

La plaga de nuestro tiempo

Título: *La plaga de nuestro tiempo*

Autor: Juanma Agulles

Colección: Projectiles

Edición y corrección: Carlos Marín y Milvus

Maquetación: Ester Jiménez

Diseño de colección y cubiertas: Jordi Arques

Editorial Milvus

www.editorialmilvus.net

info@editorialmilvus.net

Alcoi - Albaida

Primera edición: diciembre 2020

Segunda edición: diciembre 2021

ISBN: 978-84-948756-7-0

Depósito legal: A-438-2020

Impresión: BookPrint

Se puede reproducir libremente sin fines comerciales.

Se debe citar al autor, la obra y los editores.

Para cualquier otro uso contactar con la editorial.

La plaga de nuestro tiempo

Juanma Agulles



2021

La plaga de nuestro tiempo se comenzó a escribir a finales del mes de marzo de 2020, en pleno estado de alarma y durante el confinamiento obligatorio. Las últimas páginas se terminaron de redactar entre julio y agosto del mismo año.

*¡La libertad se acabó!
¿Os asusta, señores, la tiranía que sufrimos?
De poco os asustáis. Veréis cosas mayores.*

Juan Donoso Cortés

*Pero en una época de mala fe,
aquel que no quiere renunciar a separar
lo verdadero de lo falso está en cierto modo
condenado a una especie de exilio.*

Albert Camus

Pensar el Estado

De modo que aquí estamos, confinados. Sometidos al encierro temporal para la defensa de un encierro mayor y más duradero. Conducidos a un estado de excepción que, en realidad, nos revela que el normal funcionamiento del Estado se basa en su prerrogativa para suspender, cuando sea necesario, el marco de su propia legitimidad. Es decir, que es precisamente ahora cuando podríamos pensar el Estado con más claridad. Ahora que su razón última puede expresarse sin restricciones, sin necesidad de reproducir la formalidad consultiva que lleva a organizar periódicamente elecciones y referéndums.

Pensar el Estado. No solo en función de la concentración de medios y su capacidad para otorgarse poderes absolutos en una situación de excepcionalidad que se autoproclama y se vale a sí misma, sino también en virtud de su extensión a todos los dominios de lo cotidiano. Anotar cómo proliferan los espíritus de Estado en cada esquina. A través de las llamadas redes sociales, desde

los balcones, en las calles, y en cualquier lugar donde se repita como un mantra que debemos estar juntos (en la separación), que lo que hay que hacer ahora es arrimar el hombro, obedecer, ser solidarios. La razón de Estado se expresa así por boca de cualquiera, se extiende y permea todas las relaciones sociales.

No importa tanto discutir ahora si la restricción de libertades está más o menos justificada científicamente. Sería el momento, más bien, de pensar la naturaleza de aquellas libertades y en qué medida su supresión, aunque sea temporal, nos permite dilucidar también hasta qué punto lo eran. Si el Estado de Derecho solo se muestra como Estado cuando actúa contra el Derecho y las libertades civiles solo se muestran como libertades cuando son suspendidas por el mismo poder que las otorga. Sería el momento, entonces, de pensar si la gestión de la epidemia mediante el estado de alarma y el confinamiento obligatorio no está expresando, en último término, cuán interiorizado estaba este encierro previamente, cuán profundos habían sido los avances de la vida administrada antes de su declaración formal.

Un encierro por otro

Al inicio de su novela *La peste*, Albert Camus situó esta cita de Daniel Defoe: «Tan razonable como representar una prisión de cierto género por otra diferente es representar algo que existe realmente por algo que no existe». Y me pregunto si este confinamiento no es una metáfora de otro encierro de naturaleza distinta, mucho más extendido, asimilado profundamente durante siglos de expansión de las economías de mercado, la industria y la tecnología, y el poder de los Estados. Un encierro que se expresa en la dependencia de la economía de mercado y del trabajo asalariado, pero también en el aumento de población encarcelada, en el crecimiento exponencial de consumo de fármacos para soportar el dolor psíquico que provoca nuestro modo de vida, en la gestión policial de la miseria y la desigualdad.

En su discurso de aceptación del Premio Nobel, en 1958, Camus dijo: «Indudablemente, cada generación se cree destinada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podría hacerlo, pero su tarea es quizá ma-

yor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrompida en la que se mezclan revoluciones fracasadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y las ideologías extenuadas; en la que poderes mediocres, que pueden destruirlo todo, no saben convencer; en que la inteligencia se humilla hasta ponerse al servicio del odio y de la opresión, esa generación ha debido, en sí misma y a su alrededor, restaurar, partiendo de sus amargas inquietudes, un poco de lo que constituye la dignidad de vivir y de morir».

Y se me ocurre que, durante este encierro, lo que quizá estemos constatando es que esa restauración no fue posible y que no hemos sabido todavía reencontrar la dignidad de vivir y de morir. Hemos sometido la vida por el miedo a la muerte, aceptamos en su momento las condiciones de una cautividad indolora y nos entregamos así, sin apenas rechistar, a esos «poderes mediocres» que lo destruyen todo. Poderes que ahora se presentan como la única solución cuando siempre han sido parte del problema.

El minuto del odio

Las tímidas críticas a la militarización de la sociedad no tienen en cuenta que, hasta ahora, ha sido prácticamente testimonial el uso efectivo de la fuerza para mantener las condiciones del encierro. Un encierro que, para una abrumadora mayoría, no solo es necesario sino que constituye una forma de heroísmo del cual podemos participar sin necesidad de hacer nada, quedándonos en casa. Nunca se ha vitoreado a sí misma con tanto énfasis y poco pudor la temible masa de los conformes.

Ayer, desde los balcones, se ovacionaba a las patrullas de policía que pasaban por mi calle haciendo sonar las sirenas. Un amigo me comentaba que la repetición de los aplausos diarios le había hecho pensar en el «minuto del odio» de 1984, la célebre novela de George Orwell. Solo que, a semejanza de los nombres de los ministerios de aquella distopía —donde el Ministerio de la Guerra era llamado del Amor y el de la Propaganda Ministerio de la Verdad—, este minuto del odio cotidiano será recordado como el «minuto del agradecimiento».

No tengo claro si la analogía es del todo acertada. Cuando escucho la marea de aplausos que cada tarde a las ocho en punto resuena desde todos los edificios cercanos, me vienen a la memoria esos aplausos que se desatan cuando un avión aterriza. Esas cerradas ovaciones siempre me han hecho pensar que todo el pasaje era consciente de que sus vidas habían estado en juego durante el trayecto sin que, ante cualquier eventualidad, pudiesen hacer absolutamente nada para salvarse; que habían dejado sus vidas en manos de un complejo mecanismo tripulado por seres tan falibles como ellos y que era prácticamente un milagro que todo hubiese salido bien. Los aplausos que el pasaje de los aviones realiza al tomar tierra son una muestra de gratitud y de miedo. Quizá los que escuchamos cada tarde desde nuestro encierro sean de la misma naturaleza.

Reminiscencias del apocalipsis

¿Hasta qué punto las escenas de las colas en los supermercados, el desabastecimiento de los primeros días, las miradas de desconfianza hacia quien no llevaba mascarilla y guantes, la distancia social, la vigilancia policial, la movilización del ejército y los estallidos de patriotismo, la proliferación de un enemigo silencioso, inhumano, que nos va aniquilando sin compasión y que transforma completamente nuestra vida, no formaban ya parte de algo que nos era familiar y que por eso hemos acatado sin levantar la más mínima protesta?

En un artículo publicado en 2010, titulado «Imaginarios apocalípticos», Javier Rodríguez Hidalgo señalaba que películas como *12 monos* o *Infectados* —en las que un virus convertido en plaga asolaba a la humanidad— tenían un efecto anestésico y de acondicionamiento frente a la catástrofe real que a nivel social y ecológico supone el funcionamiento normal de la sociedad industrial. Que nuestros imaginarios se hayan visto anegados con estas recreaciones de la catástrofe podría explicar esa

sensación de *déjà vu* que algunos tuvimos los primeros días, la sospecha de que esto ya nos había pasado antes, solo que quizá no habíamos querido verlo. Esta situación de confinamiento, control social y miedo a una amenaza invisible y devastadora, ¿no será una reminiscencia del apocalipsis cotidiano al que poco a poco nos hemos ido acostumbrando?

A cada cual su redención

No creo que esta situación sea una oportunidad para redimirnos, para empezar a valorar que nuestro modo de vida nos conducía al suicidio colectivo. Entre los que piensan, como Žižek, que esta enésima crisis abre la posibilidad del hundimiento del capitalismo y el surgimiento del comunismo, y aquellos que con sus memes nos recuerdan que ahora sí vamos a dar por fin valor a esas pequeñas cosas que dábamos por supuestas, hay una sintonía de fondo que no debe pasar inadvertida. En ambos casos resuena aquella vieja cantinela —que desde 2008 volvió a estar de moda— de que toda crisis es, a la vez, una oportunidad. (Siempre que escucho decir eso tengo la impresión de hallarme ante un oportunista).

Pero, además, hay como un bajo continuo sustentando estas melodías complementarias que parece estar diciendo «en el fondo, nos lo merecemos». Todas estas formas de reflexión penitente, que atribuyen al virus un valor pedagógico, son profundamente pesimistas

respecto a la condición humana. Son muestras de religiones nihilistas, tal como las concebía Nietzsche. Por eso se avienen al castigo bíblico de la plaga con tan buen talante, aunque cada una sitúe su particular redención en coordenadas diferentes.

Pensamiento enclaustrado

Esa conocida frase que Pascal escribió en sus *Pensamientos*: «Toda la infelicidad de los hombres procede de una sola cosa que consiste en no saber quedarse tranquilos en una habitación», tiene en estos días una resonancia especial. Porque hoy el mensaje de aquellos que nos administran parece ser precisamente ese: «Quédense quietos y tranquilos en su casa y los problemas se solucionarán». Aunque Pascal estaba hablando de otra cosa, por supuesto. Su célebre cita continuaba del siguiente modo: «Un hombre que goza de suficientes rentas para vivir, si supiese quedarse en su casa gustosamente, no saldría de ella para ir sobre el mar o al asedio de una ciudad [...] y solo buscamos las conversaciones y las diversiones de los juegos porque no nos quedamos a gusto en nuestra casa, etc.».

Así que Pascal creía que la condición natural del ser humano era semejante a la vida de un rentista desocupado que, en lugar de lanzarse a locas y extravagantes aventuras, decidía quedarse en casa cultivando el jardín

de su mundo íntimo. Pascal afirmaba que el ajetreo del mundo exterior solo servía para distraernos de pensar en nuestra precaria condición humana, y que todas las formas de felicidad que nos habíamos inventado eran como esos divertimentos que constantemente les organizaban a los reyes para que no se diesen cuenta de lo solos que estaban y de lo vacío e impotente que resultaba su poder frente a la muerte.

En resumen, el pensamiento solo podía alcanzarnos en la soledad y la separación, en cierto enclaustramiento voluntario y relativamente confortable, lejos de toda distracción. La idea, por supuesto, no era nueva. El monacato cristiano la venía practicando desde el siglo III aproximadamente. Y forjó, con bastante éxito, el ideal del intelectual moderno. El que piensa de forma profesional. Por eso se ha acusado repetidamente a los intelectuales de estar instalados en su torre de marfil, apartados del mundanal ruido.

Si nos atuviésemos a las ideas de Pascal, este confinamiento supondría una oportunidad para que muchos comenzasen a pensar. El hecho de estar asediados por la muerte podría dar como resultado nuevas vocaciones filosóficas. Algunos lo creen sinceramente. Yo dudo que baste con sufrir cualquier tipo de encierro para que de nuestro interior brote el caudal puro del intelecto más elevado y los sentimientos más altruistas. Ni

cierto aislamiento voluntario es lo mismo que un confinamiento obligado por el Estado, ni esta reclusión en el espacio privado se hace en el silencio de la contemplación. Todo lo contrario: este confinamiento da muy pocas oportunidades para aislarse del ruido ensordecedor que produce la servidumbre de masas.

Hay otra forma de verlo, más antigua, y es aquella que nos enseña que el pensamiento solo puede producirse en el diálogo, cara a cara, con nuestros semejantes. Que es precisamente ese ajeteo del mundo y nuestra participación apasionada en los problemas comunes lo que nos humaniza y nos hace pensar. El confinamiento y la distancia social, desde este punto de vista, solo servirían para reforzar una forma de pensamiento enclaustrado y acabar con lo poco que quedase de pensamiento crítico. Pero lo cierto es que las bases para que ese diálogo cara a cara y la discusión sobre los problemas comunes tengan lugar vienen siendo minadas desde hace tiempo, mucho antes de que se decretase oficialmente el distanciamiento social.

