «Decameron», Nuove Edizioni Classici Italiani, Milán, ¹2013, Introduzione. La traducción del italiano al español de los pasajes citados es mía.

Boccaccio escribió el «*Decameron*» entre 1351 y 1353. Está compuesto por cien cuentos que reparan en el erotismo y la inteligencia del hombre, como virtudes puestas o no en juego y de diversas maneras en medio de la fortuna, a menudo trágica, de los acontecimientos. El escenario de esta multiplicidad de relatos es una región florentina que fue asolada entre 1348 y 1350 por la irrupción de la “peste negra”, también llamada “peste bubónica”. Boccaccio estuvo ahí: el libro tiene, tanto como de reflexión ética, teológica o cosmológica, algo de crónica y, claro está, de testificación. En ese contexto pestífero, un grupo de diez jóvenes (siete mujeres y tres hombres) deciden huir de la pestilencia y refugiarse en una villa en las afueras de Florencia. Cada jornada, durante *diez días* –δέκα ἡμέρα, de ahí el nombre del libro–, pasarán el tiempo de refugio en medio de la desolación contando historias de amor, engaño y muerte, en un clima de lujuria excitada por la inminencia de la misma muerte y por el abismo de la imaginación abierto ante la proximidad del “fin del mundo”.² Si San Ambrosio de Milán había escrito el «*Hexameron*» en el siglo IV, repasando en verso los *seis días* míticos de la *creatio ex nihilo* del mundo y la humanidad por Dios, Boccaccio ahora escribía su «*Decameron*» en torno a lo sucedido en unos diez días cualesquiera en que prodigiosamente la humanidad y su mundo *se iban re-creando*, en el *interregno* de una catástrofe.

Y no fue como había ocurrido en Oriente, donde si un hombre sangraba por la nariz, eso era un signo manifiesto de su inevitable muerte. En el comienzo de la enfermedad los hombres y las mujeres se veían afligidos por una especie de hinchazón en la ingle o debajo de las axilas que, a veces, alcanzaba el tamaño de una manzana o un huevo. Algunas de estas inflamaciones eran más grandes, otras más pequeñas, y se les llamaba comúnmente forúnculos (*gavoccioli*). Desde esos dos puntos de partida, los forúnculos comenzaban poco a poco a esparcirse y aparecer, en general, por todo el cuerpo. Después, la manifestación de la enfermedad cambiaba a puntos negros o lívidos en los brazos, los muslos y en todas partes del cuerpo. Muchas de estas manchas eran grandes y estaban separadas, otras eran pequeñas y se apiñaban. Al igual que los forúnculos –que eran y seguían siendo un indicio ciertísimo de la muerte próxima– estas manchas tenían el mismo significado para cualquiera en que hubieran aparecido. / Ni el consejo de los médicos, ni la virtud de medicina ninguna parecían ayudar o beneficiar a la curación de esas enfermedades. De hecho, (...) no sólo muy pocos se recuperaban, sino que casi todos morían a los tres días de la aparición de los signos; algunos más pronto, otros más tarde (...). La pestilencia fue máxima, ya que los enfermos la transmitían a los sanos mediante el contacto, de manera no distinta a como se propaga el fuego cuando se le acercan cosas secas o grasosas. Pero el mal era todavía peor. No sólo la conversación y la familiaridad con los enfermos extendían la enfermedad e, incluso, causaban la muerte, sino que, al parecer, el simple contacto con la ropa o con cualquier objeto que el enfermo hubiera tocado o usado transmitía la pestilencia (...). / El modo en que el bajo pueblo (*popolo minuto*) y gran parte del pueblo medio (*popolo mezzano*) se resguardaba era miserable, ya que estaban confinados en sus casas con la esperanza de no contagiarse, u obligados por la pobreza; y restringidos a sus propias secciones, diariamente caían enfermos por miles. Allí, privados de ayuda o de cuidados, morían sin salvación. Muchos exhalaban su último suspiro en las calles, de día o

² Pier Paolo Pasolini (dir.), “*Il Decameron*”, Italia, 1971. Esta película corresponde a la primera parte de su Trilogía de la Vida, junto con “*Los cuentos de Canterbury*” y “*Las mil y una noches*”.

