

Dolor y enfermedad del COVID-19 o la tragedia de la (in) perfectibilidad humana¹

Humberto Valdivieso

Doctor en Humanidades, Magister en Comunicación Social, Licenciado en Letras. Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Profesor (escalafón Asociado) de la Maestría en Filosofía y la Escuela de Letras UCAB. Curador del Centro Cultural UCAB.

Resumen

La crisis desatada por el COVID-19 hay traído consigo medidas extremas de seguridad y conflictos sociales que se resisten a la clausura. Este artículo diserta sobre el efecto de dos condiciones emergentes en nuestro tiempo: la desmaterialización y la liviandad. Ellas permiten sopesar el problema de la libertad y el cuerpo en el contexto actual de la pandemia.

Palabras Clave: desmaterialización, liviandad, libertad, cuerpo, pandemia.

Pain and disease of COVID-19 or the tragedy of human (in) perfectibility

Abstract

The crisis unleashed by COVID-19 has brought with it extreme security measures and social conflicts that resist closure. This article discusses the effect of two emerging conditions in our time: dematerialization and lightness. They allow us to weigh up the problem of freedom and the body in the current context of the pandemic.

Key Words: dematerialization, lightness, freedom, body, pandemic.

¹ Una versión de este artículo, a modo de ensayo breve, fue publicada previamente en *Fall Semester* April 20, 2020.

En el *Libro del desasosiego* Fernando Pessoa afirma: “La libertad es la posibilidad de mantenerse aislado”. Y luego bosqueja con perspicacia la naturaleza de semejante condición de vida:

Eres libre si puedes apartarte de los hombres, sin que te obligue a recurrir a ellos la falta de dinero, o la necesidad gregaria, o el amor, o la gloria, o la curiosidad, cosas que ni del silencio ni de la soledad pueden alimentarse (2008, p. 302).

La crisis del COVID-19 ha forzado al planeta entero a lidiar con el aislamiento y a pensar de nuevo la esencia de la libertad. Actualmente, ser libre pareciera un asunto más complejo que cuidar las conquistas obtenidas a lo largo de la historia o mantenerse lejano al conflicto de un “otro” en desventaja. En un presente volcado a la acumulación de bienes para abastecer el aislamiento y constipado por los metros indispensables para el “distanciamiento social”, ni las reservas históricas, ni la separación son garantías básicas para una vida libre.

El debate sobre la libertad en el ámbito público está abierto al infinito. Circula sin detenerse en una razón específica a través de las redes sociales y los medios de comunicación. Esto, lejos de ser una ventaja, resulta desorientador porque semejante amplitud está sujeta al efecto disruptivo de las crisis en el escenario global. La atención de los ciudadanos, usualmente inoficados, suele cambiar a la velocidad de un parpadeo. Por ejemplo, del informe *Freedom in the World 2020* donde Sarah Repucci afirma que “Freedom House found that 2019 was the 14th consecutive year of decline in global freedom” (2020, p. 1), al pasquín electrónico *Sopa de Wuhan* que recoge la apresurada reflexión de los intelectuales europeos a un mes de la pandemia. O de las aplicaciones móviles de seguimiento a la población y los dispositivos de inteligencia artificial para medir la distancia entre las personas, a las protestas desatadas por muerte de George Floyd en USA.

Los dilemas sobre la libertad también aparecen, sin ser esperados, en el lugar más frágil de la vida íntima: la conciencia individual. Ahí incomodan y pueden llegar a ser dolorosos pues confrontan a las ilusiones diseñadas por lo colectivo. Sobre todo las de quienes, hasta hace poco, estaban seguros de vivir en sociedades más justas y avanzadas. Para Nietzsche, las quimeras y los juicios erróneos de la conciencia, la idea de que ella es algo dado de antemano en la vida o es la unidad cabal del organismo humano es lo que la ha hecho siempre descansar sobre los errores humanos. La conciencia quedó relegada con respecto al instinto, a la necesidad de sobrevivir.