A mí, desde hace semanas, me cuesta mucho pensar. Tan solo soy capaz de escribir estos breves fragmentos de ideas que voy anotando al vuelo. Con más desesperanza que indignación. No creo que este encierro vaya a propiciar una mayor reflexión crítica respecto al mundo que hemos creado y los poderes que nos gobiernan.

Lo que sí tengo claro es que quienes ya pensaban así van a sufrir mucho en esta larga marcha de vuelta a la «normalidad» o, como ya han empezado a decir algunos de nuestros más desenvueltos burócratas de la emergencia, de vuelta a una «nueva normalidad».

Exagerar

En un artículo titulado «Opinión, locura y sociedad», Th. W. Adorno escribió: «Pensar es exagerar, pues el pensamiento va más allá de su confirmación por los hechos dados. En esta diferencia entre el pensamiento y la confirmación anida el potencial de la verdad y de la locura». Me ha venido a la memoria esta cita porque, hace unos días, una desconocida me escribió para señalarme la resonancia inquietante de algo que publiqué en 2016, y en la que yo no había reparado. En el artículo «¿Preparados para el fin del mundo?» escribí: «A esto [a la crisis climática y energética] se añaden nuevas pandemias o el retorno de antiguas enfermedades que se creían erradicadas y que, sin embargo, golpean con fuerza las puertas de la sociedad tecnológica, sin que esta pueda hacer mucho más que verificar empíricamente, con precisas mediciones, que efectivamente tal cosa está ocurriendo»; y también: «La combinación entre el nuevo rumbo de una sociedad de la emergencia y el encierro culminado en los márgenes del industrialismo, se convierte en el punto

de partida del que surgirán las nuevas condiciones de la opresión»; y terminaba señalando que nuestra existencia transcurriría entre «amenazas de desastres inminentes, y rodeada por un ejército de expertos que trabajan duramente para mantenernos con vida en nuestra cautividad indolora».

Cuando publiqué aquel artículo no faltó quien señalara que estaba exagerando, que cargaba las tintas con tal de llamar la atención. Y el caso es que sí, por supuesto, exageraba —y solo ahora lo veo claro—, porque estaba llevando más allá la idea de un encierro blando que, mientras lo aceptábamos por miedo a hundirnos en la miseria, planteaba los problemas que se derivan de nuestra existencia como una mera cuestión técnica, dejando todas las decisiones sobre la vida que llevamos en manos de «los expertos». Pero, viendo el cariz que ya entonces estaban tomando las cosas, todo hacía presagiar una nueva vuelta de tuerca en las condiciones de la opresión y la posibilidad de un encierro duro, que además ya estaba teniendo lugar para muchos.

Como ensayo general de un nuevo tipo de confinamiento digitalizado y puesta a punto de las herramientas de control masivo, este estado de alarma no está nada mal. Sus éxitos los veremos en los próximos años. Veremos más suspensiones de derechos y libertades fun-

damentales que, en muchos casos, ya eran papel mojado. Tendremos que lidiar con la amenaza constante de emergencias de todo tipo, con una monitorización masiva de movimientos y actividades, con una sensación general de sospecha hacia quien cuestione las medidas de urgencia. El gobierno de los «expertos» se convertirá en una tecnocracia intolerante ante cualquier disenso. El tono paternalista, que nos trata como a niños traviesos, se transformará en una represión cada vez más cruda contra los «irresponsables». Todo esto, de algún modo, ya se estaba gestando antes de esta crisis viral, y hoy nos vemos inmersos en su primera puesta en escena a escala planetaria. Aunque es posible que esté exagerando de nuevo.

La tramoya

En situaciones de crisis y emergencia lo que realmente emerge son las relaciones de la dominación cotidiana. Emergen los jefecillos de casi todo, los ineptos con mando, los que van más allá y se invisten de una autoridad que nunca han tenido pero que las condiciones excepcionales les permiten ostentar. Abundan los chivatos, los adalides de la virtud, los ejemplos de ciudadanía responsable, los que nos «emocionan» con sus chorradas a través de las mal llamadas redes sociales y los que nos «revelan» que todo es fruto de una conspiración de poderes en la sombra. Tampoco falta el buen sentido común que viene a decir que en estos momentos vamos a constatar lo frágiles que somos, que ahora la tramoya del teatro de variedades en el que vivimos va a quedar, por fin, expuesta a la luz de los focos. ¿Ahora? ¿No la hemos tenido delante de las narices todo el tiempo?

A menudo, los críticos con esta «sociedad del espectáculo» entienden muy mal la psicología del espectador. Que, de repente, en medio de la representación, la obra

se detenga, caiga parte del decorado y se vea el entramado de cuerdas, poleas, hombres y engranajes que hacen funcionar la farsa, no quiere decir que el espectador deje de esforzarse por mantener la ilusión. Todo lo contrario. Después de tantos esfuerzos por creer en la representación —y la tensión a la que se ve sometido para sentirse partícipe de la trama, protagonista, incluso director de la obra, pero sin abandonar en ningún momento su asiento—, atisbar por un momento la verdad entre bambalinas no le hace sentirse mejor ni desistir en su empeño; más bien siente una punzada de malestar al ver su ilusión defraudada y esto lo refuerza en su búsqueda de una ficción mejor. El espectador —y en esta situación de encierro obligatorio la mayoría hemos sido reducidos a esa condición a la fuerza— siente que en esa voluntad de creer se halla el último reducto de su libertad. De ahí los persistentes aplausos de los espectadores que desde sus balcones, cada día, parecen más desesperados en su ovación, como una descarga de tensión necesaria tras el esfuerzo diario de continuar creyendo en una obra que dura demasiado.

El buen espectador, y de estos tenemos hoy muchísimos, no pide la verdad. No porque no sepa reconocerla, sino porque no la quiere. El buen espectador pide mentiras mejores.

Los asintomáticos

Una de las dimensiones más fascinantes de este confinamiento es el uso del lenguaje por los medios de comunicación, hoy más que nunca medios de comunicación de masas. No solo las metáforas bélicas, que en realidad llevan mucho tiempo entre nosotros —desde la «lucha contra la pobreza» a la «lucha contra el cambio climático» pasando por la «planificación estratégica», y otras muchas que, de tan generalizadas, casi pasan desapercibidas—, sino aquellas expresiones que revelan una forma terrible de entender la vida por parte de aquellos que se erigen hoy como sus defensores autorizados.

La que más ha llamado mi atención durante estos días es la fórmula «los asintomáticos». En condiciones normales, alguien que no presenta síntomas de enfermedad podría calificarse, sin más, como una persona sana, con todos los matices que quieran hacerse. Pero utilizando la fórmula «los asintomáticos» en el contexto de esta pandemia parece establecerse la premisa de que todos somos portadores de una amenaza de aniquilación

y que, precisamente, aquellos que no enferman son los más peligrosos. En una inversión de la carga de la prueba que nos deja sin defensa posible. Al no haber evidencias suficientes sobre la capacidad de los asintomáticos para contagiar en mayor o menor medida —dado que no se están realizando test masivos y gratuitos por su coste económico—, la opción de las autoridades de actuar situándose en el peor escenario posible, se revela como una determinación política del riesgo sanitario.

No solo se está expresando aquí la tendencia de largo recorrido a una medicalización y monitorización de la existencia, sino que la metáfora de la asintomatología va mucho más allá, presentándola como una cuestión de orden público. La idea delirante de expedir «pasaportes inmunológicos» no puede entenderse de otro modo: es el último grito en gestión eficiente para el parque humano en extinción, ideado en los despachos de auténticos psicópatas. Una sociedad enferma no puede hacer otra cosa que premiar la enfermedad y proscribir la salud. Por eso los asintomáticos, mucho más que el virus, terminan convertidos en el enemigo a batir.

Venir al mundo confinado

Se ha hablado mucho en estos días de aquellos que dejan este mundo confinado, de quienes mueren en estas circunstancias excepcionales, a causa del virus o por otras razones, y encuentran como toda despedida una soledad asistida médicamente, sin la presencia de los suyos, sin tener la más mínima oportunidad de realizar una ceremonia del adiós. También se ha escuchado que las muertes que causará de manera indirecta esta pandemia —es decir, directamente atribuibles a la gestión política de la misma— serán muchas más de las que podamos imaginar. Aquellas personas que no puedan seguir el tratamiento de enfermedades graves, las que no lleguen a ser diagnosticadas a tiempo de un mal que les acecha, aquellas que no consigan resistir el aislamiento y el encierro y decidan quitarse la vida, las que mueran de puro abandono, de pena y abatimiento, dejarán el mundo confinado en el más estricto de los anonimatos. Para ellas, la distancia social decretada será ya infranqueable.

Pero casi no se ha hablado de aquellos que vienen al mundo en estos días, de quienes abren sus ojos por primera vez a la luz de una realidad cuya penumbra se espesa cada vez más a nuestro alrededor. En las primeras semanas de confinamiento, al menos en la Comunidad Valenciana, se prohibió la entrada de los padres —o de cualquier otro acompañante— al parto, como medida de protección no se sabe bien respecto a qué y en favor de quiénes (las mismas familias que eran obligadas a la separación durante el parto, días más tarde iban a estar conviviendo juntas). Con las medidas de protección adecuadas, en un entorno controlado, era injustificable aislar a las madres en ese momento trascendental. El cerco médico se cerraba así sobre los recién llegados al mundo en una muestra de insensibilidad digna de las peores distopías. Por suerte, la acción de parte del colectivo sanitario, de las matronas sobre todo, hizo dar marcha atrás en la aplicación de esta medida que uno ya no sabe si respondía a la mala fe, la idiocia burocrática o la simple crueldad. En cualquier caso, su retirada demostró dos cosas: que la arbitrariedad con la que se está actuando desde posiciones de autoridad no atiende en muchos casos a ningún criterio sanitario y que la respuesta colectiva puede atenuar algunos golpes.

Lo preocupante es preguntarse cuánta de esta sobreactuación vamos a seguir soportando en las próximas semanas, meses o años. El tratamiento que se está haciendo de los menores, desde el inicio del confinamiento, es de una brutalidad sin precedentes. Atendiendo al argumento de que los niños pueden ser «vectores de contagio» —cuando no existe acuerdo científico para afirmar tal cosa—, se están aplicando medidas irracionales de encierro indiscriminado y privación sensorial y afectiva que ni la emergencia sanitaria más grave debería justificar.

Así, los que acaban de llegar al mundo confinado lo harán inmersos en una realidad extraña, limitados a las cuatro paredes de su casa, privados de los estímulos del mundo exterior, hoy convertido en una amenaza, en un lugar hostil y desierto de relaciones humanas. Heraldos de un nuevo mundo más pobre, más triste, más aterrorizado ante las brutales consecuencias de una forma de vida que afronta la culminación de su decadencia.

El trabajo en busca de sentido

Ha sido muy instructivo ver en estos días los esfuerzos que han dedicado quienes nos gobiernan a tratar de definir lo que han denominado «actividades esenciales» y diferenciarlas de aquellas que no lo son, mientras se ponía en marcha el estado de alarma. El mismo hecho de admitir que existan trabajos totalmente prescindibles dice mucho del mundo en el que vivimos. Un mundo lleno de *trabajos de mierda*, por utilizar la diáfana terminología del antropólogo David Graeber. La suspensión temporal de todos los trabajos denominados «no esenciales», mediante decreto gubernamental, es una forma de confesión involuntaria de la mentira sobre la que se sostiene la organización social. De hecho, no se ha definido cuáles eran las actividades innecesarias y por qué: al parecer eran tantas que se ha optado por describir las que *sí son* esenciales y la razón por la que deben seguir funcionando. Así que la pandemia ha tenido la virtud, al menos, de señalar cuán superfluo se ha vuelto el trabajo asalariado para el funcionamiento de la economía capitalista.

Ciertamente, gran parte de lo que consideramos trabajo en las sociedades industriales no es más que un sucedáneo de actividad que funciona como una especie de contraprestación a unos salarios menguantes. Por ello, los trabajos clasificados como «esenciales», por supuesto, han sido aquellos indispensables para el funcionamiento del Estado y el mantenimiento estricto del orden social. El resto se han entendido como actividades perfectamente prescindibles para lo que se necesita ahora: una masa obediente y atemorizada que reduzca su vida social al mínimo con tal de salvar un modelo de sociedad que es precisamente el que nos ha condenado a esta situación.