de noche; gran cantidad murió en sus casas, y era sólo por el hedor de sus cuerpos putrefactos como anunciaban su muerte a sus vecinos. Por todas partes la ciudad estaba llena de cadáveres. (...) / Se llevaba tal cantidad de cuerpos a las iglesias cada día, que el suelo consagrado no resultaba suficiente para albergarlos, en particular, de acuerdo con la antigua costumbre de dar a cada cuerpo su lugar individual. Se cavaron grandes fosas en los atestados atrios, y los cadáveres recién llegados se apilaban adentro, capa sobre capa, como la mercancía en la bodega de una nave. Se cubrían con un poco de tierra los cuerpos de cada estrato, y se procedía así hasta que la zanja se llenara hasta arriba.³

El imaginario de la peste negra, de su catástrofe, nos atraviesa hasta hoy, y *no sólo* en la sombría espectacularidad de sus crónicas y evocaciones literarias –esto, lo que se anuncia en ese “no sólo”, es lo que hay que dilucidar. Revisitando a Foucault en relación con la pestilencia como matriz de nuevas lógicas modernas de control social, derivé la andanza en la lectura de la *Introduzione al «Decameron»* de Giovanni Boccaccio, libro que nace al fragor del interregno de la peste negra en el siglo XIV, en Florencia. El magnífico texto de Boccaccio, de elegante luz en tiempos oscuros, ha energizado este experimento de escritura en cuarentena sobre los acomodados estratégicos de las formaciones de dominación con ocasión del encuentro de lo humano con lo no humano que da lugar a momentos de desarticulación histórica. La cosa parece ser cómo enfrentamos esto, o abasteciendo la rearticulación epocal o abriéndonos al interregno anárquico reinventando el estar en común.

Volvamos a la peste negra. Según da cuenta la narrativa del archivo historiográfico europeo, en el año 1330 la “peste negra” o “peste bubónica” se habría expandido desde Asia –de un brote en los valles de la cordillera del Himalaya. Se especula que las malas cosechas de China hicieron que las ratas portadoras dejaran los campos en busca de alimento, encontrando los lugares poblados por humanos. Las pulgas de las ratas saltaban y picaban al nuevo huésped humano, que caía enfermo y “contagiaba la enfermedad” al toser y estornudar la infección. La propagación de ésta por el norte de África, Medioriente y Europa fue de la mano con el crecimiento y diseminación territorial del mercado de aquel entonces –en 1347 habría llegado a Constantinopla y de ahí a Europa. Y, cómo no, la difusión también se dio por las guerras: el mismo año 1347, en invierno, las hordas mongolas recién convertidas al islam asediaban el puerto mercantil italiano de Caffa (la actual Feodosia), en la península de Crimea en el Mar Negro, cuando la peste prendió entre los “infieles”, aniquilándolos en gran número. Las crónicas de la época cuentan que los mongoles, antes de retirarse diezmados por la enfermedad, lanzaron cadáveres de apestados con catapultas al interior de la ciudad –en lo que aparece como una de las primeras representaciones conocidas de una guerra bacteriológica. Sea como sea, la pestilencia atravesó las murallas de Caffa y, al brotar la enfermedad, los italianos huyeron en sus barcos llevando consigo la peste a los principales puertos de Europa. Ya para el verano de 1347 las galeras con “contagiosos” habían arribado a los puertos de Italia, y de allí se dispararon violentos brotes a Marsella, a la isla de Mallorca por medio de ejércitos invasores, a la península Ibérica y, en 1348, por Francia, Bélgica y Suiza, para de allí

³ Boccaccio, opus cit., *Introduzione*.

terminar en las Islas Británicas y al año siguiente arrasando el Sacro Imperio Romano Germánico. El pintor flamenco Pieter Brueghel el Viejo nos ha legado, con “El triunfo de la muerte” (1562), una huella del imaginario cristiano europeo germánico sobre la pestilencia del siglo XIV.

