

# CUADERNOS DE HISTORIA 55

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS  
UNIVERSIDAD DE CHILE - DICIEMBRE 2021: 37-58

---



## EL PRESENTE SUSPENDIDO Y LA EXPERIENCIA DEL EVENTO SIN PRECEDENTES: A PROPÓSITO DE LA PANDEMIA DEL COVID-19

*María Inés Mudrovic\**

**RESUMEN:** Este artículo intenta dar cuenta de qué modo la experiencia de la pandemia cualificó al presente como un “presente suspendido”. A tal fin, se desarrolla el concepto de “evento sin precedentes” siguiendo a Derrida y a Simon. El objetivo es mostrar que la pandemia hizo posible configurar un “nosotros como especie”, sujeto considerado, por Chakrabarty, imposible de experimentar como humanos.

**PALABRAS CLAVE:** evento sin precedentes, presente suspendido, especie, temporalidad histórica, evento epocal, presente histórico.

### *THE SUSPENDED PRESENT AND THE EXPERIENCE OF THE UNPRECEDENTED EVENT: REGARDING THE COVID-19 PANDEMIC*

**ABSTRACT:** *This article tries to show how our pandemic’s experience qualified our present as a “present in-between”, a “suspended present”. Following Derrida and Simon, “unprecedented event” as a concept is analyzed. The objective is to show that pandemic’s experience made us to configure a “we as a species”. Chakrabarty considered impossible this last concept.*

**KEYWORDS:** *Unprecedented event; suspended present; species; historical temporality; epochal event; historical present.*

Recibido: 13 de mayo de 2021

Aceptado: 22 de julio de 2021

\* Profesora Titular de Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Investigadora Principal del CONICET e investigadora del IPEHCS. Doctora en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4563-0108>. Correo electrónico: [mmudrovic@gmail.com](mailto:mmudrovic@gmail.com)

## Introducción

Hay un consenso generalizado en afirmar que el fin de la Guerra Fría<sup>1</sup> marca, en Occidente, el final de la experiencia histórica moderna, en el marco de la cual, la historia se originó y se consolidó como disciplina. Desde entonces, y hasta casi principios del 2020, el “boom memorial” y teorías como las del “presentismo”<sup>2</sup>, el “lento presente”<sup>3</sup>, la “aceleración”<sup>4</sup>, la “época de cambios sin presentes”<sup>5</sup>, la “última catástrofe”<sup>6</sup> intentaron dar cuenta de la nueva cualidad de la experiencia temporal occidental, signada por lo que se conoce como el “fin de la historia”. Esta última expresión señala, no el fin de la historia en tanto ocurrencia de acontecimientos, sino el fin de la experiencia temporal moderna occidental marcada por la idea de progreso, es decir, de la promesa de un futuro considerado mejor que el pasado.

La idea de presentismo desarrollada en 2003 por Hartog y defendida luego por Assmann y Gumbrecht fue, quizás, el diagnóstico epocal que había adquirido más consenso, al menos, en los medios académicos. Sin embargo, desde 2015, Simon<sup>7</sup> insistía que, desde la época de postguerra, se había instalado una nueva “sensibilidad” o experiencia histórica, que estaríamos asistiendo a un “tiempo de cambios sin precedentes”. Los diagnósticos epocales del “presentismo” y los del “tiempo de cambios sin precedentes” difieren en un punto clave: la percepción del futuro. Mientras que los “presentistas” coinciden en un diagnóstico de “crisis del futuro” entendido como progreso y prevén un futuro en términos de catástrofe y amenaza; Simon considera que, por el contrario, en el futuro se concretarían esos cambios sin precedentes que ya estaríamos atravesando en los dominios tecnológicos y ecológicos. La crítica de Simon a los presentistas es que solo se podría tener expectativas negativas y vivir el futuro como amenaza en el dominio de lo sociopolítico. Para una persona de su generación, criado como él mismo se describe, en medio de películas de ciencia ficción y con un gusto marcado por las nuevas tecnologías, no se podía no ser optimista en la época que se estaba transitando, el futuro ya estaba ocurriendo para llevarnos a

<sup>1</sup> Se considera que el fin de la llamada “Guerra Fría” se produce entre 1989, con la caída del Muro de Berlín, y la desintegración de la URSS en 1991.

<sup>2</sup> Hartog, 2007, p. 225; Hartog, 2007, *op. cit.*, p. 242; Assmann, 2013, p. 336.

<sup>3</sup> Gumbrecht, 2010, p. 181.

<sup>4</sup> Rosa, 2013.

<sup>5</sup> Simon, 2019, p. vii.

<sup>6</sup> Rousso, 2012.

<sup>7</sup> Simon, 2015, p. 819.

lugares inimaginados. Para Simon, las sociedades occidentales de la postguerra no eran presentistas, sino que estaban transitando una época de cambios sin precedentes. “En lugar de vaciar las posibles amenazas y domesticar el futuro como hacen los presentistas, la noción de cambio sin precedente alienta el reconocimiento de la novedad sin minimizarla”<sup>8</sup>. A diferencia de los presentistas, para los que el pasado y el futuro colapsan en el presente, concebir un cambio sin precedentes implica una disociación del presente con el pasado: lo que está ocurriendo no debe tener antecedentes en el pasado, el cambio debe ser radical. El “evento epocal” ofrecía, para Simon, un ejemplo claro de que ese cambio es sin precedente<sup>9</sup>.

En el 2020 irrumpe la pandemia del COVID-19, enfermedad causada por un nuevo coronavirus (Sars-Cov-2). Señalar como el comienzo de esta al 11 de marzo, día de la declaración de la pandemia por parte de la OMS, parece un intento infructuoso de delimitar, de nombrar, los contornos borrosos de esta experiencia global que hizo colapsar, en una unidad temporal inesperada, al mundo de lo humano, con el mundo tecnológico, el mundo biológico y el mundo geológico de una manera nunca antes pensada ni menos, aún, prevista. Lo que quiero argumentar en este trabajo es que la pandemia configuró temporal y espacialmente al presente, un presente que no es experimentado ni como “presentista”, ni como “evento epocal” ni menos, aún, acelerado. De lo que se trata, es analizar qué nueva cualidad adquiere la experiencia de este presente atravesado por la pandemia y que nos constituye en un “nosotros” que nos desnuda en la vulnerabilidad biológica, la más básica, y la que nos emparenta en un “nosotros”, los humanos, como especie.

### *La configuración temporal del evento sin precedentes*

A cinco meses de la ocurrencia del 11S<sup>10</sup>, Derrida<sup>11</sup> describe dicho evento como un *major event* sin precedentes. Este texto se ha convertido en un clásico y en un referente de lo que ha de entenderse por *major event* sin precedentes y el 11S aún conserva esa denominación. A poco de que la OMS declarara la pandemia del COVID-19, se publicó *La sopa de Wuhan*, un compendio que reúne los trabajos de pensadores de diversos países del mundo sobre la pandemia,

<sup>8</sup> Simon, 2019, *op. cit.*, p. 9.

<sup>9</sup> Simon, 2020, p. 9.

<sup>10</sup> Se conoce como 11S a la serie de atentados terroristas sucedidos el 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. Uno de los atentados destruyó a las Torres Gemelas de Nueva York.