Ivan Illich dedicó uno de sus mejores ensayos a describir lo que llamó «el trabajo fantasma». Para él, ese tipo de trabajo en la sombra no se debía confundir con las actividades económicas de subsistencia o con la precariedad laboral: el trabajo fantasma es el reverso del trabajo asalariado que surge en las sociedades industriales, es un trabajo que no se cuenta como tal ni se remunera, pero que es imprescindible —y cada vez más— para el funcionamiento del trabajo llamado productivo. Es un tipo de autoexplotación que no sirve a la subsistencia —ni se puede equiparar a eso que ahora está de moda llamar «economía de los cuidados»—: el trabajo fantasma solo sirve para hacer más productivo

el trabajo asalariado y solo se entiende en el marco de ese tipo de trabajo, no sirve para otra cosa. Son trabajo fantasma, para Illich, «la mayoría de los trabajos domésticos que realizan las mujeres en sus casas o en sus departamentos; las actividades vinculadas con sus compras; la mayor parte del trabajo que realizan los estudiantes “empollando” sus exámenes; el esfuerzo que se realiza para ir al trabajo y regresar de él. Esto incluye el *stress* de un consumo forzado, el triste abandono de su ser en manos de expertos terapeutas, la sumisión a los burócratas, los apremios para preparar el trabajo y un buen número de actividades comúnmente etiquetadas como “vida familiar”».

Gran parte de ese trabajo fantasma se ha continuado realizando durante el confinamiento, a excepción de muchos desplazamientos al lugar de empleo. Los trabajos precarios y los empleos informales, después del parón del confinamiento, crecerán de forma exponencial, y el trabajo fantasma que los acompaña también lo hará. Si el funcionamiento normal de la economía globalizada ya producía una población trabajadora excedente y residual que no tenía lugar en ningún empleo, su funcionamiento bajo el estado de emergencia sanitaria no hará más que reforzar esta tendencia.

El trabajo, en las sociedades industriales, ha perdido gran parte de su sentido, y la pandemia ha pues-

to de relieve que, en su mayor parte, puede ser prescindible para el mantenimiento del sistema económico. Quienes celebren esto como un hallazgo revolucionario deberían moderar su entusiasmo. Que el trabajo asalariado se deprecie, mientras aumenta la productividad y se sigue generando una masa de riqueza acaparada cada vez en menos manos, es una prerrogativa para el mantenimiento de las relaciones de dominación vigentes, no el principio de su cuestionamiento. El dicho de que en nuestras sociedades «solo hay una cosa peor que ser explotado y es no serlo en absoluto», ya se había convertido en realidad para una gran mayoría antes de la pandemia. El brutal ajuste económico que tendrá lugar en los próximos años hará que aumente a niveles inéditos el número de aquellos que no tendrán ni el dudoso privilegio de ser explotados. A partir de ahora, aquellas personas cuyos empleos sean categorizados como «no esenciales» tendrán problemas incluso para mantenerse en los márgenes de la precariedad.

Esto no es una casa

Parece que sí, pero no. Como la famosa pipa de Magritte. En realidad lo que hoy llamamos «casa» tiene muy pocos de los atributos que han caracterizado los hogares desde muy antiguo. En primer lugar, el fuego, de donde proviene la misma palabra «hogar». El fuego para cocinar y para calentar, que en ocasiones era un hoyo en el suelo donde se cocinaba primero y podía servir después, en los días más fríos, para que la familia se tumbara a dormir sobre unas tablas o esteras bajo las que seguían crepitando las brasas. En los censos antiguos se contaban cuantos «fuegos» había en una aldea o ciudad. Pero hoy pocas casas cuentan con un fuego.

La casa era una unidad económica que, en la mayor parte de los casos, albergaba estancias para el trabajo y el alojamiento de animales, lugares donde se desarrollaban tareas fundamentales para la subsistencia. La coexistencia de actividades y cierta promiscuidad en el uso del espacio estaban asociadas, también, a una rela-

tiva autonomía en cuanto a la producción del sustento básico de la unidad familiar. Por supuesto, había grandes diferencias entre unas casas y otras. Como sigue pasando hoy, y quizá en mayor medida que entonces.

Lo que hoy llamamos casa ha perdido toda aspiración de autonomía. El urbanismo moderno, con su especialización funcional, contribuyó a consolidar y extender la tendencia a una separación del trabajo y el hogar que, en realidad, expresaba una profunda dependencia de ambos respecto a la economía de mercado. Es decir, los distintos espacios para producir, circular y habitar debían ser independientes, pero esto no los hacía autónomos, sino que los convertía en piezas de la maquinaria urbana, donde todo se orientaba al crecimiento de la economía. La casa se convirtió, así, en una suerte de nicho de hibernación para los sujetos económicos que se desplazaban a sus lugares de producción y consumo para regresar después a sus habitáculos, donde eran adoc-trinados mediante la televisión y la radio.

El confinamiento, el machacón lema de «quédate en casa», nos conduce directamente al epicentro de la servidumbre moderna, al lugar donde se reproduce nuestra existencia estabulada: la casa que no es una casa. Paraphraseando algo que ha escrito un viejo revolucionario durante estos días: afuera la muerte, dentro las noticias, la ventana abierta al mundo cerrado.

Sospechosos habituales

¿Y aquellos que no tenían hogar? Los que vivían en los espacios públicos, en los bajos de los pasos elevados, los que acampaban alrededor de infraestructuras como estadios de fútbol o edificios a medio construir, los que residían en albergues temporales o en instituciones caritativas, los que acababan de salir de prisión sin lugar a dónde ir, ¿cómo se iban a quedar en casa? Pues con mucha dificultad. El dichoso lema estaba pensado, claramente, desde las coordenadas de quienes dan por supuesto que toda familia de bien posee una casa con aire acondicionado, cristales aislantes, instalaciones deportivas privadas, césped en las zonas comunes, videoportero, una buena conexión a internet y, por supuesto, una cuenta en Netflix. Para ellos, decir «quédate en casa» era algo muy sencillo que todo el mundo podía cumplir haciendo un pequeño esfuerzo. Aunque se dejaban decenas de miles de personas sin hogar por el camino. Y a muchas otras a las que decirles que se quedasen en casa era condenarlas a

sufrir unas condiciones de vida que casi hacía preferible contagiarse y ser internadas en un hospital.

Los vagabundos y los sintecho siempre han sido, como dijo Bronislaw Geremek, *La estirpe de Caín*. Siempre recayó sobre ellos la sospecha de extender la miseria y las plagas por aquellas ciudades por donde pasaban. Las levas de vagos, los internamientos obligatorios de mendigos en casas de trabajo, los recuentos de menesterosos y las expulsiones de la ciudad han acompañado el desarrollo de nuestra historia moderna. Ellos han sido la contracara del progreso.

Durante el estado de alarma y el confinamiento, el tratamiento policial y el recurso a recluir a estos sospechosos habituales en albergues de emergencia, utilizando polideportivos municipales, gimnasios y otras infraestructuras, supervisadas por las fuerzas del orden y la industria de la filantropía —representada por las ONG, asociaciones religiosas, vecinales y de todo tipo—, dice mucho del tipo de gestión que cabe esperar ante cualquier emergencia dentro de nuestras sociedades de la crisis permanente.

Hoy mismo, en todo el mundo, hay millones de personas viviendo en alojamientos transitorios de este tipo. Afectados por la pobreza y la miseria, por la guerra, por los conflictos de fronteras, por catástrofes llamadas naturales. Millones de personas que desde hace mucho

no se han podido quedar en casa. Millones de personas cuya descendencia nacerá ya en plena intemperie, sin hogar al que regresar, sin resguardo posible ante la peor de las pandemias: la de la economía de mercado que arrasa el mundo y su lógica industrial que aniquila, allí donde se despliega, toda posibilidad de una vida digna de ese nombre.

La ciudad confinada

Al tener que seguir acudiendo a mi puesto de trabajo, por ser una de esas ocupaciones consideradas imprescindibles, he podido deambular por la ciudad durante distintas horas del día y comprobar el ambiente tenso que se respiraba en las calles vacías, las miradas que se cruzaban con algún que otro transeúnte, el silencio artificial que solo era perturbado por los ladridos de algún perro o por una sirena de policía a lo lejos. En la cartera llevaba el documento que acreditaba mi condición de «trabajador esencial», doblado de cualquier manera, como una especie de salvoconducto para circular por las calles de una ciudad sitiada. Había en todo ello cierto aire de clandestinidad. Hacer la cola en el estanco, volver a casa en plena noche, a la salida del trabajo, atravesando el desierto de asfalto y luz artificial, evitando las avenidas para no tener ningún encuentro con la policía y librarme así de dar explicaciones, me han hecho sentir como el protagonista de una película sobre la Guerra Fría. Un halo de irrealidad lo colmaba todo. Y pienso que esa misma sensación de irrealidad hará que, cuando es-

to termine, la mayor parte de la gente tratará de olvidar estos días lo más rápido posible. Y lo conseguirá.

Se hará sencillo porque la huella que este acontecimiento dejará sobre la ciudad no será evidente a primera vista. El peligro del que nos ocultamos no es tan devastador como un bombardeo, y no dejará calles levantadas y casas derruidas a su paso; sus marcas serán más profundas, se anclarán en lo más hondo de la subjetividad. Por eso será más fácil sepultar la experiencia. Como dijo Valéry, lo más profundo del ser humano es la piel; la superficie permite la extensión de la experiencia, la profundidad la restringe y la oculta. Sin cicatrices visibles, es más fácil olvidar.

La experiencia del confinamiento, además, no puede ser homogénea ni generalizable. Algunos lo habrán vivido confortablemente, otros lo habrán sufrido como una opresión insostenible, los que ya estaban encerrados o alejados de las grandes concentraciones urbanas apenas lo habrán notado, y solo unos cuantos lo verán como el signo inquietante de un modo de vida que parece condenado a repetir crisis de este tipo y cuyos poderes recurrirán a la misma política de encierro indiscriminado.

Algunos han comenzado a criticar el confinamiento diciendo que se trata de una práctica medieval. Y me pregunto de dónde viene esa manía de lanzar a la

Edad Media todo aquello que consideramos brutal o incivilizado, cuando durante los siglos XIX y XX, y lo que llevamos del XXI, contamos con un catálogo amplísimo de atrocidades, crueldades y genocidios entre los que elegir. Sin ir más lejos, hace un tiempo estuve investigando sobre los espacios de encierro que, a lo largo del tiempo, habían existido en mi ciudad. Allí encontré algunos artículos que hablaban sobre el confinamiento durante la fiebre amarilla que he vuelto a releer en estos días de encierro.

Entre el 13 de septiembre de 1804 y el 26 de enero de 1805, la ciudad asistió a un encierro generalizado de su población, con medidas restrictivas que se fueron haciendo cada vez más duras. Se suspendieron todas las actividades económicas, se cerró el puerto y se instaló el cordón sanitario alrededor de la ciudad —que literalmente era un cordón grueso jalonado por distintas casetas de vigilancia custodiadas militarmente y que estaba prohibido cruzar sin un salvoconducto—. Las casas de los enfermos, que eran conducidos al lazareto de la ciudad, se precintaban y sus ventanas se tapiaban, después de haber sacado todas sus pertenencias para ser incineradas concienzudamente. A quienes no tuviesen ropa blanca también se les conducía al lazareto.

A los pocos días de declararse la epidemia, se cerró la aduana y el puerto. Los víveres comenzaron a escasear,

y una ordenanza municipal instaba a delatar a quienes conociesen el paradero de mercancías ilegales. Semanas más tarde, una Real Ordenanza amenazaba con la pena de muerte a quienes practicasen el estraperlo. Se prohibió cualquier tipo de reunión, y se decretó el sacrificio de todos los perros de la ciudad. A quienes se acercasen al cordón sanitario «portando armas de fuego» se les condenaría a cuatro años de trabajos forzados. Pedro de Buck y O'Donnell, comandante a cargo del cordón sanitario, escribió una carta al alcalde de la ciudad donde describía así a la población que trataba de saltarse la cuarentena para huir o buscarse la vida: «Los tengo por unos bárbaros y protectores de todos los males».

Mientras tanto, el médico Ambrosio Lorite, designado por la Junta Suprema de Sanidad como director de la epidemia, trataba por todos los medios a su alcance de desinfectar las calles y eliminar el miasma que provocaba la enfermedad. Los métodos consistían fundamentalmente en realizar sahumeros con plantas aromáticas, quemar pólvora, extender vapores de ácido y dar baños de vinagre.

Durante la fiebre amarilla murieron 2472 personas, más de un 18 % de la población total de Alicante. Otras 2110 abandonaron la ciudad.