HUMBERTO VALDIVIESO

Nietzsche señala que labrar el espíritu es un ejercicio de los hombres buenos. Sin embargo, el ocaso de ese territorio donde lo antiguo ha sido extraído de lo profundo y fructificado por la labor de los seres nobles es inevitable. Al agotarse el terreno fértil de las opiniones y los modelos, también decae el espíritu. Estar vivo no implica continuar impolutos en un estado de conciencia eterno y adormecido. Paradójicamente, son los hombres malos y los fuertes quienes al derribar lo antiguo y fomentar el placer por lo nuevo sacan a la humanidad del letargo. La vida pide “derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir” (2014, p. 361). Hoy el dolor y la incomodidad están moviendo a todo el planeta hacia el desespero, y con ello despertándolo de su adormecimiento. Sobre todo, a quienes se ven obligados a probar males hasta ahora desconocidos. En la intimidad de un encierro desconcertante y en la batalla de unas ciudades que parecieran haber perdido las proporciones usuales resuenan estas palabras nitzscheanas: “Vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros” (2014, p. 361).

En Pessoa, la libertad es el resultado de una abstinencia y un aislamiento consciente. Lo contrario, el necesitar de los otros, es síntoma de servilismo o esclavitud. Ser autónomo reside en la posibilidad de vivir apartado y con ello reafirmar la condición de haber nacido libre. El silencio y la soledad afirman la autonomía. Su ascetismo poético deja murmurar al interior de todas sus líneas esta idea como si fuese un mantra: “No rochemos la vida ni con la punta de los dedos” (2008, p. 302). La incisiva labor espiritual del escritor, para desengañarse de la curiosidad por la vida, le aproxima a estas palabras de G.I. Gurdjieff: “Solo el sufrimiento consciente tiene valor” (1990, p. 77). Algo desconocido para la humanidad contemporánea cuya búsqueda de libertad no está definida por la negación del sí mismo sino por su desbordamiento y un insaciable deseo de abundancia.

Es imposible, y quizá inútil, saber con certeza si la contención del poeta es una respuesta más adecuada a la necesidad de vivir en libertad que la estresante desorientación contemporánea en los días de la pandemia. O si el “derribar continuamente” planteado por Nietzsche pueda responder a los dilemas de un mundo que colapsa. Alguno pudiese señalar la diferencia entre estar asediado por la muerte y las disquisiciones íntimas de un escritor. Y aunque Pessoa no dudó en afirmar que “La muerte es una liberación”, tendría razón quien lo cuestiona al observar la desemejanza entre una cosa y otra. Aceptar que la muerte te hace libre de este mundo no es equivalente a ser sorprendido por la muerte cuando te sientes en un mundo libre. Sin embargo, sentirse en un mundo libre ha resultado una ilusión de la cual muchos están despertando. Y semejante desilusión no deja de ser una pequeña muerte. Esto quizá está moviendo a una parte de los seres humanos a evaluar y disertar sobre su

propia condición en el mundo. No estar donde se pensaba anuncia un cambio y siguiendo a Nietzsche: “El concepto de ‘cambio’ presupone ya el sujeto” (2008, p. 50).

La serenidad y el poder elegir con lucidez nunca han sido opciones del colectivo. La emergencia, el reaccionar despavorido frente al desengaño y el impulso irracional violento sí. El alma del poeta y el alma del filósofo tienen recursos negados a la vida del ciudadano común. Uno de ellos es la intuición y otro la reflexión paciente. Sin duda, la crisis actual conducirá al mundo hacia conquistas científicas y tecnológicas, incluso hacia formas de organización social hasta ahora desconocidas. Pero, el temor y la sospecha de haber descubierto una libertad simulada y frágil no van a desaparecer con rapidez. Menos aún si los avances tecnológicos continúan alimentando las estrategias de control social.

El desasosiego planetario desatado por la pandemia no es un hecho fortuito, tiene antecedentes. Ha estado precedido de una creciente insatisfacción ante las categorías y modos de organización de la modernidad. Las conquistas del humanismo están siendo revisadas por las corrientes posthumanas y transhumanas entre otras. Ellas elaboran sus disertaciones a partir de un agudo examen de los límites de lo entendido usualmente como humano. Desde ahí discurren sobre la superación de las dicotomías y la necesidad de integrar especies, géneros y tecnologías en conceptos, cuerpos y estéticas más híbridas. Con todo, el concepto mismo de muerte es un límite llamado a ser subvertido en la visión de los transhumanistas.