El enfermo de la peste negra primero sufría fiebre, sed insaciable, taquicardia, dolores de cabeza y musculares. Tras estos primeros síntomas venían otros más horribles: los nódulos linfáticos se inflamaban –aparecían los *bubones* o “forúnculos” (*gavoccioli*) referidos por Boccaccio– y surgían extendiéndose a través del cuerpo unas hemorragias subcutáneas que se mostraban como manchas negras –de ahí lo negro sensible de la peste en su nominación. El apestado finalmente desarrollaba una neumonía que, en alta tasa, le llevaba a la muerte. La “gran pestilencia” dejó en dos años y medio –entre 1347 y 1349– un saldo de mortandad que se disputa entre un tercio y más de la mitad de la población europea, es decir, entre 25 y 50 millones de muertos –con una población europea que rondaba los 80 millones de habitantes.

* * *

Pero la enfermedad sería el conjunto de los *síntomas*, que son *manifestaciones* de otra cosa. La *peste negra* es la “patología”, pero lo es como manifestación de la *irrupción colonial de una bacteria*, el “agente patógeno” –que no es inmediatamente visible, que no se muestra directamente sin interfaces ópticas, mecánicas o electrónicas, de microscopía. Hay aquí una relación entre *lo visible* y *lo invisible*. Con las interfaces adecuadas, en 2011, el doctor Johannes Krause y un grupo de microbiólogos de la Universidad de Tübingen revelaron el microbio que había producido “la plaga más mortífera de la historia”. Exhumaron cráneos de una fosa común de víctimas de la peste negra del siglo XIV en Londres, y lograron extraer el ADN del patógeno de sus dientes. Al comparar la estructura del ADN del patógeno con las bases de datos genéticos sobre patógenos activos hoy, descubrieron que correspondía a la bacteria moderna *Yersinia Pestis*. Bacteria que habita en el estómago de un roedor y que a veces pasa a humanos, su tecnología vital le permite transitar de una sangre a otra: a veces la bacteria es succionada del ratón con la sangre que la pulga le extrae a aquel y, una vez adentro de la pulga, la bacteria libera una enzima que obstruye el estómago del insecto, impidiéndole digerir y defecar la sangre, por lo que cuando a continuación la pulga pica a un humano lo que hace al mismo tiempo es vomitar en la picada la sangre no digerida del ratón con la bacteria, ingresando al torrente sanguíneo del humano, esto es, “infectándolo”. Como ya hemos señalado, la *Yersinia Pestis* prolifera colonialmente en los “bubones” y de ahí por la sangre fluyente llega a todos los órganos. La infección de los órganos desencadena un fallo sistémico (multiorgánico) y el paciente muere de los 5 a los 10 días. La bacteria habría transitado del ratón al humano en el siglo XIV, y entonces fue tan asombrosamente mortífera porque los humanos no eran inmunes, recién tratando de leer la vida otra, a diferencia de los sobrevivientes a la peste que *desarrollaron inmunidad* (archivo, an/archivo) y *la heredaron a las sucesivas generaciones como conflicto constitutivo*.

Lo que los síntomas de la enfermedad ponen de manifiesto es nuestro encuentro íntimo con una forma de vida “no humana”. Esto nos sitúa frente a una cuestión metafísico-política fundamental: la cuestión de las estructuras metafísicas teo-onto-antropológicas devenidas los últimos dos mil años en “Occidente” y el rendimiento de su *humanismo*, específicamente en lo que tiene que ver con nuestra eclipsada relación con la vida terrícola “invisible” en sus diversas tecnologías –simbióticas, parasitarias, coloniales, etc. Convivimos con la “vida pequeña” (micro-bios), siempre estamos *en eso*, pues, más allá del mitologema del “individuo” substancial e íntegro, “nosotros mismos” somos un fractal dinámico de pueblos en simbiosis –células de vida fija tisular; “floras” de bacterias, hongos y protistas colaboradores del metabolismo, como es el caso de la “flora intestinal”; todas las células que constituyen nuestra sangre, células que analógicamente pasan en la dieta del imaginario médico por guerreras, transportadoras de oxígeno, burócratas, archivistas, devoradoras, citotóxicas, reparadoras, entre millones de otras tecnologías conectadas y funcionales entre sí. Orden metabólico conflictivo, a menudo resulta desestabilizado por “invasiones” o por fenómenos “coloniales” internos –esto es, una que otra disrupción en el marco cósmico frágilmente enmarcado por la piel y los márgenes gramaticales del deseo, el gusto y la salud. Cada “uno” de nosotros *somos infinitos pueblos* más o menos coordinados y más o menos obedientes a la conservación de los programas genéticos del metabolismo. No es que nos encontremos con esa vida pequeña aquí o allá, de un modo adventicio y subrepticio, sino que tal vida nos conforma ya siempre en el fractal de nuestra composición como ríos más o menos definidos y distribuidos de “materia y energía”. La vida pequeña nos constituye a “cada uno” junto con la condición mundanal más elemental y concreta de nuestro entorno –no hay atmósfera, ni geología, ni vida circundante ecosistémica que no esté configurada por su “trabajo”, a una escala imperceptible en “actitud natural”, claro está. Cuando pienso esto me acuerdo de este maravilloso pasaje barroco de la «*Monadología*» de Leibniz:

Y el autor de la naturaleza ha podido practicar este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito, como han reconocido los antiguos, sino porque incluso está subdividida actualmente sin fin, cada parte en partes, cada una de las cuales tiene algún movimiento propio: de otro modo sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo. De donde se ve que hay un mundo de criaturas, de seres vivientes, de animales, de entelegías, de almas, hasta la menor parte de la materia. Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de los humores, es también un jardín o un estanque similar. Y aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín, o el agua interpuesta entre los peces del estanque, no sean en absoluto planta, ni pez, sin embargo los contiene también pero muy a menudo con una sutileza que para nosotros es imperceptible. Así pues, no hay nada inculto, ni estéril, ni muerto en el universo, no hay caos, no hay confusión sino en apariencia: casi como podría parecer en un estanque colocado a una distancia tal que se viera un movimiento confuso y un hervor, por llamarlo así, de peces del estanque, sin discernir los peces mismos. Según esto, vemos que cada cuerpo viviente tiene una entelegía dominante que en el animal es el alma; pero los

miembros de ese cuerpo viviente están llenos de otros seres vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene también su entelequia o su alma dominante.⁴

Si asumimos que el animalismo es una proyección del humanismo –pues siendo las formas de vida más similares a la nuestra sentimos especial simpatía hacia los animales y sus padecimientos–, nosotros aquí quisiéramos complementar las recientes reflexiones de Emanuele Coccia⁵ experimentando, además del inquietante asombro por las plantas que ya nos sobrecoge, nuestra apertura hacia las *moneras*, *protistas* y *fungi* –los otros “reinos” de la vida terrícola, aparte de *animales* y *plantas*–, pues habría que seguir pensando la vida y la mundaneidad más allá de toda fractura biológica. Es bien cierto que, mientras vivimos nuestro drama humano/animal (máquina antropológica y antropogenética), las plantas nos hacen mundo. Sin embargo, las plantas “están ahí” para nosotros percibidas a veces como simple recurso –“nutritivo” o “materia prima”–, otras como mero “adorno”, ornato colorido y mudo, silencioso e “inmóvil”, una presencia perdida ella misma en un sueño químico, en el escenario de ese drama al que nos asimos en la determinación metafísica de nuestro ser: la determinación de “la diferencia entre lo humano y lo animal”. Mas asimismo es cierto que los movimientos cosmogénicos de la vida microscópica de las moneras, protistas y fungi también nos hacen mundo –así como también lo hacen los virus, anómalos respecto del mismo concepto metafísico y científico de “vida”–, y pasan desapercibidos para los experimentos de pensamiento filosófico sobre lo viviente, quizás no tanto por la “insensibilidad” e “impersonalidad” que se le achaca tradicionalmente a las plantas, como por su “invisibilidad” en ausencia de interfaces ópticas de carácter protésico (microscopios), o por su manifestación tan sólo como “síntoma” en la superficie de lo visible, como mórbida amenaza microscópica de la cual se presume su latencia o se padece su irrupción colonial.

* * *

En el siglo XIV la historia de Europa se desarticuló epocalmente, con ocasión de un encuentro de lo humano con lo no humano. El evento de la peste negra no sólo dejó una estela espantosa de sufrimiento y mortandad, sino que además socavó la autoridad del poder y la eficacia de los discursos de las altas jerarquías de la aristocracia, la nobleza y el clero. Dicho de otro modo, la pestilencia desencadenó la interrupción del dispositivo resultante del ensamble entre el saber y las instituciones de la Iglesia y el Reino, derivando de ello, sin embargo, un proceso de rearticulación histórica de la misma estructura metafísico-política mediante el desplazamiento de los discursos maestros e instituciones: de la Iglesia y el Reino al Estado y el Mercado, del feudalismo medieval al capitalismo moderno, de la teología al derecho, la tecno-ciencia y la economía. Esto nos invita a considerar, quizás, la posibilidad de pensar una *historicidad post-humanista*, más allá de los esquematismos antropo-centrados de la historiografía tradicional.