Supongo que cuando algunos se refieren a los métodos medievales, en realidad tienen en mente sucesos como este, del que nos separan poco más de dos siglos. Encerrar a la población, dictar medidas de excepción e imponer «soluciones» que en muchos casos agravan los males para la parte de la población más desposeída y pobre, es una práctica que ha conocido su mayor perfeccionamiento y extensión a lo largo de nuestra modernidad. Pero parece que es mejor proyectar nuestra propia cuota de barbarie y superstición sobre una época en la que ya no ostentamos ninguna responsabilidad que aceptar las regresiones que provoca a diario nuestro supuesto progreso.

El largo adiós a la universidad

Una de las cuestiones menos discutidas de la gestión política de la pandemia ha sido la continuidad, por medios digitales, de la actividad docente en todos los niveles educativos. En una situación excepcional, en la que sectores enteros de la economía se paralizaban, en la que muchas familias ni siquiera podían atender a sus seres queridos en sus últimos días ni asistir a su entierro, se consideró, desde el primer momento, que era imposible suspender las clases y que, dado que la asistencia no era practicable, el esfuerzo de la comunidad educativa debía orientarse a meter, con calzador si hacía falta, todo el contenido posible en las cabezas de sus alumnos confinados a través de las posibilidades que ofrecían las tecnologías informáticas.

Igual que en muchos otros aspectos, las consecuencias de la pandemia sobre la educación se han dejado notar, sobre todo, en la total falta de discusión y ausencia de oposición hacia decisiones que no tenían que ver ni con el virus ni con la salud. La premisa de no per-

der el curso, costase lo que costase, se impuso como un dogma que solo era posible poner en práctica contando con que todo el mundo se plegase a la digitalización total de la actividad docente. Pero, sin presuponer la generalización de esos medios y su accesibilidad inmediata, hubiese sido imposible concebir la idea de paralizar prácticamente todo el país y seguir dando clase.

Por supuesto, el problema fundamental con estas tecnologías es que ni su generalización es tan amplia ni todo el mundo puede acceder de igual modo a ellas. Si esta pandemia hubiese tenido lugar hace tan solo quince años, lo más probable hubiese sido que se diese por finalizado el curso. Pero, dado que existía la posibilidad técnica de realizar una transformación sin precedentes y convertir los salones de cada casa en «aulas virtuales» —como dijo una de esas ilusas con cartera ministerial—, ya no cabía preguntarse por qué era tan necesario continuar con las clases, sino cómo hacerlo. Es una de las señas de identidad de nuestras sociedades tecnológicas: convertir los medios en fines y cerrar toda discusión al ámbito de las soluciones técnicas. Lo que Morozov ha llamado *La locura del solucionismo tecnológico*.

Como empleado asalariado de la precariedad universitaria, he podido comprobar de primera mano cómo se ponía en marcha esa «locura solucionista» que obli-

gaba a todo el mundo a estar pegado a una pantalla para continuar con la apariencia de una actividad docente que, en muchos aspectos, venía naufragando en la inconsistencia y la falta de sentido desde hacía tiempo. No hace falta llegar a los términos de Agamben —que comparaba la falta de crítica de esta digitalización con la nazificación de la universidad alemana en los años treinta del siglo pasado— para señalar la ausencia de crítica ante estas medidas y la forma en la que la comunidad universitaria se ha plegado ante el golpe definitivo asesinado por la ideología de la digitalización. Y no es que la presencialidad tenga que ser, por definición, mucho mejor; de hecho ya había entrado en una forma de decadencia que el confinamiento ha acelerado y transformado en algo aún peor. Pese a todas aquellas voces que se han empeñado en ver el asunto por su lado bueno, como una oportunidad para sacar partido de herramientas digitales que ya estaban preparadas, lo cierto es que esta virtualización a mamporros, que tuvo lugar en menos de dos meses, ha sacado a la luz gran parte de la miseria que el medio universitario venía acumulando tras varias reformas y contrarreformas.

La carga docente en las universidades se acumula hoy, mayoritariamente, en esa figura contractual del «profesor asociado» que encubre el trabajo barato y precario de más de la mitad del profesorado, y al que

las clases virtuales le ha supuesto, en primera instancia, un aumento de las horas de trabajo y una presión constante para estar disponible en cualquier momento. La adaptación de los llamados materiales docentes y de las formas de evaluación a un entorno totalmente digitalizado, en el que la interacción cara a cara había quedado descartada, recayeron sistemáticamente en el trabajo de un profesorado mantenido en la indigencia que ya había comenzado a dar muestras de su hartazgo, pero que ante esta situación poco ha podido hacer más que adaptarse a las nuevas condiciones y tratar de sobrevivir.

La crisis de la universidad es casi tan antigua como la institución misma. Ya a principios del siglo XVII, Góngora, en su poema *Dineros son calidad*, escribía:

Todo se vende este día,
todo el dinero lo iguala:
la Corte vende su gala,
la guerra su valentía;
hasta la sabiduría
vende la Universidad.

Y a finales del siglo XIX, Nietzsche señalaba que «la formación “actual” degenera aquí hasta el extremo de ser una formación “adecuada al instante”, es decir, la tosca comprensión de las utilidades momentáneas. En primer lugar, en la formación solo se contempla

lo que genera beneficios: de este modo, pronto se confunde lo que produce beneficios con la formación». Ya en nuestros días, Jordi Llovet describía en *Adiós a la universidad* cómo «con la expansión de los ordenadores en la educación secundaria y en las universidades, la labor del profesor ha quedado relegada —o así será— a dirigir a los estudiantes no a su palabra, sino al ordenador [...] los profesores terminarán por actuar como una suerte de bedeles encargados de dar la orden de conectar los ordenadores a principio de clase y de apagarlos al final».

Entre la mercantilización, el utilitarismo y la colonización tecnológica, lo que llamamos hoy universidad está muy lejos de cumplir el papel que algunos aún le suponen como centro del saber y lugar de formación del pensamiento crítico. La pandemia ha revelado que la misma institución es consciente de su condición subalterna respecto a poderes políticos y económicos que la sobrepasan, y ha tomado buena nota del cambio de mentalidad hacia el conocimiento en la era digital. Todo es prescindible en esta nueva ideología de la enseñanza *online*; todo menos la «información». La actualización constante de «materiales» y la sustitución del trabajo de investigación y crítica por el «juego», proponen una forma de relacionar conocimiento y existencia insulsa y sin ningún interés, ni para el alumnado —convertido en

clientela— ni para los profesores —convertidos en tecnócratas de la enseñanza—. La organización social, por otro lado, no demanda otra cosa. La vida de las personas quizás sí, pero la universidad hace tiempo renunció a tener una relación muy estrecha con esos problemas cotidianos de la supervivencia que, en cualquier caso, quedan relegados al ámbito de la administración política.

Quizá nos encontremos hoy en el punto culminante de la larga decadencia de una institución con una antigüedad de, al menos, siete siglos. Lo que, en sí mismo, no tendría por qué significar nada malo, a condición de que otras formas sociales ocupasen su lugar. Pero no es ese el caso. La conversión de la universidad en una expendeduría de títulos —desde ahora totalmente informatizada— no se da en el contexto de un renacimiento del pensamiento que haya desbordado su marco institucional. Más bien tiene lugar en medio de una decadencia generalizada que afecta a la mayoría de instituciones surgidas del modo de vida industrial. Por eso su crisis actual, acelerada por la pandemia y la gestión tecnológica, puede que sea definitiva.

Alimentar el algoritmo

En plena pandemia no han faltado los mercachifles de la era digital que se han lanzado a vender las bondades de su mundo de datos y algoritmos, donde el contacto humano queda desterrado y son las operaciones matemáticas las que rigen las decisiones respecto a nuestra vida.

Hace poco escuché a uno de estos llamados «emprendedores» promocionando en televisión —no era un anuncio comercial, era una «noticia»— la aplicación con la que pretendía diagnosticar a los enfermos de coronavirus mediante una grabación de su tos. La cosa funcionaba del siguiente modo: era necesario recabar una cantidad ingente de grabaciones de toses para generar un programa de reconocimiento que, mediante un algoritmo, llegase a determinar qué probabilidad tenía una tos cualquiera de ser compatible con la tos «típica» de una persona afectada por covid-19. Para que la aplicación fuese eficiente, y estuviese lista en el menor tiempo posible, su creador instaba a «alimentar el algoritmo»,

y animaba a todo el mundo a que voluntariamente grabase sus expectoraciones y las enviase, junto con otra información adicional que no especificaba, a una base de datos que permitiría poner en marcha esta nueva herramienta colaborativa para «salvar vidas».

No sé si su emprendimiento tuvo éxito. Lo dudo. Alguien debería tomarse el trabajo de realizar un inventario de ideas estúpidas para la digitalización que quedaron justamente olvidadas en el estercolero de la historia. Sin embargo, lo que subyace, la lógica que nos pide «alimentar el algoritmo», goza de muy buena salud. En los países que han optado por un control digital sistemático de sus poblaciones para contener la pandemia, el algoritmo, ahora mismo, está muy bien nutrido, porque ya no se trata de darle de comer voluntariamente, sino que la razón de Estado es quien ha tomado la iniciativa. El imperio del *big data* tiene ahora una oportunidad de oro para cimentar las bases de un reinado duradero. Los tecnoentusiastas y todo tipo de *nerds* se frotan las manos.

Pero en esto, como en muchos otros aspectos de la nueva dominación que se nos viene encima, no parece que vaya a ser necesario el uso generalizado de la coacción para imponer las medidas más delirantes. La mayor parte de la gente colaborará de forma entusiasta en la tarea de cebar el algoritmo. Para muchos será un

alivio que les instalen una aplicación en su teléfono móvil con la que rastrear todos sus movimientos y que la administración les indique, de forma diligente, mediante un sencillo y aséptico mensaje de texto, que deben dirigirse de inmediato al centro médico más cercano porque en la cola para comprar el pan se cruzaron con una persona resfriada. «Por su seguridad, por la de todos».

Mucha de la quincalla electrónica que tratan de colarnos cada tanto, ha tenido siempre que recurrir a las más variadas coartadas para justificar su utilidad o su necesidad. Unas cuantas acaban adoptándose, pero muchas otras son descartadas o generan un rechazo inmediato, como fue el caso de las Google Glass, por lo que significaban para la pérdida de privacidad. Pues bien, mediante el distanciamiento social impuesto por decreto gubernamental, corremos el riesgo de que muchos de estos delirios se vayan imponiendo sistemáticamente. Algunos, por indicación expresa de las llamadas autoridades sanitarias, como los sistemas de rastreo de contactos para determinar las interacciones de una persona enferma. Otros, por aclamación popular, porque surgirán nuevas aplicaciones que permitan controlar la temperatura del vecino o señalar en un mapa de tu ciudad zonas seguras o libres de peligrosas concentraciones.

La sobrealimentación del algoritmo nos conducirá a una existencia tan higienizada y paranoica que se parecerá muy poco a la vida. En última instancia, el algoritmo se nutrirá de los restos de nuestra libertad.

El fetichismo de la curva

Con tanto tratar de aplanar la curva, prácticamente se nos ha olvidado ya lo que la curva representa. ¿Son datos de contagios? ¿De enfermos graves? ¿De personas que tienen el virus, estén enfermas o no? ¿De individuos hospitalizados? ¿Ingresados en las UCI? ¿Fallecidos a causa de los problemas respiratorios causados por el virus? Da lo mismo. La curva se ha convertido en un fetiche, su omnipresencia en los medios, lejos de ilustrar ningún tipo de explicación, ejerce la función de velar constantemente lo que se trata de representar. Porque lo importante nunca ha sido la información, sino generar la sensación de que aquellos que pretenden gobernarnos saben lo que están haciendo. El objetivo de aplanar la curva, doblegarla en su insistente tendencia a escaparse a nuestro control, se ha convertido en un mantra que todo el mundo repite, en cualquier lugar, como si supiese de lo que está hablando.

Es la fascinación por los datos lo que está funcionando aquí. Pero el dato, *lo dado*, es precisamente aquello que habría que poner en duda, porque no hay un solo dato sobre la realidad social que se presente ante nosotros sin la mediación de las relaciones de poder que instituyen esa misma realidad social. C. Wright Mills, en su libro *La imaginación sociológica*, de 1959, decía que en la Era del Dato, los individuos no necesitaban más información, sino que necesitaban desarrollar la capacidad para realizar recapitulaciones lúcidas de todo aquello que les sucedía, con tal de evitar la sensación de que su vida era el producto de procesos totalmente ajenos a su voluntad e inaccesibles a su influencia directa.