Las promesas tecnológicas de una trascendencia digital o los llamados del posthumanismo a ampliar el alcance de la conciencia más allá de las categorías vida-muerte, hombre-mujer, natural-artificial o humano-animal tampoco escapan a la presión ejercida por los efectos del virus. Y es que la perturbación del cuerpo es, inevitablemente, una alteración de la libertad en todos los sentidos, y el inicio de una crisis en el debate de las ideas. Hoy el cuerpo está tensado entre el encierro físico, la posibilidad de enfermarse y morir, la expansión tecnológica y una sobreexposición dada desde los límites de las ventanas, los balcones, las máscaras y los rituales de desinfección. La virtualidad, lejos de ser una supresión o alternativa al cuerpo, implica una complejidad añadida al contexto de estas tensiones. Lo digital no agota lo corpóreo ni sus dilemas con la libertad. No obstante, puede haberlos ampliado considerablemente. Para Victor Krebs:

Es también verdad que —ya sea que estemos sentados frente a una pantalla, es decir, inmersos en un mundo virtual, o frente al océano en la playa,

inmersos en el mundo natural— el cuerpo siempre está afectando e impactando cómo estamos viendo, cómo estamos experimentando el mundo. El cuerpo, el afecto y la percepción están íntimamente entrelazados, de modo que nuestras vidas pensantes y nuestras vidas afectivas están indisolublemente unidas, aún cuando sea en el espacio virtual. (2020, p. 18)

El aislamiento, la muerte y las carencias exacerbadas han incrementado las sospechas sobre la relevancia de la razón humana. Asimismo, el marcado desequilibrio entre el desarrollo tecnológico y el acelerado deterioro del medio ambiente han contribuido a ello. La agitación social promueve el revisionismo de las ideas establecidas por la tradición. En el “primer mundo” la crisis ha tomado dimensiones inusitada. Todo esto pide, al menos, responder de otra forma y sugerir aproximaciones alternativas a los dilemas humanos.

En este artículo voy a ponderar el efecto de dos condiciones emergentes en nuestro tiempo desequilibrado: la desmaterialización y la liviandad. Ellas me permitirán sopesar el problema de la libertad y el cuerpo en el contexto actual de la pandemia. Lo haré sin olvidar sus conexiones con las urgencias y los dilemas sociales que estaban presentes antes de la llegada del COVID-19.

Ingravidéz

La liviandad es un estado de la materialidad física, conceptual y espiritual de nuestro arduo presente. El mundo tiene una complejidad y un peso distinto al del siglo pasado. Durante los últimos veinte años ha ido perdiendo solidez y ahora tiende a lo ingravido. Los seres humanos habitan un planeta más etéreo desde principios del milenio. La tecnología digital y la miniaturización de los procesos tecnológicos han contribuido a ello. Y si bien comenzaron hace décadas es ahora cuando sus efectos están manifestándose con fuerza: menús y ventanas flotantes en interfaces en constante actualización, aplicaciones cada vez más ligeras en dispositivos móviles, identidades vaporizadas en avatares y una cultura popular fascinada por lo *light* y lo transparente. Esto no significa que hay más espacio o más aire disponible. Solo hay más signos deslizándose por un espacio múltiple, en expansión, y muy intoxicado.

Lo acumulado durante la modernidad sigue con nosotros, ha sido integrado al ambiente electrónico contemporáneo al menos como dato o experiencia. En la cultura del aún nuevo milenio nada desaparece, todo es incorporado. Solo que esa integración no es un ensamblaje de piezas sólidas, una conexión a un punto definido o el empaste de una materia sobre otra. Lo anterior flota junto a lo

actual como si fuesen partículas muy ligeras en el espacio, lo visible gravita junto a lo invisible sin mucha precisión. Esto afecta el modo de vida global y la relación del ser humano con el ambiente resulta más incierta, escrupulosa y conflictiva.

Peter Sloterdijk encuentra que “Después de que Pasteur y Koch descubrieran e impusieran científico-publicistamente la existencia de microbios, la existencia humana tiene que acostumbrarse a habérselas con medidas explícitas para la simbiosis con lo invisible” (2006, p. 153). Desde marzo de este año las mascarillas miniaturizaron el encuadre del rostro, la firmeza del tacto fue sustituida por gestos etéreos y distantes, el aire entre los cuerpos cobró mayor importancia y la solidez del espacio comercial cedió ante la ligereza del *delivery*. Los balcones y ventanas dejaron de ser los límites entre lo público y lo privado, ahora constituyen una membrana sonora. Vibran con el intercambio de energía entre el adentro y el afuera, son espacios de cantos, llamados, cacerolazos o lamentos. El peso del dolor por el número de muertes quedó desvanecido por el volátil y veloz efecto de los datos, y la carga de una edad avanzada es la víctima más frágil del virus.