⁴ Gottlieb Leibniz, «*Monadología*», en Leibniz, “*Escritos filosóficos*”, traducción del alemán al español por Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas / Machado Libros, Madrid, ²2003, §§ 65-70, pp. 706-707.

⁵ Emanuele Coccia, «*La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*», traducción del italiano al español por Gabriela Milone, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, ¹2017.

Cuando se desató la gran pestilencia en 1347 en Europa, la gente percibía el “contagio”, pero no se sabía nada sobre la existencia de microbios y virus. Tales mundos microbióticos y virales, si bien coordinados con el mundo humano desde hacía miles de años, no eran, como tales, parte de la fenomenalidad perceptiva y su articulación lógica. Unos creían que la pestilencia se transmitía como un efluvio o espíritu maligno a través de los ojos (mal de ojo); otros sostenían que el mal se pasaba de unos a otros por el aliento. Cuando la enfermedad se esparció como una “plaga”, la Iglesia desplegó un discurso pastoral de constrictión y sujeción de los fieles: la peste era un castigo de Dios por los pecados del hombre. La gente acudió entonces al clero por protección, y la Iglesia –como describe Boccaccio– intentó frenar la enfermedad apaciguando la ira de Dios con misas y procesiones, además de atender los cuerpos con brebajes y pócimas sin mayor eficacia terapéutica –la medicina era practicada por clérigos que daban al alma prioridad sobre el cuerpo: para curarse el enfermo tenía que restablecer ante todo su vínculo con Dios, roto por sus pecados. ¿Qué pecado era tan grande para semejante castigo divino?

El autoritarismo ideológico de la Iglesia católica y el desamparo material de los fieles desencadenó una ola de protestas y una suspensión de la transferencia de autoridad a los dignatarios y funcionarios de la Iglesia y el Reino. La crisis de la autoridad eclesiástica se expresó, por ejemplo, en la desobediencia de los “naturalistas” de aquellos tiempos respecto de la prohibición, impuesta por la Iglesia católica, de estudiar empíricamente el cuerpo mediante la práctica de disecciones: la investigación anatómica y patológica con cadáveres infectados empujó el desarrollo de la ciencia biológica y la medicina modernas. El agotamiento de la hegemonía teológica católica también abrió las puertas a esa constelación de imaginación común –que siglos más tarde será denominada y canonizada universitariamente como “Renacimiento”–, proliferante y diseminada más allá de las fracturas biopolíticas entre fieles y paganos, o entre orientales y occidentales.

En el ámbito de la literatura y el arte, el horror y la muerte –esqueletos, rostros carcomidos– se convirtieron en tema central de las “Danzas Macabras”, piezas donde la muerte invitaba a bailar a los humanos dependiendo en primer orden de su posición social: sacaba a bailar primero a los Papas y Emperadores, y así hasta llegar a los campesinos. El motivo de la pestilencia mortífera se conectaba así con la crítica social hacia los altos estamentos, apelando a la igualdad de los hombres frente al poder de la muerte y a la actitud de los estamentos dominantes que se protegían solos, apartándose, como señala Boccaccio, del bajo pueblo (*popolo minuto*) y de gran parte del pueblo medio (*popolo mezzano*). El motivo de las danzas macabras es evocado, en el siglo XIX, por el escritor estadounidense Edgar Allan Poe, en su cuento «*La máscara de la muerte roja*»,⁶ publicado en mayo de 1842 en la *Graham's Magazine* de Philadelphia y tributario de algunas tradiciones de la narrativa gótica concernidas precisamente por la memoria de la

⁶ Edgar Allan Poe, «*The Masque of the Red Death*», en “*The Portable Edgar Allan Poe*”, Penguin Books, New York, ¹2006, pp. 37-42.

gran pestilencia del siglo XIV, con un señalamiento alegórico hacia la relación de la enfermedad con la estructura estamental del régimen feudal europeo de entonces.