Lo que estaba señalando Mills es que ofrecer datos sirve de algo si quien los recibe es capaz de interpretarlos y no tomarlos por una verdad revelada, si entiende cómo se han producido, quién lo ha hecho, con qué objetivo y por qué se presentan de un modo y no de otro. ¿Por qué, por ejemplo, presentar el número de personas fallecidas como se está haciendo —*a lo bruto*, por decirlo de algún modo— y no por millón de habitantes? ¿Por qué no presentar la distribución de las personas enfermas por categorías de edad, situación de convivencia o calidad del aire de la zona geográfica de residencia? ¿Por qué no mostrar el número de enfermos respecto al número de camas disponibles o respecto a la ratio de

personal sanitario por cada mil habitantes en sus respectivos distritos de salud?

El problema fundamental es si, más allá de la cantidad y forma de los datos de los que dispongamos, somos capaces de, a partir de nuestro juicio y nuestra experiencia, hacer que signifiquen algo para nuestra comprensión de la realidad y nuestra acción en el mundo.

La curva se ha convertido en un símbolo. Es decir, aunque parte de algo real, ha pasado a invocar algo distinto de lo que representa. Y, en realidad, lo que simboliza es que las medidas políticas decretadas para gestionar la pandemia están orientadas a que no se acumulen en un corto plazo de tiempo demasiadas personas enfermas, y eso tenga como consecuencia revelar la insuficiencia e incapacidad del sistema sanitario para hacer frente a la situación. No que las personas no se contagien o no enfermen o no se mueran —que, de todos modos, lo harán tarde o temprano—, sino que lo hagan a un ritmo asumible para la razón de Estado, para las autoridades sanitarias, y para los acuerdos políticos y partidistas que tendrán lugar en una situación de excepcionalidad, es decir, en el contexto de una mayor concentración del poder por vía de emergencia.

El mensaje que en realidad debemos interpretar cuando se nos tiran a la cara los datos de la dichosa cur-

va y el objetivo de su aplanamiento vendría a ser más o menos este: «No se nos mueran todos de golpe, muéranse como de costumbre, durante toda la vida y poco a poco, de aburrimiento e insatisfacción, de llevar una existencia precaria, saturada por las nocividades que nosotros les administramos tan democráticamente. Sean responsables. No colapsen los servicios que nosotros mismos hemos desmantelado tan minuciosamente durante los últimos años».

La realidad no se puede reducir a datos numéricos. En algunos casos pueden ser útiles; a veces pueden servir para desconcertar nuestros prejuicios más arraigados y obligarnos a pensar. Pero cuando se convierten en fetiches, ocultan la realidad de las relaciones de poder que los respaldan. Entonces, en lugar de un punto de partida para comenzar a pensar, se convierten en la forma más eficaz para silenciar a quien quiere pensar por su cuenta en lugar de repetir el dato, *lo dado*.

El retorno de la naturaleza

La mayoría de las epidemias de las últimas décadas ha tenido su origen en el contacto con animales salvajes que, por la paulatina destrucción de sus ecosistemas, se han visto abocados a una coexistencia más estrecha con las comunidades humanas. La deforestación es uno de los primeros agentes de esta destrucción de entornos ecológicos. Y los motivos para la tala y quema de bosques son siempre económicos: la plantación de soja o de aceite de palma, el grano que sirve de forraje para la producción ganadera destinada al consumo humano de carne animal, la extensión de la urbanización, etc. La ganadería intensiva y la medicalización de los animales para abastecer el mercado mundial están en el origen de algunas pestes contemporáneas, que no llegaron al punto de ser declaradas pandemias, pero que hicieron sonar las primeras alarmas, como la gripe aviar, la gripe porcina, el SARS, el MERS, el ébola, el zika.

De modo que el principal desencadenante de las epidemias recientes es la mercantilización de especies pa-

ra su consumo, junto con la destrucción del hábitat de aquellas otras que, en principio, no están destinadas al mercado. Por eso se podría decir que las últimas epidemias tienen un origen fundamentalmente industrial. Porque también la movilidad global de mercancías y seres humanos propicia que una enfermedad epidémica, que hace décadas se hubiese visto restringida a un ámbito regional o nacional, alcance hoy una escala global en pocos días.

Y, aún más, muchas de las últimas enfermedades transmitidas por los animales a los seres humanos se han manifestado desencadenando problemas respiratorios graves, que pueden convertirse en crisis agudas e incluso mortales. En el caso de recaer en grandes concentraciones de población urbana, donde la calidad del aire es en muchos casos ínfima y las enfermedades pulmonares afectan a una gran cantidad de población, pueden convertirse en epidemia. Es decir, que el proceso de urbanización que ha acompañado a la industrialización global es también una de las causas del mayor impacto de estas enfermedades, de su extensión y letalidad.

Así que, más que situar la causa de la pandemia en los animales salvajes —el término de moda es zoonosis—, en esa naturaleza indómita que nos asalta desde lo profundo del bosque o desde la oscuridad de las cuevas, lo más lógico sería pensar que es nuestra forma

de vida y nuestro desarrollo económico devastador lo que ha propiciado las condiciones perfectas para la extensión de la pandemia y el correlato de su gestión política.

Al inicio de la emergencia sanitaria, cuando aún se pensaba que quedaría circunscrita a China, los medios de masas utilizaron con profusión la metáfora de la «frontera salvaje». El mercado de Wuhan se retrató como una especie de Sodoma y Gomorra, donde la ingesta de pangolines y murciélagos, y una promiscuidad total entre seres humanos y animales «extraños», había puesto en peligro los pilares de la civilización. Este retorno de la naturaleza salvaje suponía una amenaza para nuestra forma de vida. Los bárbaros de la frontera, mediante sus prácticas incivilizadas, iban a propagar la peste. De ahí algunas expresiones xenófobas que emergieron cuando la epidemia comenzó a llegar al corazón del imperio.

Es tentador pensar que la naturaleza ha retornado para cobrarse venganza por las agresiones que la sociedad industrial le lleva infligiendo desde hace al menos dos siglos, pero no es del todo cierto: la naturaleza siempre ha estado ahí, no se fue a ninguna parte, por más que les pese a muchos posmodernos y defensores del «simulacro». Y nunca ha sido algo contrapuesto a la cultura o a la civilización, sino que

siempre ha representado la condición de posibilidad para el desarrollo de las sociedades humanas.

No es el contacto con lo salvaje aquello que está en el origen de la pandemia, sino la artificialización de nuestra existencia y la destrucción de los equilibrios entre nuestras organizaciones sociales y los ecosistemas donde estas se desenvuelven.

Los expertos

En sus *Diarios de guerra*, Orwell escribió: «Si gente como nosotros comprende la situación mejor que los supuestos expertos, no es porque tenga poder alguno para predecir acontecimientos concretos, sino porque puede percibir la clase de mundo en que vivimos». La mayor parte de los expertos, por supuesto, también creen comprender muy bien en qué mundo viven, por eso tienen el suficiente cuidado de ponerse siempre del lado de quien respalda su supuesta experticia y no suelen morder la mano que les da de comer.

Durante todo el estado de alarma han sido legión los expertos que han venido a decirnos cómo debíamos acatar las órdenes de aquellos que nos gobiernan. Todo, por supuesto, por nuestro bien, ya que se nos presupone una incapacidad innata para saber aquello que nos conviene y la forma de organizar nuestra vida de forma razonable. En nuestra perpetua minoría de edad, frente a la madurez de los tiempos, siempre tendremos a un experto para cualquier ámbito de nuestra existencia

presto a expedir las recetas que puede que no curen ningún mal —o que incluso lo agraven—, pero que funcionarán muy bien para otro cometido: no tener que hacernos nunca más responsables de nada. Siempre habrá otros que sepan más y entiendan mejor lo que nos conviene.

En el momento en que el poder ha pretendido convertir las «recomendaciones de los expertos» en ley marcial, se ha visto bien a las claras que la responsabilidad de los individuos respecto a sus propias vidas, respecto a su salud y su cuerpo, quedaba también en suspenso junto a las pretendidas libertades civiles de las que disfrutábamos tan solo unas semanas antes del confinamiento. Ya no es recomendable estar sano, se ha convertido en una obligación cívica, y va camino de transformarse en una cuestión penal.

Los expertos se lanzaron enseguida, más allá del ámbito de su conocimiento, a cerrar filas en torno al partido del orden, y a respaldar con sus argumentos decisiones políticas que formaban parte de «la clase de mundo en que vivimos», más allá del alcance de la enfermedad. Un mundo que, mucho antes de la pandemia, ya tenía el aspecto de un gran encierro para muchos. Un mundo cuyas nocividades superan con creces, desde hace tiempo, los pretendidos beneficios civilizatorios para el conjunto de la humanidad. Un

mundo, en definitiva, en el que ningún experto que quiera seguir siéndolo tendrá nunca el valor de realizar una enmienda a la totalidad. Quienes habían entendido a qué tipo de sociedad confinada nos dirigíamos, crisis tras crisis, poco han podido hacer frente a la alianza de expertos y burócratas que ha preferido aniquilar la libertad antes de ver cuestionada su autoridad. Desde este punto de vista, habría que añadir a la cita de Orwell que no basta con comprender mejor la situación, sino que también hay que estar en disposición de disputar la verdad a aquellos cuyo oficio es falsearla sistemáticamente.

Es cierto que ha habido expertos «disidentes», que se han atrevido a alzar la voz ante el abuso de la experticia y frente a la sustracción de las decisiones políticas al ámbito de la discusión pública para encerrarla en los despachos y laboratorios subvencionados de unos cuantos tecnócratas. No han sido muchos, pero los ha habido. En nuestro país se han escuchado incluso menos que en otros lugares —la regresión en nuestra cultura política no es cosa de ayer—; y no es porque el acceso a la información, tan cacareado desde hace décadas por los tecnooptimistas, haya sufrido una censura totalitaria: es que a la mayor parte de la ciudadanía le bastaba con que otros les dijiesen lo que tenían que hacer, y aquello que tenían terminantemente prohibido, para adaptar-

se a la situación. Por eso, los «expertos disidentes» han estado llamados a cumplir un papel testimonial o, peor, a la utilización de sus argumentos por parte de los creyentes en todo tipo de tramas conspirativas que siempre surgen en momentos de desorientación e incertidumbre.

Triste papel el de los científicos radicalizados por la fuerza de los hechos cuando, al querer alzar la voz en nombre de la verdad, constatan que de poco sirven sus argumentos frente a aquellos que ya eligieron una versión —proporcionada por otros expertos— que se acomoda mejor a sus necesidades psicológicas de seguridad y sometimiento voluntario; que la actitud de *creer* en la ciencia, sin haber ejercitado jamás el juicio crítico sobre las propias convicciones, se diferencia muy poco de cualquier otro fanatismo religioso. Y que ellos mismos, en su calidad de «expertos», han contribuido trágicamente, quizá con la mejor de las intenciones, a reproducir esta situación que ahora les condena al ostracismo. Entonces a uno le viene a la memoria aquella frase de Flaubert que decía: «Un poco de ciencia nos aleja de la religión, mucha nos acerca».

Han venido para quedarse

Esta expresión, que se popularizó para hablar de las tecnologías, está haciendo fortuna durante estos días al aplicarse a muchos aspectos de la llamada nueva normalidad. Así, las medidas de distanciamiento social, las mascarillas, la digitalización, el control policial del espacio público, la desconfianza, y un largo etcétera que le debemos en parte a esta pandemia, son medidas que, según nos dicen, «han venido para quedarse».

El mismo hecho de que se les atribuya la capacidad de «venir» por sí mismas, como si no respondiesen a decisiones políticas, ya nos habla de un primer nivel en el que este giro lingüístico refleja el conformismo generalizado ante cualquier medida dictada por poderes cada vez más ajenos. Las medidas se nos imponen, al parecer, no por una determinada política del «peor escenario posible» y la sobreactuación de gran parte de los que se dicen responsables políticos, sino que llegan como parte de un proceso evolutivo que nos lleva a la obediencia y al encierro de la forma más natural.

Pero hay un segundo nivel de lectura de este latigui-
llo en el que se expresa una contradicción profunda, y
es una especie de innovación conformista, muy caracte-
rística de las sociedades posmodernas tan aficionadas al
oxímoron —véanse, por ejemplo, términos como «güe-
rra humanitaria», «desarrollo sostenible» o «democra-
cia liberal»—. Esta innovación conformista consistiría
en la constante declaración de que cualquier cambio es
positivo en sí mismo, que la novedad, en todo momen-
to, significa un avance, mientras que, al mismo tiempo,
se nos dice que nada de lo que «ha venido» se marcha-
rá ya, que con eso de «para quedarse» podemos dar por
finalizada cualquier vía alternativa o cambio posterior.
Es decir, que los cambios que se nos imponen debemos
acatarlos, a la vez, con una actitud innovadora y confor-
mista.