<sup>11</sup> Derrida, 2004, pp. 85-136.

publicados entre el 26 de febrero y el 28 de marzo de 2020. No solo el libro ha recibido numerosas críticas sino, algunos de sus autores más célebres (Agamben, entre ellos) se desdijeron de los diagnósticos que, del presente, habían vertido en dicho libro. El diagnóstico que me parece más prudente es el de Manrique, que afirma: “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo [...] Lo que se hace con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad, confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido”<sup>12</sup>.

El vuelo de un pájaro, una melodía, la Semana de Mayo, la Segunda Guerra Mundial, el 11S, la sexta extinción en masa, el cambio climático o la pandemia son ejemplos de lo que denominamos eventos o acontecimientos. En los ejemplos mencionados se entrecruzan dos características del término “evento” o “acontecimiento” que me interesa desarrollar<sup>13</sup>. De una manera muy laxa, podemos decir que el acontecimiento es algo que acaece o tiene lugar, es decir, tiene un “espesor temporal” (*temporal thickness*)<sup>14</sup> que se despliega en un cierto lugar. El evento toma (tiene) lugar y toma su tiempo. Más allá de la discusión entre ficcionalistas y fenomenólogos acerca de si el evento es el resultado de un orden impuesto o una mera secuencia sin sentido, coincidimos con Kermode en que “percibimos una duración cuando está organizada”<sup>15</sup>. Todos los ejemplos mencionados anteriormente, desde el vuelo de un pájaro hasta la pandemia, poseen una duración. La duración de los eventos puede variar entre la instantaneidad de la singularidad y corto término, a la gran escala de un período que puede exceder, muchas veces, a la experiencia humana.

La segunda característica a la que quiero aludir en este trabajo es la que se refiere al evento o acontecimiento como aquello que ocurre de manera imprevista y que, por lo mismo, no tiene precedentes. Esta segunda característica es la que le confiere Derrida al 11S al definirlo como un *major event* o un *fait date* sin precedentes, o Simon a lo que él denomina “evento epocal” sin precedentes. Sin embargo, el vuelo de un pájaro puede constituirse en un evento imprevisto en la mañana de una persona que se dedica al avistaje de aves y una melodía en la vida de una pareja. La cualidad de imprevisto o sin precedentes que adquiere

<sup>12</sup> Manrique, 2020, pp. 145-146. La misma idea de “subsumir lo desconocido a lo conocido” me refirió Pablo Aravena en relación con el apuro de los historiadores por dar cuenta en ocasión de los estallidos sociales chilenos acaecidos entre 2019 y 2021. Un estudio interesante sobre los tiempos de la pandemia lo podemos encontrar en Turin, 2020, pp. 1-10.

<sup>13</sup> Para una introducción de los debates en torno al concepto de evento, ver Simon, 2020, *op. cit.*, p. 115.

<sup>14</sup> Carr, 1986, p. 24.

<sup>15</sup> Kermode, 1968, p. 45.

esta segunda acepción de acontecimiento está en directa relación con el sujeto, el “quién”, lo experimenta.

### *Derrida y el 11S como acontecimiento sin precedentes*

En una entrevista que le hicieron el 22 de octubre de 2001, Derrida se refiere al 11S como un “*unprecedented*” *fait date*. La entrevista se realiza en francés y los traductores<sup>16</sup> conservan las expresiones tal como las utiliza Derrida. *Fait date*, dice Derrida, en idioma francés, es algo que marca una fecha, una fecha en la historia, es algo cuyo impacto es inmediatamente *sentido*, un singular y, termina diciendo, un *fate date* o un *major event*<sup>17</sup> es un “*unprecedented*”, un evento sin precedentes<sup>18</sup>. Lo que es sin precedentes, para Derrida, es aquello o, mejor dicho, la experiencia de aquello que es sentida (*felt*), en el momento de su ocurrencia, como singular, como “algo” que ocurre o sucede “por primera y última vez”. “Algo” ocurre y “tenemos el sentimiento” de “no haberlo visto venir”<sup>19</sup>, es “imprevisible” (*unforeseeable*) e “irrumpe”<sup>20</sup>, posee una novedad que no pudimos anticipar (*unanticipatable novelty*), es un puro singular y carece de horizonte<sup>21</sup>.

Un punto importante a tener en cuenta es la distinción que Derrida efectúa entre la “cosa” y la “impresión” (la experiencia, en nuestros términos): “El evento está constituido por la ‘cosa’ misma (aquello que sucede o viene) y la impresión [...] que es dada, sentida o hecha por la llamada ‘cosa’”<sup>22</sup>. Cuando el evento se despliega, cuando ocurre, me sorprende y suspende mi comprensión. Su experiencia es tan inapropiada que no lo puedo nombrar ni determinar, comprender o identificar<sup>23</sup>. Ahora bien, cuando Derrida busca la novedad, la sorpresa, la singularidad, lo sin precedente, no lo encuentra en la “cosa”. Para Derrida, lo que constituye la novedad, lo imprevisto del evento denominado

<sup>16</sup> Pascale-Anne Brault y Michael Naas, en Derrida, 2004, *op. cit.*, p. 85.

<sup>17</sup> Derrida insiste en utilizar la expresión *major event* en inglés “porque es el lenguaje que se habla aquí en New York, aunque no sea ni su lenguaje ni el mío –le dice a la entrevistadora–. [...] pero porque también que el orden mundial que se sintió agredido a través de esta violencia está dominado ampliamente por el idioma Anglo-americano, un idioma que está indisociablemente unido al discurso político que domina el escenario mundial”, ver Derrida, 2004, *op. cit.*, p. 88.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 90.

11S no son las armas usadas, es decir, los aviones para destruir los edificios, puesto que basta considerar que, desde Nagasaki a Hiroshima, hay numerosos ejemplos de eventos en los que intervienen aviones. Tampoco en que se haya considerado un ataque terrorista, de hecho, “no era imposible pronosticar un ataque en suelo Americano por aquellos denominados ‘terroristas’”<sup>24</sup>.

¿Qué es lo que ha sido amenazado? se pregunta Derrida<sup>25</sup> y, en su respuesta, surge el “quién”, es decir, el sujeto que siente o experimenta esa “cosa”, el que siente la amenaza. La experiencia del sujeto que atraviesa el evento no puede encontrar un horizonte de comprensión para lo que está ocurriendo. Volvamos al vuelo del pájaro. Para un habitante de una jungla imaginada, la experiencia de “ver” el vuelo de “ese” pájaro no es algo inesperado, sin precedentes, en su “espacio de experiencias” –para usar un concepto de Koselleck<sup>26</sup>– el vuelo de “ese” pájaro, ya había ocurrido en ciertas ocasiones. Para el nativo, ver ese pájaro esa mañana, no constituyó una experiencia nueva. Sin embargo, para un ornitólogo que creyese que esa especie de pájaros estaba extinguida, el “ver” el vuelo de “ese” pájaro se transforma en una experiencia sin precedentes, imprevista, de una novedad tal, que no la pudo anticipar<sup>27</sup>.

Para Derrida, el estrellarse de los aviones en las Torres Gemelas constituyó un evento sin precedentes puesto que fue experimentado como “una transgresión de un nuevo *tipo*”<sup>28</sup>. Pero ¿quiénes lo experimentaron de ese modo?, ¿quiénes sintieron la “herida”?, ¿quiénes sufrieron la transgresión? Para dar respuesta a estas preguntas, Derrida reconstruye tres momentos –“la Guerra Fría”, el “Fin de la Guerra Fría” y “el balance del terror”– de lo que él denomina un “proceso autoinmunitario”<sup>29</sup>. Al desarrollar este proceso, lo que hace Derrida es describir el “espacio de experiencia”, el horizonte de sentido que compartían aquellos que no pudieron prever el 11S, aquellos para los que la experiencia de ese hecho fue inesperada, novedosa, singular y sin precedentes. El sujeto –el

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>26</sup> Koselleck, 1993.