Pero en ese contexto, de horror ante la cercanía de la muerte y al mismo tiempo de desborde vital de la imaginación proto-renacentista, también operó como reacción comunitaria-inmunitaria la vieja institución del “chivo expiatorio”, en esta ocasión con el mal encarnado en los judíos, a quienes se les culpó de conspirar nocturnamente y envenenar las aguas y el aire. También hubo reacciones de auto-castigo expiatorio unido a la insurrección política, como fue el caso del pietismo constreñido y rebelde del movimiento de los Flagelantes, cristianos quienes iban en procesión por calles y caminos de campo, con cruces y orando, escuchando sermones y flagelándose: al tiempo que invocaban el socorro de la Virgen y de los santos, los Flagelantes condenaban a la jerarquía eclesiástica y a las autoridades temporales por su corrupción y desconexión con el pueblo sufriente.

Sin embargo, Boccaccio también ilustra cómo, aparte de las reacciones pietistas y las procesiones, la peste negra generó en el pueblo una suerte de vitalidad desbordante de imaginación y entrega a los placeres de la vida (*carpe diem*), más allá de toda piedad sacrificial que pusiera el paraíso fuera de la vida terrena, diferido como promesa transmundana. Y en Inglaterra, en la medida que la peste se acercaba con su hedor y con su perspectiva de “fin del mundo”, en 1349 los campesinos ya no querían seguir trabajando la tierra para el señor en las condiciones del modo de producción feudal, ni seguir las reglas de la Iglesia. La escasez de trabajadores para labrar, cultivar y cosechar los campos, producto de la mortandad, generó un mercado de trabajo en el sentido moderno: negociación entre capital y trabajo (la baja oferta de trabajo subió su precio, por lo que el campesino podía rechazar las condiciones que ofrecía el señor e ir a otro campo, lo que a su vez generó competencia entre condes y barones por captar trabajadores con mejores pagos). Con ello se inició el camino de abandono del régimen feudal de servidumbre obligada al señor del feudo donde se nacía. En suma, con la peste negra se abrió un proceso de transformación de las dinámicas agrícolas que se intensificará dos siglos más tarde, desde 1581, con las revueltas campesinas en Inglaterra que terminarán con la caída del régimen feudal.

Decíamos que *en el siglo XIV la historia de Europa se desarticuló epocalmente, con ocasión de un encuentro de lo humano con lo no humano*. El aleatorio encuentro con una forma de vida no humana e invisible desencadenó enormes cambios sociales, culturales, políticos y económicos. El progresivo proceso de vaciamiento de la autoridad del régimen feuda y del poder pastoral abrieron el campo de la imaginación a lo que advendría como proliferación de vida pagana “renacentista”, de una vida y un pensamiento liberados de la ortodoxia de los dogmas teológicos funcionales a las estructuras de poder medievales. El “Humanismo” desplazó la centralidad metafísico-principial desde la figura de Dios a la del Hombre, hito importante en el tránsito del reino del Padre al reino del Hijo que marcará la deriva europea del cristianismo católico al protestante. El modo de producción basado en la fidelidad servil al señor feudal fue desplazándose paulatinamente hacia un nuevo

régimen, de corte contractualista y proto-liberal, que contribuirá a ir dando forma a las primeras etapas del capitalismo agrario moderno. Pero todo ello ocurrió en el más absoluto desconocimiento de la bacteria *Yersinia Pestis*, por lo que la interpretación del acontecimiento fue teocéntrica o antropocéntrica –sin desatender aquí como lo primero está implicado en lo segundo. En cualquier caso, el relato histórico quedó informado por una *estructura narrativa principal* que ordena el acontecimiento en torno a un *centro* y dentro del *círculo mágico de lo humano* –considerando, en sentido materialista, no sólo la proyección humana de los dioses, sino también que en el caso de la religión cristiana el hombre es el centro y sentido de la creación divina. Una suerte de centralidad recíproca entre humanidad y divinidad. El fenómeno de la peste negra que cambió la historia de Europa se interpretó *teo-onto-antropológicamente*: reduciendo la “causa” del fenómeno a un *sujeto*, Dios (“castigo divino”), o en su defecto al hombre (“conspiración de los judíos para envenenar el agua y el aire”). Lo que en todo caso queda ahí *eclipsado* es nuestro encuentro con una alteridad no humana, con una excedencia no humanizada ni humanizable de lo viviente que tensiona nuestro narcisismo metafísico y epistémico.