En un libro colectivo titulado *Historia y determinismo
tecnológico*, Michael L. Smith escribió un capítulo dedi-
cado a los paisajes del progreso en Estados Unidos. Allí
analizaba dos imágenes separadas por casi un siglo de
desarrollo tecnológico. La primera era una litografía de
Curier & Ives, de 1868, en la que un tren atravesaba una
llanura, dejando a un lado de la vía una ciudad en cons-
trucción donde los colonos se afanaban en su tarea ci-
vilizatoria y, al otro, a los habitantes indios de las pra-
deras que observaban impertérritos el humo del caballo

de hierro. Unos y otros eran testigos del avance de la locomotora hacia el punto de fuga del cuadro, situado en un horizonte sin límite, un futuro que se extendía hacia el infinito.

La segunda imagen era un dibujo de A. Leydenfrost, aparecido en 1952 en la revista *Popular Mechanics*, como ilustración de un artículo escrito por el entonces presidente del MIT, Karl Taylor Compton. El texto hacía un repaso de los triunfos de la tecnología durante varias décadas. En la perspectiva adoptada por el dibujante, el espectador se situaba en el punto al que llegaba el desarrollo tecnológico, representado mediante una mirada de automóviles, zepelines, aviones y trenes eléctricos cada vez más futuristas que, desde el pasado, parecían arrollar al observador. Aquí, el futuro quedaba a espaldas del público, no en el horizonte como en la litografía decimonónica. El punto de fuga del dibujo de 1952 era, paradójicamente, el pasado.

El cambio producido entre la perspectiva desde la que se realizaron estos dos paisajes tecnológicos, según Smith, atendía a algo más que una elección artística o técnica de los dibujantes. Según él, representaba un cambio en la concepción del desarrollo tecnológico que en su avance acelerado había dejado poco margen para imaginar el futuro o siquiera sentirnos partícipes de las decisiones que nos encaminaban hacia un lugar u otro.

En la litografía de las praderas americanas la tecnología era un instrumento de civilización hacia un futuro de ilimitadas posibilidades; en el dibujo futurista, la tecnología se abalanzaba sobre nosotros, que no podíamos más que verla venir mientras mirábamos al pasado dando la espalda al futuro, muy parecidos al *Angelus Novus* descrito por Walter Benjamin.

Esa es la actitud que prevalece ante los cambios y las transformaciones tecnológicas, y que está en el trasfondo de la fórmula «han venido para quedarse». Somos llevados a rastras hacia algún lugar mientras vemos cómo lo que queda atrás es arrasado por un vendaval. Así, todas las medidas puestas en marcha durante la pandemia y el estado de alarma se nos presentan hoy como fatalidades a las que no podemos más que adaptarnos sin cuestionar qué tipo de futuro se nos está preparando y a qué presente sin horizonte nos condenan.

Una nueva Inquisición

En *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, José Luis Villacañas describe los efectos de la Inquisición sobre lo que él llama «mentalidad hispana», señalando cómo propició la ruptura de lazos comunitarios al instalar la sospecha generalizada y el miedo, y entregar a los sujetos a «un destino completamente individual, en que el poder público que ese Tribunal representa es una amenaza, y cualquier prójimo un delator». Desde su punto de vista, la incapacidad histórica que la sociedad española ha tenido para crear un sentido moderno de comunidad tendría que ver con el poder aplastante de la Inquisición sobre la conducta de los ciudadanos, diametralmente opuesta a los efectos civiles de la Reforma que se dio en gran parte de Europa. De modo que «carecer de ese sentido de la comunidad libre, asentada en convicciones espirituales compartidas es el efecto de la Inquisición». Un efecto duradero, sin lugar a dudas.

La declaración del estado de alarma y las comparencias semanales de autoridades sanitarias y militares, en horario televisivo de máxima audiencia, han tenido un efecto similar. El ambiente de sospecha, la delación, la animosidad de quienes se plegaban al confinamiento e increpaban desde sus balcones a quienes veían por la calle o señalaban a quien no llevaba mascarilla, son lo más parecido a una nueva Inquisición que ha sustituido los preceptos religiosos y morales por los sanitarios. Cada nueva vuelta de tuerca en las limitaciones de movimiento, las restricciones en las formas de comportamiento, desde las reuniones a los saludos, ha ido quebrando de arriba abajo las precarias formas de sociabilidad que aún resistían tras varias crisis devastadoras en las últimas décadas.

Cualquier posibilidad de forjar comunidades libres, que son el único dique de contención frente a la razón de Estado, está hoy, por supuesto, muchísimo más lejos. Igual que la Inquisición fue fundamentalmente una herramienta para la centralización del poder estatal, la alarma sanitaria y el mando único extendido durante el confinamiento han funcionado para imponer una disciplina que se sostiene sobre la quiebra de los aspectos comunitarios que aún pudiesen sobrevivir en una sociedad como la nuestra.

Y aquí habría que añadir algo que Villacañas no menciona, y es que, si en este país la Reforma protestante no pudo tener esos efectos transformadores de la vida civil a causa de la brutal acción del Santo Oficio, al menos, a inicios del siglo XX, el movimiento anarquista ibérico y la multitud de asociaciones libertarias, ateneos, grupos de afinidad, prensa, sindicatos, grupos culturales y naturistas, y una miríada de experiencias autónomas, sí estuvieron en condiciones de generar esas comunidades libres y enfrentarse al Estado y al fascismo con una determinación que asombró al mundo. Hasta que la nueva Inquisición nacionalcatólica inició una guerra de exterminio que acabó con toda posibilidad de ver resurgir esas experiencias durante varias generaciones.

Lo que vaya a significar esta nueva Inquisición para las aspiraciones de los movimientos sociales y comunitarios, la quiebra y la división que está introduciendo esta sospecha permanente de los demás y el tipo de aprendizaje que supone la presencia asfixiante del Estado, está por ver. Ya partíamos de una situación de descomposición acelerada que los llamados populismos de izquierda no habían hecho más que empeorar al escenificar una institucionalización del descontento social tan fulgurante como estéril.

Pero ahora, viendo cómo los habitantes de los barrios más ricos de la villa y corte salen a la calle a defender sus «libertades» sin que haya una respuesta equiparable desde el ámbito comunitario, podemos empezar a temer lo peor. Dejar la defensa de la libertad en manos de quienes han sido sus enemigos históricos es un suicidio, alinearse con la nueva Inquisición sanitaria y con el partido del orden estatal es, para lo que nos importa, exactamente lo mismo.

Poder y terror

El poder que administra el terror siempre lo hace desde la distancia. Es impersonal, se muestra como una fatalidad, como una fuerza ciega de la naturaleza a la que no tenemos más remedio que doblegarnos, adaptarnos y tratar de sobrevivir como mejor podamos. Desde hace décadas, se nos ha instruido y machacado con una ética del terror económico que convierte el funcionamiento del capitalismo en ley natural, consustancial a una evolución humana que culminaría en el *Homo economicus*, en el sujeto desposeído de todo tipo de cualidades que no puedan tasarse en el mercado, en *El hombre sin atributos* de Robert Musil. Esta ideología del esfuerzo y de la culpa, de acomodarse a una realidad económica entendida como destino, de la necesidad de superación constante, de atribuir todo fracaso a un déficit personal de adaptación, ha conseguido un amplio consenso en todo el mundo. Precisamente porque no se trataba únicamente de la gestión económica del capitalismo, sino de una reforma integral de la condición humana para adaptarla a los

designios de la economía de mercado. Era una ética del terror para producir una humanidad nueva. Una ética que ha sido capaz de conjugar lo peor de las llamadas democracias liberales con lo peor de los regímenes totalitarios.

Se trataba de administrar un terror sin autoría, que se imponía por la naturaleza de las cosas, de la competencia global, de los mercados, de las agencias de calificación y sus primas de riesgo, de la movilidad del capital inversor, de los ajustes estructurales para reducir la deuda pública. Los arcontes del Banco Mundial o del FMI ni siquiera necesitan ostentar ningún tipo de representatividad democrática para imponer sus medidas. Pocos son conocidos públicamente. Y, además, actúan en nombre de la competitividad, de la ayuda al desarrollo, de la generación de oportunidades para reconvertir las economías y hacerlas eficientes; en cualquier caso, son los expertos conocedores de las implacables leyes naturales de la economía a las que, de un modo u otro, todos nos tenemos que plegar para sobrevivir. Sus recetas no son políticas, sino técnicas. Están lejos de empanantarse en debates morales. Ellos son la vanguardia de esa nueva humanidad que ya ha asumido la fatalidad de un mundo abocado a la explotación y la ganancia, que no tiene más remedio que seguir acelerando, creciendo,

acumulando sin descanso. Administran el terror con diligencia, porque están desesperados.

Esta ética del terror económico, que hemos convenido en llamar neoliberalismo, es algo más que un giro conservador en las políticas sociales o un chanchullo para privatizar grandes negocios estatales y beneficiar a los amigos. Las críticas que se han hecho en este sentido han sido demasiado optimistas. El *dictum* de las economías de mercado ya no es una imposición que se haga desde afuera de los sujetos, ahora forma parte de la condición humana. Cada cual debe convertirse en empresario de sí mismo, optimizar sus recursos para no dejar de ser competitivo. Cada revés, cada crisis que le toque vivir, si no las convierte en una oportunidad para reinventarse y hacer su propio ajuste estructural, pueden hundirlo en lo más profundo. Y será su responsabilidad.

La religión neoliberal ha tenido éxito al presentarse como única forma de salvación frente a un mundo sin dirección ni sentido, brutal y lleno de amenazas, donde ninguna alternativa colectiva sería ya posible sin recaer, según nos dicen, en la barbarie. Pero como finalmente la barbarie ha surgido, precisamente, de las mismas condiciones que prometían conjurarla, han comenzado a surgir movimientos heréticos en el seno de la ideología dominante. En la mayoría de

ellos se promociona una administración del terror más eficiente, más popular, adaptada a las tradiciones vernáculas. Plantean formas de gobernanza en las que el terror sin nombre puede orientarse hacia causas visibles. No hay que llevarse a engaño: ninguna de ellas cuestiona las leyes inmutables de la economía de mercado naturalizada, solo subrayan quién debe ser salvado en primer lugar. Por eso Trump, Orbán, Bolsonaro o Johnson solo aparentemente se oponen a la doctrina neoliberal: la contestan como parte de su política exterior y la aplican dentro de sus fronteras. Cuestión de perspectiva.

La pandemia ha aparecido en parte como producto de estas condiciones. No el virus y sus consecuencias médicas, sino la pandemia como fenómeno social y político de primer orden, que ha mostrado cómo su gestión hacía surgir a la luz estas tensiones y lanzaba al mundo entero a una administración del terror explícita, donde los poderes ya no podían aplicarse desde la distancia, sino que tenían que responder generalizando las medidas de excepción que ya se venían aplicando para otras crisis (financieras, migratorias, climáticas, políticas, etc.). Enfrentada a una amenaza distinta a las leyes económicas de la recesión capitalista y su temida tasa decreciente de los rendimientos del capital —expuesta ahora a las leyes biológicas del

contagio, la enfermedad y la muerte—, la ética del terror económico ha tenido que mostrar a las claras su forma de administración de la vida y acelerar las tendencias de ruptura que ya se estaban produciendo en su seno.

En el nuevo escenario creado por la pandemia, los debates sobre la reestructuración del capitalismo global, las tensiones doctrinales dentro de la religión neoliberal y la cada vez mayor precariedad de la vida administrada se transformarán durante los próximos años. Y, por lo que estamos viendo, lo harán de la peor forma posible. El cisma que se anticipaba en las guerras comerciales entre EE. UU. y China, en los escenarios de las crisis climáticas y energéticas en ciernes, en la fractura cada vez más irreversible en todas las sociedades y en el retroceso a formas de supervivencia donde prima la violencia y la brutalidad, está ahora planteado en toda su crudeza. La disputa por la hegemonía ya no tendrá como resultado alcanzar una posición central o dependiente en el nuevo orden económico surgido de las crisis financieras, sino que diferenciará aquellos poderes que sean capaces de asegurar una vida reducida a los márgenes del capitalismo y aquellos otros que solo podrán aspirar a administrar la muerte.