<sup>27</sup> La noción de “fusión de horizontes” de Gadamer resulta de utilidad para dar cuenta de qué modo lo “sin precedentes” dentro de un marco cultural, por ejemplo, puede ser “leído” de forma diferente en otro.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>29</sup> Derrida propone “extender a la vida en general la figura de autoinmunidad cuyo significado u origen primero pareció estar limitado a la así llamada vida natural o vida pura y simple, lo que se cree que es puramente ‘zoológica’, ‘biológica’ o ‘genética’”, ver *Ibid.*, p. 94. Es interesante señalar que, en la actual pandemia, el término “autoinmunidad” ha retornado a su dominio “natural”, es decir, a la vida biológica.

“quienes” lo experimentaron de esa manera– fue todo aquel que, desde el fin la Guerra Fría, creyera en el poder “Americano” (*the American power*) para mantener el orden mundial, por lo que “desestabilizar a este super-poder, que juga[ba], al menos, el ‘rol’ de guardián del prevaeciente orden mundial, [era] arriesgar la estabilidad del mundo entero, incluyendo a los enemigos declarados de Estados Unidos”<sup>30</sup>.

Estados Unidos se había convertido en garante y guardián del orden mundial; representaba a la mayor fuerza y al discurso de la ley<sup>31</sup>. Lo que se vio totalmente sacudido por ese hecho fue un sistema de interpretación, axiomático, lógico, retórico, político, legal, etc., en el marco del cual era “imposible” que el 11S ocurriese y, por lo mismo, atravesar ese acontecimiento constituyó una experiencia sin precedentes. Esa experiencia fue traumática por el terror que abrió hacia el futuro. Para Derrida, “Es el futuro el que determina lo inapropiado del evento, no el presente o el pasado”<sup>32</sup> o, si es experimentado así en el presente, es por relación a un futuro que se avizora peor que cualquier cosa que haya tenido lugar. Es el futuro traumático que estaba presente en esa experiencia del 11S como evento singular y sin precedentes: el futuro en términos de una guerra bacteriológica o un ataque químico o un ataque nuclear<sup>33</sup>.

El 11S adquiere un sentido singular y sin precedentes en el mundo político occidental (sujeto de la experiencia) que no poseía las herramientas ni para anticiparlo (cuando todavía no era) ni para nombrarlo (cuando ocurrió). La falta de un nombre para identificarlo es una señal, para Derrida, de la irrupción de un singular que rompe con el sistema de lenguaje, de comunicación y de comprensión; de allí, que solo es posible datarlo: 11S.

### *Simon y el acontecimiento sin precedentes*

En el Prefacio de *History in Times of Unprecedented Change* publicado en 2019, y refiriéndose a la época de postguerra, Simon afirma: “El tiempo vivido, creo, aparece hoy como un tiempo sin precedentes, [...] en la actualidad, las sociedades occidentales viven en tiempos de cambios sin precedentes”<sup>34</sup>. Para Simon, la novedad radical del presente que se estaría transitando no es la

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Simon, 2019, *op. cit.*, p. 7.

novedad de un acontecimiento puntual, sino la de una época: la que transcurre desde la postguerra hasta comienzos del 2021.

¿Quiénes “viven”, experimentan o poseen dicha “sensibilidad histórica”? Simon, rápidamente, invoca a un “nosotros” (*we*) integrado por aquellos que entienden que la idea de historia es un producto Occidental, es decir, solo aquellos que, desde la invención del moderno concepto de historia en la Ilustración tardía, se perciben a sí y al mundo “históricamente”<sup>35</sup>. La concepción moderna de la historia es una forma de concebir el cambio y lidiar con la novedad del futuro que se presentaba como un futuro prometedor, como progreso, un estado deseado en los asuntos humanos. Para Simon, la sensibilidad histórica moderna le daba sentido al mundo y a nosotros mismos “a través de la domesticación de la experiencia de la novedad, [es decir], incorporando lo nuevo a un patrón de continuidad temporal profunda”<sup>36</sup>. Lo novedoso es presentado como el resultado de algo que tiene su “origen” o su “antecedente” en el pasado.

Vivir históricamente era percibir que lo nuevo que estaba ocurriendo o estaba por venir provenía de algo que había ocurrido en el pasado. En un artículo publicado recientemente, afirma que la “operación que usualmente llamamos historización no es otra cosa que una domesticación temporal: la integración de una novedad que ya fue experimentada o de una que se espera, en un esquema procesual más amplio que nosotros asociamos con la temporalidad histórica moderna”<sup>37</sup>. A esta forma de entender el cambio, Simon la denomina “*developmental view*” y es lo que Mandelbaum designa como “historicismo”: “la creencia de que se puede conseguir una adecuada comprensión de la naturaleza de cualquier fenómeno y un juicio adecuado de su valor considerando tal fenómeno en términos del lugar que ha ocupado y el papel que ha desempeñado dentro de un proceso de desarrollo”<sup>38</sup>. Si concebían un cambio nuevo en el futuro, o si ese cambio nuevo estaba ocurriendo en el presente, las sociedades occidentales explicaban esa novedad afirmando que era resultado de algo que, en el pasado, aún estaba sin desarrollarse y constituía el origen de esa novedad<sup>39</sup>. El evento nuevo del presente o del futuro adquiriría sentido en una mirada retrospectiva que encontraba en el pasado el “origen” que podía dar cuenta de su ocurrencia. Esta relación

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. ix.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. ix.

<sup>37</sup> Simon, 2021.

<sup>38</sup> Mandelbaum, 1967, p. 24.

<sup>39</sup> Mudrovcic, 2016.



de continuidad que la sensibilidad moderna establece entre pasado, presente y futuro, White la denomina conexión genealógica<sup>40</sup>.

Para Simon, lo que estaría ocurriendo desde la postguerra es un cambio en la sensibilidad histórica en las sociedades occidentales puesto que “están viviendo en tiempos de cambios sin precedentes, es decir, que las presentes relaciones entre el pasado y el futuro son concebidas en términos de cambios sin precedentes”<sup>41</sup>. Estos cambios sin precedentes que estaríamos atravesando hicieron que la historia perdiese su relevancia pública puesto que continúa atada a un patrón temporal que da cuenta del cambio en términos de continuidad. Mientras que, en algunos ámbitos, los eventos que ocurren presentan una escisión entre pasado y futuro, la historiografía insiste en encontrar conexiones. Estos cambios, para que sean “sin precedentes”, deben ser concebidos como desconectados del pasado, o sea, “producen una desconexión entre el pasado, el presente y el futuro”. Los eventos “sin precedentes” están, por definición, separados de cualquier cosa anterior a ellos, es decir, de “cualquier cosa que nosotros podamos conocer”<sup>42</sup>, solo pueden ser reconocidos en tanto están disociados del pasado. Tal desconexión no “es una mera ruptura temporal radical, sino que implica que un cambio radical ha tenido lugar”<sup>43</sup>.