El mundo no solo está congestionado, sino que en su estructura difícilmente algo se mantiene sólido, aferrado a la tierra o amarrado a un origen preciso. Y, aunque no podamos percibir las, infinidad de partículas virales, conceptuales, emocionales e incluso semióticas flotan en el aire junto a todo lo demás. El cuerpo es cada vez menos compacto y le cuesta estar situado, definido y estable. Categorías como género, raza, nacionalidad o identidad solo mantienen algo de peso en las instituciones y leyes heredadas de siglos anteriores. Sin embargo, son vistas como un anclaje o un fardo inútil.

Los balcones-membrana del presente exponen esa liviandad en contraste con los balcones y ventanas pintados en las obras de arte de los siglos pasados. Las majas de Murillo o de Goya, por ejemplo, están apoyadas sobre las barandas mirando con picardía lo que ocurre en la calle. Esas estructuras arquitectónicas son los límites exactos entre el espectáculo público al cual ellas se asoman y la represión de la mujer en el espacio íntimo. El peso impuesto a su género las ancla al interior, no importa si son doncellas o prostitutas. El lugar de su cuerpo dentro del claustro está garantizado por la presencia de las chaperonas o las alcahuetas en la escena.

Las ventanas de Edward Hopper, por su parte, son miradores rectangulares, transparentes, situados en estructuras arquitectónicas sólidas. Si bien hay una liviandad atmosférica que anuncia la cercanía de este presente ingravido del siglo XXI, aún nada flota. Los cuerpos pintados por él en el

HUMBERTO VALDIVIESO

siglo XX están situados firmes en un lugar definido: la cama, el sofá o el escritorio. Ahí permanecen absortos en la contemplación de una ventana más bien interior: el espectáculo de su soledad y nostalgia. Los balcones-membrana de hoy no son miradores como estos. Han adquirido la escala de los dispositivos móviles y tienen la función de mirar-hacer. Ya la práctica del *Balconing* había convertido estas estructuras en una edición casi suicida de los videojuegos de plataformas. La pandemia trajo las *balcony stories* y transformó la fachada de los edificios en un *feed* de red social. Se trata de espacios cambiantes: escenarios, palcos, celdas, plazas, manicomios o burbujas.

La liviandad individual, en este mundo donde las estructuras vibran, resulta del irse despojando del peso de las definiciones arbitrarias y desprender a los objetos de su ancla funcional o conceptual. El avatar proviene de esas vibraciones y esas renunciaciones, y emerge como un signo privilegiado de esta cultura “trans” (transparente, transestética, transexual, transitoria, transcultural, transterritorial). Para Sloterdijk, “Identidad es una prótesis de obviedad en terreno inseguro. Se confecciona según patrones tanto individualistas como colectivistas”. Y agrega:

Si admito, mientras vea en ello el hecho sobresaliente de mi vida, que soy corso, armenio o irlandés protestante, no me afectan modernismos de ese tipo; me considero entonces como un *radly made* étnico y me dispongo a realizar apariciones en el bazar de la multiculturalidad (2006, p.155).

Un terreno puede ser caótico pero ahí los objetos están fijos, tienen gravedad. También lugar, pues un volumen colocado marca. No importa si coincide o está unido a otros objetos: todos hacen tierra y de esa forma permanecen estables. La tradición necesita superficie para asentarse, marcar, fundar y hacer sentir su consistencia. Esto ocurre en un modelo del tiempo que avanza para depositar algo contundente del pasado en el futuro. Por eso, los signos analógicos le pertenecen. Ellos eran una promesa fiable ante la deuda de la imagen con el objeto, del sonido con el significado de las palabras y de la plasticidad con la materia. Uno de los primeros en abandonar lo sólido y refutar lo analógico fue Marcel Duchamp. Al quitarle a una *fountain* su peso de objeto y desplazarla de su función utilitaria, convertirla en gesto, la dejó flotando en ese signo incierto que fue *Mr. Mutt's Fountain*. Sobre esta acción él aclaró:

Whether Mr Mutt with his own hands made the fountain or not has not importance. He CHOSE it. He took an ordinary article of life, placed it so that its useful significance disappeared under the new title and point of view – created a new thought for that object (Harrison & Wood, 2007, p. 252).