Conspiranoicos, un esfuerzo más

Ante la enormidad de los poderes movilizados y de las consecuencias sociales que está provocando la pandemia en todo el mundo, y frente a la complejidad de intereses cruzados, entre lo político, lo económico, lo sanitario y lo policial, era de esperar que apareciesen todo tipo de teorías de la conspiración que vengan a explicarnos la situación de manera muy sencilla. René Riesel dijo que a las teorías de la conspiración no les faltan las conspiraciones, que abundan, sino la teoría. La necesidad humana que cubren es la de dar un sentido al sinsentido en el que se ha convertido la gestión de las sociedades posmodernas. Así, ante las contradicciones y paradojas que propicia nuestro modo de vida, descubrir «la mano oculta» que ha trazado un plan perfecto tiene un efecto ansiolítico: algunas personas pertenecientes a una élite mundial saben realmente cómo desmontar este tinglado, puesto que manejan los resortes secretos del poder, de modo que solo se trata de «desenmascararlas» para que la

gente corriente «despierte» y se inicie un cambio social profundo.

En un artículo titulado «Chemtrails, miseria de la conspiración», Miguel Sánchez Lindo describió cómo funcionan las tramas conspirativas y su relación con la crítica social: «Es sintomático de un deseo compartido por todos los gobernados: que aquellos que les gobiernan sean mentes prodigiosas capaces de hacer planes maquiavélicos a años vista. Una élite meritocrática que si está ahí es porque está compuesta por personas más lúcidas, de una inteligencia casi diabólica. Un pensamiento mucho más halagüeño, desde luego, que la evidencia de que aquellos a quienes vemos todos los días en periódicos y noticieros no suelen pasar de ser licenciados mediocres en derecho o económicas. Uno sale mejor parado si ha de cumplir los designios de un supervillano que si acaba pensando como el protagonista de *Trainspotting*: “¡Ni siquiera encontramos una cultura decente que nos colonice!”».

Con las teorías de la conspiración surgidas durante la pandemia sucede exactamente lo mismo: ante la impotencia que genera una situación como la actual y la relación evidente que tiene su gestión política con procesos históricos recientes, algunas personas pueden concluir que todo forma parte de un plan diabólico, trazado minuciosamente por algunas mentes privilegia-

das, para imponer un «nuevo orden mundial». Las tramas más conocidas son estas: el virus se inventó en un laboratorio militar. Bill Gates está detrás de esta crisis, orquestando la respuesta a la pandemia mundial con el fin de patentar una vacuna y dar una vuelta de tuerca a la digitalización total de la sociedad. Nos enfrentamos a un golpe de Estado planetario, dirigido por los servicios secretos estadounidenses, para contrarrestar la primacía de China en la comercialización del 5G.

El problema es que cualquier teoría de este tipo, para lograr cierto éxito, debe anclarse en algún punto de realidad. Y eso es lo que las hace tan atractivas para mucha gente. Por supuesto, la guerra biológica existe, la Fundación Bill Gates tiene intereses en la industria farmacéutica y sanitaria —como en muchos otros sectores con grandes beneficios—, Estados Unidos y China han entrado en una dinámica de competencia comercial que está tensionando la geopolítica mundial casi al punto de instaurar una nueva guerra fría. La pandemia surge en este contexto mundial, agudiza las contradicciones y profundiza dinámicas de dominación que ya estaban presentes, y viene a introducir un elemento más de incertidumbre al sinsentido en el que vivimos.

Pero eso no quiere decir que el virus y la pandemia se hayan inventado en las catacumbas de un servicio de

inteligencia mundial. No digo que a algunos psicópatas que ostentan grandes poderes no les gustase tener esa capacidad, pero no la tienen. El salto al vacío que realizan las teorías de la conspiración consiste en que, partiendo de críticas razonables a la organización social, pasan a afirmar la existencia —inverificable por naturaleza— de un poder absoluto, monolítico y sellado ante cualquier escrutinio público, que guía todos los procesos sociales movido por intereses malvados. Y así, pese a la aparente radicalidad de sus «revelaciones», lo que consiguen es exactamente lo contrario: anulan la parte de la crítica que sí es cierta al embarrarla con especulaciones sobre tramas secretas y, en lugar de mover a realizar un juicio crítico sobre nuestras condiciones de vida y las luchas históricas que han pretendido transformarlas, sugieren que todo está en manos de una élite supersapiente ante la que toda resistencia sería inútil. De este modo, parafraseando a Norman Cohn, su búsqueda de las señales ocultas oscurece las evidencias que están a la vista de todos.

Lo peor del asunto es que personas inteligentes se acaben tragando algunas de estas tramas conspirativas y, en lugar de tratar de reflexionar sobre las dinámicas de opresión que la pandemia muestra al desnudo, se empeñen en demostrar al mundo que el virus es un montaje, afirmando que lo que estamos viviendo es una

manipulación mediática a la que ellos, sin explicar bien cómo, son totalmente inmunes. Así, recopilando algunos estudios científicos que señalan contradicciones o plantean dudas respecto al virus y las medidas adoptadas para combatir la pandemia —estudios que los buscadores de internet facilitan mucho encontrar, pero que a día de hoy se cuentan por decenas de miles y, por tanto, nadie puede pretender haberlos revisado exhaustivamente—, en lugar de contentarse con constatar que la ciencia, en las sociedades modernas, cada vez tiene más difícil llegar a conclusiones definitivas —algo con lo que muchos científicos estarían de acuerdo—, se acaba por seleccionar unos cuantos argumentos que refuerzan el prejuicio. Así, mediante sesgo de confirmación, se puede llegar a argumentar del siguiente modo: como nos gustaría que esto no estuviese ocurriendo y la gestión política está empeorando la situación, en realidad esto no está sucediendo realmente sino que lo han inventado quienes pretenden gobernarnos para someternos mejor.

Es una necesidad humana tratar de sustraernos a una realidad opresiva para poder entenderla. Y esa es precisamente la pretensión que comparten crítica social y teorías conspirativas. La diferencia fundamental es que la primera realiza esa «sustracción» poniendo los elementos de su crítica en perspectiva histórica y en-

carnándola en actores sociales concretos con intereses muchas veces contradictorios, mientras que las segundas señalan a un poder irresistible y oculto que orienta la historia, conscientemente y sin oposición, hacia un fin preestablecido. Pero, a veces, distinguir entre una cosa y otra no resulta sencillo: exige prestar una atención constante, no dejar de pensar y evitar la tentación de tomar atajos, y ser críticos con todo aquello que damos por supuesto. Porque nuestra desgracia sería encontrarnos en ese punto en el que crítica y conspiración se confunden totalmente y, además, no darnos cuenta. Contribuyendo así a reforzar la tendencia que Sánchez Lindo señalaba en 2014: «[...] que la cultura de la sospecha ha triunfado y que se ha descuidado pensar la realidad desde la realidad misma». Un descuido que, en las condiciones actuales, supondría una tragedia tan grave como la que nos ha traído la pandemia y sus administradores.

Los negacionistas negados

Hasta ahora no había tenido claro a qué se referían los comentaristas con eso de la posverdad. Pensaba que era un subterfugio, uno de esos términos de nuestra neolengua que venía a desterrar del vocabulario común palabras de eficacia tan contrastada como «manipulación», «mentira», «falsificación», etc. Pero no, para mentir o manipular o falsear algo hace falta una mínima base de acuerdo sobre los hechos que se pretenden enmascarar. Y aquí lo que sucede es que son los propios hechos los que están en cuestión. Ya queda lejos aquella provocación posmoderna de Baudrillard cuando escribió *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Porque, a pesar de todo, decir aquello suponía que todo el mundo sabía perfectamente que sí había ocurrido, pese a la fuerte sensación de irrealidad que generó asistir a la primera guerra televisada prácticamente en tiempo real y en la que la información periodística estuvo casi totalmente controlada por los mandos militares. Por eso era provocador decir que aquella guerra no había existido.

Hoy, aquellos que cuestionan la gestión política de la pandemia, el uso obligatorio de las mascarillas y el tratamiento que los medios están haciendo de la situación, han comenzado a negar que el virus exista o que sus consecuencias para la salud puedan ser graves. Pero no tienen el matiz irónico o provocador de la crítica posmoderna a los medios de comunicación hecha por Baudrillard. Van más allá, y con ello provocan una respuesta a la medida de su negación, y que es incluso más inquietante que sus elucubraciones: el protagonismo de unas «agencias de verificación» cuya labor fundamental consiste supuestamente en desmontar bulos y contrastar información falsa, y cuyo objetivo prioritario en estos días parece ser negar a los negacionistas.

El hecho mismo de que los grandes medios de comunicación y estas agencias utilicen el término «negacionistas» para describir a estos críticos —que en realidad no son tan críticos— es preocupante. Negacionista se llamó a la corriente historiográfica que cuestionaba el hecho de que el Holocausto hubiese sucedido. Utilizar el mismo término para aquellos que abrazan teorías conspirativas sobre el origen del virus o aquellos que cuestionan la gestión política de la pandemia, indistintamente, es una forma de aniquilación del adversario que impide cualquier crítica.

Y esto es mucho peor que tolerar que ciertas personas, en su dificultad para entender lo que está pasando, se encomienden a cualquier explicación que reintegre algo de su sentido a la realidad. Porque, de otro modo, habría que preguntarse si aquellos que, ante la situación actual, rezan o meditan o consultan a videntes, no son también a su modo «negacionistas». O si aquellos que culpan constantemente a «los irresponsables» de las muertes y los contagios no son también «negacionistas» de la dimensión política que han tenido las muertes en las residencias de ancianos, o escamotean, apelando a la conducta individual, que parte de las consecuencias nefastas del virus tiene que ver con la saturación de una sanidad pública finiquitada durante años por los mismos que hoy llaman a la responsabilidad con tanto énfasis.

Las agencias de verificación como Newtral o Maldita son los Gradgrind de nuestro tiempo. Como aquel personaje de Dickens en *Tiempos difíciles*, se desgañitan diciendo «¡Hechos, hechos, hechos!», y pretenden convertirse en jueces de la verdad reduciendo la realidad a los datos que creen poder contrastar de forma objetiva. Pero la realidad de los hechos sociales es mucho más compleja y no se deja reducir tan fácilmente. Hay siempre un margen para la interpretación de esos hechos que, en las condiciones actuales, se está reduciendo a un míni-

mo histórico. Precisamente, en la llamada era de la información, resulta que se ha vuelto cada vez más complicado dilucidar si los hechos sobre los que pretendemos informarnos existen. Y eso es lo más preocupante, porque no faltarán aquellos que, ante tanto ruido y desconcierto, tengan la tentación de imponer los «hechos» por la fuerza.

Pero para que Newtral o Maldita se convirtiesen en algo parecido a la policía del pensamiento de 1984 —como algunos han sugerido— haría falta que estuviesen respaldadas por un poder coactivo. De momento, su cruzada solo tiene lugar en las redes sociales y en los medios de comunicación de masas. Su intención de fiscalizar toda crítica no puede llegar mucho más lejos. De momento.

La crítica social, que ya se encontraba bastante desconcertada tras el triunfo abrumador de la llamada revolución conservadora, parece totalmente perdida en las nuevas coordenadas de la posverdad. La realidad social, objeto de su crítica, pierde su sustancia, y la lógica agonista o el cierre de filas partidista sustituyen a la reflexión en torno a unas vivencias comunes. Los negacionistas y sus negadores, sin embargo, sí comparten una misma idea sobre la realidad social: que su verdad no surge de las relaciones sociales y la correlación de fuerzas dentro de una pugna histórica

por el poder, sino que está en otro lado. Ambos desvían así la mirada de lo fundamental. Y ese ha sido su mayor triunfo, y nuestro peor fracaso.

De senectute politica

Las sociedades occidentales llevan décadas envejeciendo, tendiendo a invertir la pirámide poblacional de la que hablan los especialistas, y al mismo tiempo tratando de hacer desaparecer la vejez. Como todo subproducto de la acumulación económica, la vejez es escondida bajo la alfombra cuando no puede ya reciclarse de un modo rentable. Si no pueden convertirse en clientes de la industria del ocio o de la restauración médica y estética, las personas mayores pasan a convertirse en usuarias de una industria de los cuidados cada vez más precaria y, finalmente, a ser almacenadas discretamente fuera de la circulación.

La vejez es la degradación del cuerpo que nos recuerda el paso del tiempo. Y nuestra sociedad no puede permitirse tener conciencia de la decadencia. No la entiende, desespera de aquello que se demora y no puede adaptarse rápidamente a los cambios constantes que exige la «acumulación flexible» y la competitividad llevada a los rincones más íntimos de

nuestra existencia. La senectud nos recuerda que nada puede ser inmortal y que las promesas de la vida eterna siempre son falsas y encubren la violencia de una dominación histórica. Por eso la economía del goce ilimitado, cada vez más asediada por sus propias contradicciones, ya no puede tolerar la visión de aquellos cuyo cuerpo muestra los estragos del desgaste que los trabajos y los días les han inscrito a fuego.