En el texto de 2019 que vengo analizando, Simon avizora “una completa alteración de la condición humana tal como la conocemos, futuras perspectivas de cambios sin precedentes acerca del nacimiento de seres posthumanos y una visión de una posthumanidad próxima”<sup>44</sup>. La llamada “sexta extinción de las especies”, la transformación de la humanidad en una “especie multiplanetaria” o la perspectiva de una singularidad tecnológica en la creación de una superinteligencia<sup>45</sup>, son eventos sin precedentes que las sociedades occidentales estarían atravesando luego de la postguerra. Estos cambios, que nos conducirían a un futuro nuevo, se estarían percibiendo en los dominios tecnológico y ecológico. En el dominio de lo político, por el contrario, todavía predominaría un orden temporal moderno, en el que los cambios se entienden en términos de continuidad y no de ruptura. “[M]ientras que el dominio político carece de una visión de cambio (presentismo, fin de las ideologías, fin de la utopía, fin

<sup>40</sup> White, 2014, p. 98.

<sup>41</sup> Simon, 2019, *op. cit.*, p. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>45</sup> En relación con los peligros de los avances de la tecnología y la inteligencia artificial ver, entre otros, Bostrom y Cirkovic, 2011; Harari, 2021, etc.

de la historia) o todavía permanece en una sensibilidad histórica procesual para configurar un cambio en el tiempo (política emancipatoria)<sup>46</sup>, el cambio en los dominios tecnológicos y ecológicos está siendo cada vez más percibido en términos de lo ‘sin precedentes’, invocando una sensibilidad histórica eventual (*eventual*)<sup>47</sup>.

En otro libro publicado en 2020, Simon da un paso más, y acuña el concepto de “evento epocal” (*ephocal event*). Considera que sus anteriores trabajos se habían concentrado en la discusión del cambio sin precedentes solo en los dominios de lo ecológico y lo tecnológico. El nuevo concepto de “evento epocal” tiene la intención de discutir el cambio sin precedentes como una nueva sensibilidad histórica que, en vez de abarcar solo ciertos dominios, pretende dar cuenta de un entramado humano-tecnológico-natural. El “evento epocal” es, entonces, “lo que resulta de un cambio sin precedentes”<sup>48</sup>, tiene un carácter hiperhistórico, introduce una inconmensurabilidad temporal y marca el comienzo a una nueva realidad<sup>49</sup>. Distingue entre “evento histórico” y “evento epocal”: mientras que el evento histórico introduce la novedad y la ruptura en la realidad misma en la que se produce, es decir, en el espacio de experiencia u horizonte de sentido de los sujetos que lo experimentan, el “evento epocal” separa dos realidades, marca la “entrada” a una nueva realidad.

Simon clasifica a los eventos en cuatro categorías<sup>50</sup>: 1) eventos a-históricos (como los eventos traumáticos o el “modernista” de White que no pueden ser integrados, por su misma naturaleza, en un desarrollo histórico); 2) los eventos históricos continuos (aquellos que son integrados en el continuo histórico y que pueden configurar o no, eventos de gran escala o procesos –una batalla en el proceso de la constitución de los estados-nación, o la Semana de Mayo y la Segunda Guerra Mundial mencionados anteriormente); 3) los eventos históricos discontinuos (el 11S de Derrida en tanto *major event* sin precedentes); y, por último, el 4) los eventos epocales (introducen a una “nueva realidad” y son hiper-históricos). Los eventos de la segunda y tercera categoría son históricos, en el sentido que no cuestionan la lógica temporal de la sensibilidad moderna,

<sup>46</sup> Para Simon la política emancipatoria, como promesa, se refiere a un mejoramiento de la sociedad humana en términos de obtener algo que antes no se poseía (por ejemplo, que algunas minorías alcancen el reconocimiento social y derechos que en el presente no poseen). El pensamiento emancipatorio en lo político presupone una concepción temporal continua y procesual (*procesual*).

<sup>47</sup> Simon, 2019, *op. cit.*, p. 180.

<sup>48</sup> Simon, 2020, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 98-102.

es decir, de un continuo temporal en el que adquieren sentido. El 11S sería, en la clasificación de Simon, un evento histórico discontinuo: si bien fue imprevisible, “sin precedentes” y, por lo mismo, no se pudo anticipar; la novedad y ruptura que produjo fue en el marco de un horizonte de sentido cuyo sujeto eran las sociedades occidentales que estaban inmersas en ese “proceso autoinmunitario” que describe Derrida.

En efecto, y siguiendo a Simon, lo disruptivo y sin precedentes que tuvo la experiencia del evento 11S se pudo integrar en un relato histórico que dio cuenta de su novedad, por ejemplo, ubicándolo como un hito, entre otros relatos posibles, de una escalada armamentista en Oriente, como una de sus consecuencias. Es decir, existen eventos sin precedentes que son recordados por los sujetos que lo experimentaron como parte de su historia. Un “evento epocal”, por el contrario, es “sin precedentes” de un modo extremo. Nos introduciría en una nueva realidad, a la que la sensibilidad histórica moderna no podría darle sentido integrándolo a un relato de mayor escala. Establecería una inconmensurabilidad temporal y ontológica.

Simon, en este punto, alude a las dos características que me interesa desarrollar en torno al evento sin precedente: 1) el “quién” lo experimenta y 2) su duración. Dado que el “evento epocal” inaugura una nueva realidad que es inconmensurable con la realidad previa, supone un nuevo sujeto, un nuevo nosotros que va más allá de la comprensión humana tal como la conocemos<sup>51</sup>. En cuanto a la duración, Simon reconoce que “un evento tal como el desarrollo de la sexta extinción en masa no puede ser, simplemente, sujeto de la experiencia individual cuando el evento es medido en un tiempo geológico”<sup>52</sup>, sin embargo, “la singularidad tecnológica [...], puede ser un asunto de un período muy corto de tiempo, por lo que su escala temporal puede ser más familiar”<sup>53</sup>. Simon concluye: “no es necesario que cada ‘evento epocal’ exceda los confines de la experiencia humana en todos sus sentidos. Sin embargo, hay una extensión en que todos los eventos epocales lo hacen. De un modo u otro, ellos exceden el conjunto de lo que puede ser humanamente experimentado”<sup>54</sup>.

La sexta extinción, la transgresión de los límites planetarios y la perspectiva de una singularidad tecnológica, es decir, los cambios sin precedentes descritos en sus escritos anteriores producirían (*bring about*), en un futuro, un sujeto

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 110.

inexistente previamente<sup>55</sup>, una realidad nueva. A diferencia de estos trabajos, en *The Epochal Event*, el “quién” de la experiencia sin precedentes, no es la sociedad occidental, sino un sujeto completamente nuevo, la ruptura identitaria es completa. Si uno lleva al extremo los argumentos del propio Simon, el nuevo concepto de “evento epocal” invalida sus desarrollos teóricos anteriores acerca de “cambios sin precedentes” que se estarían desarrollando en los dominios de lo tecnológico y lo ecológico. Si la nueva realidad que se inicia con un “evento epocal” sin precedentes es, por definición, inconmensurable, no podríamos “ver” o “leer” signos de dichos cambios como antecedentes de esa nueva realidad. Toda lectura de eventos “sin precedentes” en clave de “signos” tiende puentes de sentido con la realidad que pretende ser disruptiva y, por lo mismo, sería una lectura que intentaría “domesticar” al evento.