* * *

Hoy, con la emergencia del “Coronavirus” –que no es una bacteria sino un virus, y es cuestión que intentaremos pensar en el próximo fragmento–, se repite el mismo gesto metafísico, desconociendo nuestro encuentro con lo no humano y reduciendo la “causalidad” del fenómeno ya no tanto a un dios, sino a la agencia del hombre –virus cepa de laboratorio, arma del imperialismo o instrumento de gestión de crisis del sistema (pacificación y disciplinamiento de las poblaciones en función de la continuidad del orden capitalista neoliberal), etc. Esto ha dado lugar a una serie de diatribas en el campo de la filosofía universitaria, que parecen dar cuenta más de escaramuzas entre gremios epistemológicos que de esfuerzos filosóficos radicales para pensar la catástrofe contemporánea. No se trata, desde luego, de impugnar los intentos de pensar que, desde los trabajos de Michel Foucault sobre el paso de la lepra a la peste como paradigmas de la moderna inmunitariedad social –de la segregación al internamiento–, hasta los de Giorgio Agamben sobre las lógicas del campo de concentración y excepcionalidad sacrificial sobre la vida desnuda, dan cuenta de las lógicas dispositivas de subjetivación, dominación política y explotación económica. Todo ello lo compartimos en gran medida. Se trata más bien de pensar estas lógicas humanas no antropocéntricamente, es decir, sin desatender el encuentro aleatorio con lo no humano, sin reducirlo a alguna suerte de ficción o “tongo biopolítico”.

Si partimos de la materialidad efectiva de la proliferación colonial de un virus en nosotros –del cual no conocemos ni su procedencia ni su alcance, así como tampoco si su aparición ha sido aleatoria o agenciada como artefacto político–, entonces la cuestión que queda es la pregunta por la catástrofe como *momentum* de emancipación anárquica y recreación en común del mundo humano en su simbiosis con lo no humano. Emancipación anárquica justamente respecto de las máquinas biopolíticas que, por la estructura teo-onto-antropológica de las metafísicas que las articulan, descansan siempre en la

maximización lingüística de un *principium* (ἀρχή). Experimentar el tiempo como una historicidad descentrada y heterocrónica de los encuentros con lo otro, y no como la providencial manifestación de una esencialidad divina insembrada en el interior de lo humano. Para pensar y experimentar de este modo necesitaríamos –como conversábamos hace poco con Rodrigo Karmy– una *tesis no humanista sobre la transformación*: en las grandes transformaciones históricas lo que se juega es un *salir de sí* –que implica contaminación con lo otro de sí. Una concepción extática de la historicidad. Las grandes pestilencias y las revoluciones, con su componente de aleatoriedad, son acontecimientos que se dan en condiciones materiales e históricas bien determinadas. Pero no son acontecimientos enmarcados en una *teleología* que los predetermine. Y no lo son precisamente porque abren un *interregnum* en el que, además de mostrarse el vacío de los tronos de la época, se potencian los campos imaginales de la sensibilidad común a través de los cuales los vivientes salen de sí, quedando acéfalos a la intemperie, pero siendo capaces de recibir a lo otro y su posibilidad. Se trata de otra forma de “contagio”, por apertura, encuentro y desvío: así lo común desarma la teleología de *la Historia*. Lo común de la democracia anárquica por venir, en términos post-humanos, correspondería así a la aleatoriedad del encuentro y la invención de tecnología vitales capaces de una simbiosis –no *solamente* “intrahumana”. Pensar lo humano sin desconocer lo no humano que nos atraviesa nos exige pensar hoy nuestra relación con la vida no humana, tanto la visible como la “invisible”. Pensar lo no humano sin desconocer lo humano nos exige a su vez pensar hoy los dispositivos antropogenéticos que capturan la vida humana y no humana, o la niegan. Habría que reconocer lo humano y no humano de la cosa, y reinventar el estar en común más allá de toda principialidad antropológica insembrada teológicamente.