Como en el mito de Titono, la sociedad tecnológica parece haberse concedido la inmortalidad, pero sujeta a un envejecimiento permanente, y de ahí su situación angustiosa. Sus pretensiones son constantemente refutadas por la terca realidad de las cosas, pero eso no hace más que espolear su empeño en negar la realidad. En esa negación, el sacrificio de aquellos que no pueden adaptarse a sus exigencias es algo cotidiano. Claro que, en las sociedades llamadas democráticas, ese sacrificio toma unas formas sutiles y refinadas, una administración de faz aséptica y sonriente. La pandemia ha demostrado que las condiciones en las que la vejez de este país sobrevivía en residencias y asilos eran tan precarias que no ha resistido el embate. La gestión capitalista de la senectud se ha cobrado su precio.

Y lo peor es que para algunos de sus representantes acreditados el precio se encontrará dentro de lo razonable, porque en sus balances de costes y beneficios esas

muertes puede que incluso sean rentables, sobre todo si se pueden achacar a la fatalidad del virus y no despiertan la más leve protesta. Ya venían anunciándolo desde hace años cuando se abrió el debate sobre la financiación de las pensiones y algunos psicópatas con cargo público deslizaron el argumento de que «la gente ahora vive demasiados años fuera del ámbito productivo». Postergar la edad de la jubilación, obligar a aceptar trabajos parciales para complementar las pensiones, mantener por debajo del nivel de subsistencia los subsidios mínimos... Herramientas sutiles para promover una reposición del parque humano y aligerar el *stock* de unidades inservibles.

El *ars senescendi*, el arte de envejecer, como cualquier otro arte en la era de la insensibilidad generalizada, se vuelve impracticable. Lo que Pedro Olalla señalaba en *De senectute politica*, su carta sin respuesta a Cicerón sobre la vejez en este capitalismo crepuscular, leído a la luz de la pandemia, tiene una resonancia trágica. Porque el arte de envejecer debería ser el corolario de una vida vivida conscientemente, con un propósito y con unos medios que se le hayan adecuado, es decir, con cierto grado de integridad y dignidad. Una senectud vivida políticamente, es decir, en la *polis*, en la convivencia y lo común. No relegada a los márgenes, a la mera subsistencia agónica sujeta a que el más

mínimo revés produzca una desaparición ignominiosa. Pero una vida sin propósito, vivida en la más absoluta dependencia y carente de dignidad, solo puede producir una vejez excedentaria, problemática para el cierre de cuentas de quienes tratan de administrar el desastre.

La danza de la muerte

La muerte nunca nos ha igualado. A pesar de los preceptos cristianos extendidos durante siglos y de las representaciones medievales de la «danza macabra», donde personas de todos los estratos sociales, edad y condición eran llamadas a bailar alrededor de una tumba mientras la Muerte misma les recordaba la fugacidad de los placeres terrenales y el fin ineludible al que todos, con independencia de nuestra fortuna en vida, llegaríamos —*memento mori*—, la muerte se reparte en nuestro mundo como el resto de las experiencias vitales: de forma desigual y atendiendo, como no podría ser de otro modo, a los dictados de la economía política.

Será complicado que lleguemos a saber cómo se han distribuido las muertes de esta pandemia según las condiciones de vida previas de las cientos de miles de personas fallecidas. El baile de datos y cifras ha hecho hincapié en que las víctimas eran personas de edad avanzada, en su gran mayoría. Y que en España la letalidad del virus se ha cebado con aquellas que

vivían en residencias. Establecimientos que ya habían sido objeto de duras críticas por las pésimas condiciones en las que, la mayor parte de ellos, mantenían a su clientela y la atención precaria que les dedicaban.

Pero más allá del número de fallecidos —que en el caso de una experiencia tan radicalmente singular como es el hecho de morirse dice bastante poco—, lo que hemos podido experimentar durante el confinamiento ha sido la culminación de una tendencia de largo recorrido por la que la muerte es apartada, cada vez más, de la experiencia cotidiana.

Philippe Ariès describió en su *Historia de la muerte en Occidente* cómo este proceso, que se inició en el siglo XIX en los países más desarrollados industrialmente, conllevaba dos grandes cambios: en primer lugar, el moribundo perdía el protagonismo en el curso de su propia muerte, ya no le era permitido presidir ese momento rodeado de sus familiares, vecinos y gente conocida que participaba de la ceremonia del adiós. Ya no se trataba de un evento público, sino que quedó restringido al ámbito más privado de la familia cercana y, más tarde, al ámbito hospitalario. Hasta tal punto llegó a transformarse la muerte que, según Ariès, el moribundo ya no se «siente morir» y dispone todo para la despedida, sino que la mayoría de las veces ni siquiera sabe que se está muriendo. La familia y el ámbito médico

insisten en ocultarle las evidencias y el moribundo, cumpliendo con su papel, ignora —o hace como que ignora— su propia muerte, dejándola en manos de los demás.

El segundo gran cambio señalado por Ariès consiste en que, una vez consumada la muerte, el dolor por la pérdida le es también negado a los familiares. Las expresiones arrebatadas de sufrimiento, los lamentos y llantos hasta el derrumbe emocional, son proscritos del ritual del duelo. La muerte en el ámbito hospitalario no puede dar lugar a la expresión desatada de la emotividad. Hasta cierto punto, el moribundo ha sido tratado hasta el final como un «enfermo» y su muerte es algo parecido a la constatación de una derrota de la ciencia. Al haberse convertido en un evento privado y clínico, los allegados y conocidos pierden la oportunidad de honrar al moribundo, de dedicarle una última mirada antes de abandonar la vida. Al desaparecer de los hogares, del ámbito de la cotidianidad, la muerte se vuelve extraña, se aleja, y se deja de hablar de ella. Las expresiones de condolencia, por ello, resultan incómodas, se reducen a un intercambio breve y siempre embarazoso: no hay un ritual que facilite manejarse en estas circunstancias. De la muerte no se habla, como pasaba respecto al sexo antes de la llamada revolución sexual. Parece como si no nos incumbiese. Ariès lo expresaba así: «[...]

los hombres de a pie se han vuelto mudos, se comportan como si la muerte ya no existiera».

Cuando, a finales de marzo, aquellos que nos gobiernan decidieron que fuesen suspendidos los velatorios y que todos los funerales redujesen los asistentes a tres familiares —con independencia de la causa del fallecimiento—, ¿no estaban llevando al extremo esa actitud de ignorar la muerte? Salvo para pasar a formar parte de las estadísticas que constantemente repasaban los medios de comunicación de masas, los muertos durante esta pandemia han sido ignorados por completo. Si ya tenían poco que hacer en el momento de sentir que llegaba el final de su vida, durante los meses de confinamiento su muerte fue más solitaria y terrible. A los que se quedaban se les impuso no ya una circunspección y un «saber estar» que impidiera los arrebatos de dolor demasiado expresivos por la pérdida, sino una distancia y un silencio sepulcral extendido en el tiempo que les ha impedido incluso enunciar la más lacónica despedida.

Al suspender por decreto lo último que pudiese quedar en nuestras sociedades parecido a una ceremonia pública que honrase a los moribundos y les permitiese despedirse de la vida, los muertos parecen haber sido fagocitados por la pandemia. Los signos de la muerte estaban presentes en todos lados, pero los muertos con-

cretos no. El número de las pérdidas era un dato omnipresente, pero la expresión del dolor particular, el ritual de la despedida, no.

Nuestras sociedades tecnológicas niegan la muerte, y se niegan a aceptar que los muertos, con su sola presencia, contravengan su ideal de progreso constante e ilimitado. Por ello se persigue la quimera de la vida transhumana o la convergencia con la máquina virtual como medio de conseguir una inmortalidad vicaria. Al negar la evidencia de nuestra finitud, la muerte se convierte en un hecho inasumible. Y como nadie puede hacerse cargo de ella —a no ser que se dedique profesionalmente al asunto—, coloniza nuestro imaginario por su radical ausencia en nuestras vidas. Lo que se pretende ocultar con más celo tiene un mayor poder sobre la imaginación, llega a convertirse en una obsesión y condiciona nuestras acciones en el mundo.

Marx dijo que «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» para recalcar que, si somos protagonistas de la historia, no participamos en ella a nuestro libre arbitrio, sino condicionados por la herencia de aquellos que nos precedieron. Pero una sociedad que pretende no tener ningún límite en su capacidad de transformar el mundo —aunque sea a costa de destruirlo—, ¿cómo iba a permitir estar condicionada por aquella «opresiva

pesadilla»? ¿Cómo iba a tolerar esa afrenta a su independencia y autonomía por parte de los muertos?

La muerte, como tantas otras cosas en la llamada nueva normalidad, será mucho más terrible. No por sus causas, sino por su radical alejamiento de cualquier experiencia directa. Por convertirse en amenaza velada de una desaparición solitaria y anónima, la más brutal expresión de aquello que siempre nos ha angustiado como seres mortales: la naturaleza trágicamente efímera y contingente de nuestra existencia.

La plaga de nuestro tiempo

Cada tiempo ha tenido su plaga. La combinación de distintas pestes, guerras y absolutismos parecen sucederse en la historia de manera que los breves lapsos de civilización casi se nos presentan como períodos anecdóticos dentro de una crisis permanente de la condición humana. Pensar así, desde luego, no consuela ni resta un ápice de importancia a la plaga que nos ha tocado vivir en nuestro tiempo. Hay demasiadas cosas que todavía no se pueden afirmar sobre la evolución de esta pandemia, pero las que sí podemos constatar a día de hoy serían suficientes como para impugnar nuestro modo de vida al completo.

Alguien comentaba durante estos días que las epidemias revelan los desequilibrios sociales que subyacen a toda crisis. Y en parte es cierto, solo que las señales de inviabilidad de las formas de explotación y dominación hegemónicas vienen siendo señaladas y combatidas desde hace mucho tiempo. Con magros resultados, dada la enorme desigualdad de fuerzas entre los parti-

darios de la opresión y quienes se oponen a ella. La plaga de nuestro tiempo ha venido a señalar también que las alternativas que han querido alzarse frente a un modo de existencia en declive quizá no sean suficientemente consistentes como para frenar la deriva hacia formas sociales más autoritarias. Formas que pueden ver en la gestión de la crisis sanitaria un pretexto perfecto para imponerse sin generar apenas contestación.

Nuestra plaga está generando también un efecto sobre la conciencia típico de cualquier gran trauma: parte la existencia en dos —antes del virus y después de él— y genera la sensación de que estamos perdiendo algo valiosísimo de nuestra vida anterior, dejando atrás un mundo si no perfecto bastante aceptable. Cuando, en realidad, nuestra existencia ya estaba asediada por nocividades y plagas de todo tipo y la mayor parte de la humanidad vivía en una especie de confinamiento a perpetuidad en los márgenes de la precariedad y la miseria. Si, como sostienen algunos, la plaga viene a ponernos frente a un espejo, el reflejo que muchos siguen contemplando en él no deja de inspirarles sentimientos de complacencia y de confianza en el futuro.

El modo de vida capitalista y su religión neoliberal han generado un *fatalismo de base* que ni siquiera una pandemia de estas dimensiones, surgida de las propias

contradicciones de su modelo de producción, parece estar modificando. Si no es, claro, para profundizar dicho fatalismo. La plaga de nuestro tiempo está fuertemente arraigada en la naturaleza de nuestras relaciones sociales, en una forma de organización de la explotación y la dominación que hace tiempo dejó de tener más horizonte que el de su propia supervivencia. Hoy se hace patente, de nuevo, que los sacrificios necesarios para la continuidad del modelo se cargarán en la cuenta de aquellos que menos interés tendrían en mantenerlo.

Índice

Pensar el Estado	9
Un encierro por otro	11
El minuto del odio	13
Reminiscencias del apocalipsis	15
A cada cual su redención	17
Pensamiento enclaustrado	19
Exagerar	23
La tramoya	26
Los asintomáticos	28
Venir al mundo confinado	30
El trabajo en busca de sentido	33
Esto no es una casa	37
Sospechosos habituales	39
La ciudad confinada	42

El largo adiós a la universidad	47
Alimentar el algoritmo	53
El fetichismo de la curva	57
El retorno de la naturaleza	61
Los expertos	65
Han venido para quedarse	69
Una nueva Inquisición	73
Poder y terror	77
Conspiranoicos, un esfuerzo más	82
Los negacionistas negados	88
<i>De senectute politica</i>	93
La danza de la muerte	97
La plaga de nuestro tiempo	103