### *“Nosotros” y la pandemia*

En marzo de 2015, Bill Gates, cofundador de Microsoft, dio una charla TED en la que afirmó que los gobiernos del mundo no estaban preparados para una pandemia provocada por un virus. Gates, atendiendo al desarrollo del virus del ébola en África, en aquella ocasión afirmó: “Si algo mata a más de 10.000.000 de personas en las próximas décadas, es más probable que sea un virus altamente infeccioso, en vez de una guerra”, y termina diciendo: “no misiles, sino microbios”. En el presente, cuando la pandemia del COVID-19 está azotando al planeta desde el 2020<sup>56</sup>, muchos consideran esos dichos de Gates como una predicción de lo que nos está sucediendo. Lo que cabe preguntar, en el contexto del presente trabajo, es de qué *tipo* de evento se trata la pandemia; ¿puede ser considerada como el comienzo de un evento de lo que Simon denomina “evento epocal”?; ¿quiénes son los que la experimentan, es decir, el “quién”, el sujeto, atravesado por la pandemia?, ¿constituye la pandemia un evento sin precedentes?

Desde sus comienzos borrosos a principios del 2020, la pandemia del COVID-19 fue comparada con la peste negra acaecida en África y Europa entre 1346 y 1353,

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>56</sup> Estoy escribiendo este trabajo en marzo de 2021 y, quizás, la experiencia de lo temporal que nos provocó la pandemia y de la que estoy tratando de dar cuenta en este trabajo, ya haya transcurrido cuando sea, finalmente, publicado. En estos momentos, en los que la urgencia la impone la carrera por la vacunación y las diferencias entre ricos y pobres en este mercadeo de la salud se hacen notorias, el “nosotros, los humanos”, quizá ya haya sido solo un pasado fugaz, propio de 2020.

y la mal llamada “gripe española”, desarrollada entre 1918 y 1920, durante la Primera Guerra Mundial. Las comparaciones inundaron las publicaciones en los más diversos medios, desde blogs y periódicos internacionales a revistas especializadas. Dos de los artículos que he escogido señalan, específicamente, la importancia de “leer” al pasado para entender al presente<sup>57</sup>. Todos estos escritos constituyen ejemplos de historización del evento (Mandelbaum), construcciones “genealógicas” (White) o “domesticaciones” de la novedad (Simon). Buscar antecedentes de un evento que irrumpe inesperadamente es una de las formas en que las sociedades occidentales lidian con las experiencias novedosas, especialmente, con aquellas que son particularmente catastróficas, integrándolas a un desarrollo que se percibe como un proceso que las dota de sentido. El tránsito de la experiencia dolorosa o incierta se haría más “soportable” conociendo que “otros”, en el pasado, ya han atravesado por lo mismo y nos pueden dar herramientas para poder lidiar con el presente o mostrarnos que nos encontramos en un mejor momento científico y tecnológico y que la tragedia pasará pronto. Estos puentes de sentido que tendemos con el pasado constituyen las famosas “lecciones de la historia”.

En tanto evento, la experiencia de la pandemia excede a la simple datación. A diferencia del 11S, por ejemplo, la pandemia no se desarrolla en términos de horas y no podemos fechar su comienzo. El 17 de noviembre de 2019, cuando se reportó el primer infectado en Wuhan, China, o la declaración oficial de “pandemia”, el 11 de marzo de 2020 por la OMS, constituyen fechas que nos dan información acerca de la “cosa” del evento –para ponerlo en términos de Derrida– del virus y su propagación, y no del “quién” de la experiencia. Para que un evento sea “sin precedentes”, en este caso, la pandemia, es el “quién”, el sujeto, el que le da esa característica y cualifica, así, al presente.

Desde que Koselleck<sup>58</sup> inaugurara la interrogación acerca del tiempo histórico, las discusiones, ya sean en términos de memoria, presencia, presentismo, aceleración, lento presente, fin de la historia, lo sin precedentes, etc., presuponían, explícita o tácitamente, a las sociedades occidentales y occidentalizadas como sujetos de dichas experiencias temporales. Sin embargo, los problemas planteados acerca de qué se debía entender por “contemporáneo”, la confrontación con experiencias temporales culturales y/o tecnológicas diferentes (el problema de las “múltiples temporalidades”), la discusión del cambio climático y el Antropoceno, entre otras cuestiones, obligaron a repensar, no solo las escalas

<sup>57</sup> Carbonetti, 2021; González Toapanta, 2021.

<sup>58</sup> Koselleck, 1993, *op. cit.*

temporales que daban cuenta de lo que era el tiempo “histórico”, sino, también, el “quién”, el sujeto de la experiencia temporal.

Refiriéndose al cambio climático, al Antropoceno y a los límites de la comprensión histórica, Chakrabarty afirma que nosotros podemos experimentar algunos efectos de dichos fenómenos, pero no poseemos la capacidad de experimentar al fenómeno completo, y se pregunta “¿quiénes son el nosotros?” (“*Who is the we?*”): “*Nosotros, los humanos, nunca nos experimentamos como especie*”<sup>59</sup>. Podemos comprender solo intelectualmente o inferir la existencia de la especie humana, pero nunca experimentarnos como tales. No podría haber una fenomenología de nosotros como especie. Aun si nos identificásemos emocionalmente con una palabra como *humanidad (mankind)*, no podríamos conocer lo que es ser una especie, [...] los humanos somos solo una instancia del concepto especie [...] Pero uno nunca puede experimentarse siendo un concepto”<sup>60</sup>. Más allá de lo problemático de la última aseveración que puede ser rebatida desde muchos ángulos<sup>61</sup>, me interesa detenerme en la afirmación, tan contundente, acerca de que no podemos experimentarnos como especie.

Al desarrollar la Tesis 1<sup>62</sup>, Chakrabarty se refiere a la distinción entre historia natural e historia humana que marcó a la disciplina histórica desde sus inicios<sup>63</sup>. La drástica separación entre ciencias naturales y ciencias humanas atraviesa, desde Vico, a la actualidad, pasando por filósofos e historiadores tales como Croce, Marx, Collingwood, Carr, solo por mencionar algunos. Chakrabarty reconoce en el trabajo de Braudel y en el de los historiadores ambientalistas, los pioneros en el intento de cerrar la brecha entre el mundo humano y el mundo natural tal como la estableció Occidente. Sin embargo, al referirse a la dimensión biológica de lo humano, Chakrabarty, citando a Crosby, la ubica en el nivel más básico, y casi irrelevante, sobre el que se asientan las otras dimensiones: “El hombre es una entidad biológica, antes que un católico romano, un capitalista o cualquier otra cosa”<sup>64</sup>. Los humanos han sido siempre seres biológicos y los historiadores así lo han supuesto. La dimensión biológica de lo humano es, para

<sup>59</sup> El destacado es de la autora.

<sup>60</sup> Chakrabarty, 2009, p. 220.

<sup>61</sup> Ian Hacking especialmente dedica un libro para mostrar cómo somos “construidos” por el lenguaje. Atiende al caso de las “mujeres refugiadas”, “anorexia”, “género”, en diversos escritos, Hacking, 2001. Asimismo, la teoría postcolonialista, feminista, los estudios críticos de la raza, los estudios culturales y numerosos otros, muestran de qué modo se relacionan los sujetos, las categorías de identidad y otros conceptos, ver Alaimo, 2016, p. 151.

<sup>62</sup> Chakrabarty, 2009, *op. cit.*, p. 201.

<sup>63</sup> Para una interesante versión de esa separación, ver Latour, 2007.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 205.

Chakrabarty, casi una obviedad. El “nosotros” como especie, que Chakrabarty afirma que no podemos experimentar, es el de la especie que comprende a los humanos como agentes geológicos –“una ‘fuerza’ geológica”– aquella que discuten los que se ocupan del Antropoceno o del cambio climático.

Autores provenientes de las ecohumanidades, de las teorías de la “sociedad de riesgo” o de las teorías de género, por ejemplo, ponen en cuestión esta afirmación de Chakrabarty y señalan que la vulnerabilidad a la que son expuestos los humanos, especialmente sus cuerpos, por la exposición a diferentes tipos de violencia, permitiría una experiencia de un “nosotros” como especie en tanto “una invitación a la intersubjetividad o trans-subjetividad [...] hacia un sentido del sí mismo hacia un posthumanismo o contrahumanismo abierto a un mundo material más amplio”<sup>65</sup>. Muchos ecohumanistas señalan que podemos alcanzar esta experiencia de un “nosotros” como especie en nuestros encuentros con otras especies no humanas. Para una autora como Petryna, por ejemplo, el desastre nuclear en la planta de Chernobyl, en 1986, mostró a las vidas, lo que ella denomina “ciudadanos biológicos”, expuestas, y afirma: “La profunda intrusión de la enfermedad en las vidas personales fomentó un tipo de violencia que fue más allá de lo que puede ser vigilado. No había lugar que proveyese inmunidad para estas fuerzas técnicas y no-naturales. Hubo, en cambio, una completa ruptura de las inmunidades”<sup>66</sup>. En otro sentido, Beck<sup>67</sup> señala que en las performances feministas emerge una pérdida de límites y de soberanía que proviene de un sentido material de lo humano como corpóreo. Esta subjetividad trans-corpórea que extiende a los cuerpos en lugares que afectan profundamente a esos cuerpos, daría una experiencia de lo humano que se muestra como una crítica directa a la concepción occidental de lo humano como racional e incorpóreo.

Sin embargo, y a pesar de las argumentaciones en su contra, acuerdo con Chakrabarty en la dificultad de alcanzar, sentir, una experiencia de lo humano como especie. Ni la vulnerabilidad y violencia sentidas en el 11S, en Chernobyl, en Nagasaki, en Hiroshima, en las guerras en Medio Oriente, ni las hambrunas en África, ni las migraciones en masa de pueblos desprotegidos, ni tsunamis o terremotos acaecidos en las más diversas regiones del planeta, ni la visión de cuerpos expuestos, destrozados y mutilados son eventos que nos hayan constituidos en un “nosotros” humano como especie, ni menos aún, por supuesto, el pensarnos como agentes geológicos (que está tan fuera de nuestra escala

<sup>65</sup> Alaimo, 2016, *op. cit.*, p. 4.

<sup>66</sup> Petryna, 2002, p. 216.

<sup>67</sup> Beck, 1992, p. 54.

humana temporal). Todos han sido eventos que fueron experimentados como catástrofes o amenazas de grupos particulares, más o menos numerosos, con los cuales se podía empatizar según la “cercanía” social o cultural o política o geográfica. Aun los “ciudadanos biológicos” de Petryca que, en su misma definición, sitúa lo biológico en el dominio de lo político, ubica el “nosotros” en el grupo de los “ciudadanos biológicos ucranianos”. El tratamiento acerca de la vulnerabilidad y precariedad que se les ha dado a estos acontecimientos, desde Butler a Derrida, pasando por Petryca, terminan poniendo el acento en las dimensiones políticas o tecnológicas de los eventos. Ninguno de estos ejemplos constituye un contraargumento para la afirmación de Chakrabarty, solo generan la referencia oblicua a un “nosotros” como especie humana muy indirecta y apelan a una supuesta empatía universal que no todos comparten.

Hay dos características básicas, casi primitivas, que nos atraviesan como especie, es decir, como seres biológicos o animales que somos: luchar por sobrevivir y vivir en comunidad<sup>68</sup>. Ambas características, la supervivencia y la sociabilidad, son dos rasgos que compartimos todos, tanto neoyorkinos, como chilenos, argentinos, chinos, feministas, ecologistas, trotskistas, conservadores, de derecha, de izquierda, transgénero, cis, blancos, negros, hijos, padres, *chiques*<sup>69</sup>, en fin, todos, en tanto animales, es decir, “seres”<sup>70</sup> vivos, queremos sobrevivir y somos sociales. Ambos rasgos biológicos atraviesan cualquier categoría cultural, política, o tecnológica en la que podríamos ser clasificados, pero con las que solo nos podríamos experimentar como un grupo particular (solo algunos se experimentan como ricos o como *gays* o como conservadores o como artistas, por ejemplo).

Ambos rasgos que nos definen como seres biológicos, la supervivencia y la comunidad, fueron amenazados por la pandemia del COVID-19. Fue esa amenaza de la pandemia a nuestro deseo básico de vivir y de pertenecer a alguna “tribu” que nos transformó en un “nosotros” como especie, por primera vez. A mediados del 2020, cuando un nuevo virus –desconocido en su comportamiento– se diseminó, en cualquier lugar del planeta, los cuerpos se contaban: los infectados, los muertos, los recuperados, los enterrados, los que ocupaban un lugar en las unidades de emergencias, los aislados, los viejos, los jóvenes. Importa llegar a la “inmunidad del rebaño”, expresión que no debe ser leída metafóricamente pues, efectivamente, se trata del rebaño de los animales

<sup>68</sup> Somos animales sociales y no, como los osos o los rinocerontes que prefieren la soledad y se juntan solo para aparearse.

<sup>69</sup> Expresión en lenguaje inclusivo de chicos/as.

<sup>70</sup> Quizás lo de “seres” atenúe un poco la animalidad que compartimos.



humanos. El cuerpo enferma, se inflama, duele, se cansa, levanta fiebre, tose. Los síntomas son iguales para todos los habitantes humanos de este mundo, para la especie humana. El indicio infalible es la pérdida del olfato y/o del gusto, sentidos casi desprestigiados por la reflexión estética occidental, y que no nos sirven ni para gozar una melodía de Beethoven, ni deleitarnos con una pintura de Rubens ni para leer la filosofía de Heidegger. Su pérdida, ahora, es una señal segura de la intrusión del virus en nuestro cuerpo, y enciende un signo de alarma en nuestro sistema de supervivencia. El cuerpo infectado, finalmente, debe aislarse, separarse del resto, distanciarse de la comunidad. Ahora, lo social constituye un peligro y una amenaza. El virus nos despertó del sueño intelectual existencialista, somos, como nunca antes lo habíamos sentido, para la muerte en la más absoluta soledad. El virus logró lo que cientos de página de teoría y filosofía no obtuvieron en los últimos años, hacer que nos experimentemos como un nosotros.

A la pregunta: ¿quién es el nosotros? (*Who is the we?*); la respuesta: “nosotros, la especie humana”<sup>71</sup>. El virus nos expuso en nuestra más nuda vida, la biológica, el entramado más básico que nos identifica como humanos. Para decirlo en términos de Chakrabarty, la pandemia “nos hizo conocer lo que es ser una especie”, es decir, una totalidad biológica, un modo de universalismo no imaginado por la racionalidad occidental.

### *Conclusión: el presente suspendido del acontecimiento sin precedentes*

En un posteo en Instagram, un colega brasileño escribió: “Paseando por la UFES<sup>72</sup>, parece que estoy en un mundo paralelo. Nuestro querido IC3<sup>73</sup> vacío, sin alumnos, sin almas, sin nuestros queridos perros, sin nadie. No hay música en la cantina. No tienen libros en Hiran. Ninguno vendiendo dulces. Es como que estuviese acabado y apenas mi reflexión surge, en la última foto, como un fantasma de un mundo que se fue”<sup>74</sup>. El texto está acompañado de una serie de fotos en blanco y negro de los lugares vacíos de la Universidad.

Si recorremos, en una rápida mirada, la literatura sobre la temporalidad histórica escrita durante los últimos treinta años, encontramos un diagnóstico sobre el futuro que casi se fue transformando en un lugar común y que puede

<sup>71</sup> Este trabajo no supone ningún compromiso empírico sino un análisis de la temporalidad a partir de la teoría y filosofía de la historia.

<sup>72</sup> Universidade Federal do Espírito Santo.

<sup>73</sup> Pabellón de aulas.

<sup>74</sup> @juliobentivoglio, 7 de junio de 2020.

ser ejemplificado en el texto que Hartog escribiera en 2003: “[...] para nosotros todo ha cambiado, y el presente se encontró marcado por la experiencia de la crisis del porvenir, con dudas sobre el progreso y un futuro percibido como amenaza. El futuro no ha desaparecido del todo, pero se presenta oscuro y amenazador”<sup>75</sup>, y más adelante agrega: “es a la vez todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato)”<sup>76</sup>. Si repasamos las expectativas de futuro concretas, es decir, los pronósticos que hasta principios del 2020 recorrían la misma literatura y que conformaban el estado de la cuestión de las ciencias sociales y humanidades, al menos en las sociedades occidentales, nos encontramos con diagnósticos comunes: “la extinción de la humanidad y del planeta”<sup>77</sup>, “la amenaza nuclear”<sup>78</sup>, “el cambio climático”<sup>79</sup>, la “singularidad de la explosión de una inteligencia artificial [AI] más poderosa que la humana”<sup>80</sup>, “la amenaza de un ataque químico o bacteriológico”<sup>81</sup>, “la devastación ambiental y la injusticia social con la creciente e imparable brecha entre ricos y pobres”<sup>82</sup>, etc. y, aunque algunos considerasen los cambios por venir en forma optimista, como la colonización de Marte y la transformación de la humanidad en una “especie multiplanetaria” o el desarrollo de la bioingeniería para la cura de enfermedades incurables y la prolongación de la vida, o la tecnología aplicada a la creación de una forma humana más allá de lo corpóreo; estos cambios imaginados implicaban una radical transformación en la condición humana y el nacimiento de “seres posthumanos”<sup>83</sup>, es decir, de todas maneras, los humanos, tales como nos conocemos actualmente, dejaríamos de existir.

En fin, si repasamos todos los pronósticos y expectativas, y recorremos toda la literatura a disposición, no encontraremos ninguna anticipación de la aparición y diseminación planetaria del virus COVID-19 que tuvo lugar durante el 2020. Nadie, a fines del 2019, pudo anticipar lo que ocurriría pocos meses después. La pandemia nos enfrentó, ahora sí (*pace* Simon), con un “evento sin precedentes”. Tiene las características exactas que Derrida le adscribe al 11S, pero a diferencia de dicho ataque terrorista, tiene otra densidad temporal: “‘Algo’ ocurrió, nosotros tenemos la sensación de no haberlo visto venir y

<sup>75</sup> Hartog, [2003] 2007, *op. cit.*, p. 228.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>77</sup> Gumbrecht, 2010, *op. cit.*, p. 31.

<sup>78</sup> Hartog, 2007, *op. cit.*, p. 228; Simon, 2019, *op. cit.*, p. 7.

<sup>79</sup> Chakrabarty, 2009, *op. cit.*; Simon, 2019, *op. cit.*

<sup>80</sup> Murray, 2015, p. 24.

<sup>81</sup> Derrida, 2004, *op. cit.*, p. 97.

<sup>82</sup> Alaimo, 2016, *op. cit.*, p. 155

<sup>83</sup> Simon, 2019, *op. cit.*, pp. 9-10.

ciertas consecuencias se seguirán, indubitadamente, después de la ‘cosa’<sup>84</sup>. Algo ocurrió por primera vez, algo que, al no pertenecer al horizonte de sentido o “espacio de experiencias”, no se pudo anticipar y se constituyó en una absoluta sorpresa, en una novedad singular.

La pregunta que cabe hacerse es, esta “cosa” tan imprevista, lo fue para el horizonte de sentido de ¿quién?: ¿de las sociedades occidentales?, ¿de los países asiáticos?, ¿de nosotros, los latinoamericanos?, ¿del mundo digitalizado de los *millennials*?, ¿de los científicos? No, fue un evento sin precedentes para nosotros, los humanos. La pandemia nos descubrió lo que nunca dejamos de ser: animales humanos. Dio por tierra la cuidadosa “separación moderna entre el mundo natural y el mundo social”<sup>85</sup>. En nuestro horizonte de sentido que enmarcaba la época que estábamos transitando, era más fácil imaginar una invasión extraterrestre o un mundo poblado de hologramas que multiplicarían nuestros cuerpos al infinito, o una hambruna, que una pandemia provocada por un virus que, además de ser invisible<sup>86</sup>, se discute, todavía, si es un ser vivo o no<sup>87</sup>.

La pandemia organizó nuestra experiencia temporal del presente. En primer lugar, la experiencia se mostró como lo inefable y, aún hoy, su sentido carece de un nombre, de un concepto. Experimentamos la pandemia como un “presente suspendido”, como un “*in-between*”, como un presente que transcurre entre, lo que en todo el mundo comenzó a llamar, la “vieja normalidad” (sea lo que sea que se entienda por ello) y la “nueva normalidad”. Es un “presente suspendido” entre algo que se añora y algo que se anticipa que no volverá a ser como antes. Este “presente suspendido” está tan “más allá” del lenguaje, no tiene nombre propio, sino que sus límites borrosos están determinados por algo tan vago que los humanos llamamos “normalidad”. Este presente suspendido entre dos “normalidades” se experimenta como “anormal”; se presenta disociado de su pasado inmediato anterior, el año calendario 2019, y no se puede “domesticar” con sentidos historizantes. Tiene una mayor densidad temporal que el 11S o Chernobyl, pero no se trata del “evento epocal” de Simon, no está fuera de la escala temporal humana, como el Antropoceno o la “sexta extinción”, ni tampoco lo experimentamos como nuevos sujetos radicalmente diferentes.

<sup>84</sup> Derrida, 2004, *op. cit.*, p. 86.

<sup>85</sup> Latour, 2007, *op. cit.*, p. 33.

<sup>86</sup> En un sentido diferente de “lo esencial” en términos de la famosa frase de *El Principito* de Saint-Exupéry.

<sup>87</sup> Preidt, 2020.

Este presente suspendido nos devolvió a la comunidad humana, aunque sea a nivel de especie, con la experiencia inmediata de nuestros cuerpos<sup>88</sup>. Si para Gumbrecht, los aeropuertos eran “los emblemas de las relaciones espaciotemporales de la postmodernidad” porque, si un pasajero que estaba “en tránsito” en el JFK de New York, no “estaba” realmente en New York, y si su cuerpo sentía apetito de un desayuno, pero le daban un almuerzo, era en respuesta a un tiempo social que no correspondía con su temporalidad corporal<sup>89</sup>. Y termina diciendo Gumbrecht del presente postmoderno: “*Este* presente de diversas series temporales, que muestran el tiempo de los diferentes usos horarios y que encontramos en muchas terminales, *es* la compleja temporalidad a la que nos referimos”<sup>90</sup>. A diferencia de ese presente postmoderno, en *este* “presente suspendido” es nuestro cuerpo el que se ha transformado en el eje de las relaciones espaciotemporales. El ejemplo emblemático se ha trasladado de los aeropuertos, a los lugares de nuestros cuerpos confinados. Si debemos asistir a una reunión, por ejemplo, un congreso de especialistas que involucre asistentes de varias nacionalidades, el horario de esta se establece siguiendo una media que respete el lugar geográfico en donde se hallan los cuerpos de los participantes, y el esfuerzo es mayúsculo cuando se trata de organizar una reunión que involucre amplios husos horarios. Los participantes tampoco deben de soportar, muchas veces sometidos a las consecuencias del *jet-lag*, los horarios de comida de los anfitriones; pueden, tranquilamente, desayunar, almorzar o cenar de acuerdo con el lugar donde se encuentren. Los aeropuertos, las terminales de transporte, las grandes urbes, los lugares, han cambiado su fisonomía, han perdido la presencia de los cuerpos, como el paisaje desolado de la UFES de mi colega brasileño.

Muchas otras cosas podrían haber tomado en cuenta para caracterizar a este “presente suspendido” en el que colapsaron el mundo de lo biológico, lo tecnológico, lo político y lo ecológico. Podría haber puesto el acento en la incompetencia de la dirigencia política a nivel mundial, sea del color que fuese, para enfrentar a esta pandemia; podría haber señalado como esta pandemia abrió más la brecha entre ricos y pobres, dejando al descubierto las inequidades sociales de un mundo político que, para mi gusto, está ya obsoleto; podría haber mencionado la reacción de cooperación científica a nivel global; podría haber señalado, también, a los nuevos interlocutores políticos-financieros que

<sup>88</sup> Para Gumbrecht, “la experiencia inmediata del cuerpo [...] solo puede darse en la contemporaneidad”, Gumbrecht, 2010, *op. cit.*, p. 23.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 25.

están surgiendo; podría haber escrito sobre el mundo de lo virtual que también colaboró para establecer las inequidades pero también igualdades; en fin, podría haber referido a otras muchas variantes, todas las cuales no fueron tenidas en cuenta, adrede, en este trabajo. Todas estas variables hubiesen marcado las desigualdades, las diferencias, en un mundo, por demás, atomizado. Todas ellas se pueden historizar, “domesticar”, es decir, se pueden encontrar antecedentes en el pasado. Afirmar, por ejemplo, que la pandemia exacerbó las desigualdades sociales es “ubicar” este rasgo social del fenómeno en un continuo temporal que muestra de qué modo las sociedades capitalistas promovían este tipo de inequidades anteriormente. Solo tomé la única variable que consideré que tornó a este presente en un “presente suspendido sin precedentes”. Solo hay un rasgo que no se puede historizar porque, precisamente, la naturaleza, lo biológico, “no tiene historia”. Solo hay un rasgo que transformó a este evento, en un acontecimiento común sin precedentes: el hecho de que, por primera vez y, quizás, de forma fugaz pero muy valiosa, nos hayamos podido experimentar como miembros de una comunidad, probablemente la más básica, pero también la más olvidada, la comunidad de un “nosotros como especie”, esa, la que Chakrabarty, hasta no mucho tiempo, afirmaba que no podíamos experimentar.

### *Bibliografía*

- ALAIMO, STACY, *Environmental Politics & Pleasures in Posthuman Times Exposed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- ASSMANN, ALEIDA, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes de Moderne*, Munich, Carl Hansen Verlag, 2013.
- BECK, ULRICH, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage, 1992.
- BOSTROM, NICK Y MILAN CIRKOVIC (ed.), *Global Catastrophic Risks*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CARBONETTI, ADRIÁN, “Gripe española y coronavirus en Argentina: leer el pasado y entender el presente”, *História, ciência y saúde-Manguinhos*, Vol. 28, N°1, Rio de Janeiro, marzo, 2021, pp. 307-311.
- CARR, DAVID, *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1986.
- CHAKRABARTY, DIPESH, “The Climate of History: Four Theses”, *Critical Inquiry*, Vol. 35, N° 2, Chicago, 2009, pp. 197-222.
- DERRIDA, JACQUES, “Autoimmunity: real and symbolic suicides” en Borradori Giovanna (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, Chicago University Press, 2004, pp. 85-136.
- GONZÁLEZ TOAPANTA, HUGO GERMÁN, “Pandemias en la historia: la Peste Negra y la gripe española, Covid-19 y crisis capitalista”, *Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Riobamba, febrero 2021.

- GUMBRECHT, HANS ULRICH, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010.
- HACKING, IAN, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001.
- HARARI, YUVAL N., *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Buenos Aires, Debate, 2021.
- HARTOG, FRANÇOIS, *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México D. F., Universidad Iberoamericana, 2007.
- KERMODE, FRANK, *The Sense of an Ending*, New York, Oxford University Press, 1968.
- KOSELLECK, REINHART, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- LATOUR, BRUNO, *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- MANDELBAUM, MAURICE, "Historicism" en Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan y Free Press, 1967.
- MANRIQUE, PATRICIA, "Hospitalidad e Inmunidad Virtuosa" en Pablo Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en épocas de pandemia*, Buenos Aires, ASPO, 2020, pp. 145-163.
- MUDROVIC, MARÍA INÉS, "Historical Narrative as a Moral Guide and the Present as History as an Ethical Project", *História da Historiografia: International Journal of Theory and History*, Vol. 9, Nº 21, Mariana, 2016, pp. 10-24.
- MURRAY, SHANAHAN, *The Technological Singularity*, Cambridge, MA, MIT Press, 2015.
- PETRYNA, ADRIANA, *Life exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- PREIDT, ROBERT, "Coronavirus Isn't Even 'Alive', But Expert Explains How It Can Harm", 2020, en <https://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=229387>
- ROSA, HARTMUT, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia, Columbia University Press, 2013.
- ROUSSO, HENRY, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporaine*, Paris, Gallimard, 2012.
- SIMON, ZOLTÁN BOLDIZSAR, "Domesticating the future through history", *Time & Society*, Special Issue: Temporal Comparisons, s/c, may, 2021, pp. 1-23.
- SIMON, ZOLTÁN BOLDIZSAR, "History manifested: making sense of unprecedented change", *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, Vol. 22, Issue 5, s/c, 2015, pp. 819-834.
- SIMON, ZOLTÁN BOLDIZSAR, *History in Times of Unprecedented Change*, London, Bloomsbury Academic, 2019.
- SIMON, ZOLTÁN BOLDIZSAR, *The Epochal Event. Transformation in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*, Switzerland, Palgrave, Macmillan, 2020.
- TURIN, RODRIGO, *Tempos pandêmicos e cronopolíticas*, São Paulo, N-1 Edições, 2020.
- WHITE, HAYDEN, *The Practical Past*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2014.