Posterior a la *Fountain*, lo digital transformó la totalidad del espacio al desmaterializar los objetos, las imágenes y los significados. El mundo devino en información y esa información en liviandad. Hoy podemos cargar la historia de la humanidad, hecha datos, en diversas aplicaciones y dejarla flotando en la interfaz de un móvil. Sin embargo, no podemos limpiar el aire, protegernos de las amenazas virales que flotan alrededor, confiar en otros cuerpos, mantener unidos nuestros afectos o evitar la invasión del espacio individual por los algoritmos invisibles de la inteligencia artificial. Los problemas del cuerpo y la libertad ya no están pegados a la tierra, son aéreos como los seres ingrátidos de la contemporaneidad. Esto no quiere decir que el ser humano esté en desventaja con respecto a sus antecesores o en un mundo peor, simplemente habitamos un ambiente distinto al generado por el humanismo sin haber salido completamente de su influencia.

El fin de los fantasmas

La muerte de Pedro Páramo es una imagen prodigiosa. También útil para ponderar la relación entre la tierra y el peso, y para ilustrar el temor del cuerpo ante lo liviano-invisible. Él y la tierra en ruinas eran una misma cosa. Así lo expone el ritual de su decrepito fin: el cuerpo le fue dejando de responder, las piernas lo retenían en un mismo punto, su mano cayó al suelo despacio. Luego fue desmoronándose “como si fuera un montón de piedras”. Ni el apoyo de los brazos inmateriales de Damiana Cisneros detuvieron el desplome. Pedro Páramo era la tierra, como corresponde al *ethos* latinoamericano, con todas sus deudas y rencores.

La desmaterialización que he asomado al inicio de este escrito es el efecto contrario al desplome. Lo corporal pesado cae y se une a la tierra —polvo que vuelve a su lugar de origen desde tiempos inmemoriales—. De forma contraria, lo inmaterial flota y queda incorporado al ambiente. La piedra cae y marca —“sobre esta piedra erigiré mi iglesia”—. Los datos invisibles llenan pero no tiene un lugar fijo, su única permanencia es el movimiento. Por eso, los fantasmas de Pedro Páramo son inmateriales pero no ingrátidos. No pueden abandonar Comala, ellos buscan la tierra: tratan de cobrarle, penan por ella y hablan desde el fondo de sus tumbas.

En Latinoamérica hubo fantasmas mientras las cosas estaban fijas a la tierra: casas viejas, antiguos cementerios —aún no convertidos en parques temáticos o desvalijados— y tesoros enterrados por nuestros ancestros ante el temor de una revuelta política. Poco de esto queda, el ambiente inmaterial de la globalización cambió los espectros por avatares y eso ha tenido

consecuencias inevitables. Entre otras, ya no solo se veneran ciertos mitos disparatados o se padecen a los brutales y recurrentes titanes políticos. También, los ciudadanos están infoxicados con el resto del planeta, respiran el aire infectado de las pandemias globales y quedan desvanecidos en el devenir del presente junto a los otros seres humanos.

No es un asunto baladí el repliegue de la cultura latinoamericana hacia lo inmaterial. Sobre todo por la presencia del cuerpo ahí y el carácter orgánico de la arquitectura popular en las ciudades. El barrio —favela o chabola— está hecho de contactos y lugares de encuentro. No hay espacio aquí para un análisis minucioso de este asunto. Tampoco es posible predecir el destino de la crisis del coronavirus en Latinoamérica. Pero podemos poner el oído sobre un antecedente, sobre los efectos causados por otra partícula ingrávida, casi tan inmaterial como devastadora.

Willie Colón expone en la letra de *El gran varón* un drama recurrente en los 90 del siglo XX. En esta historia un chico trans latinoamericano muere olvidado, anónimo, en un hospital. Es víctima de un agresor invisible, el HIV. La enfermedad acaba con su vida nómada. A diferencia de Abundio o de Juan Preciado, él no busca castigar o perseguir a Pedro Páramo, no le es dado volver a la tierra a cobrar la deuda. No porque la crueldad conservadora de su padre fuese distinta a la de este arquetipo brutal delineado por Juan Rulfo, sino porque su identidad ya no tenía peso. La exclusión lo desmaterializó y esa pandemia de finales del siglo pasado lo hizo invisible como ella. Al igual que el virus, Simón era algo raro a lo cual nadie quería voltear a ver.

Si bien los fantasmas-tierra han desaparecido, lo fantasmal pareciera formar parte de la condición ingrávida del presente. La tecnología no está hecha específicamente para penar por Comala pero sí otorga la cualidad de hacer del cuerpo una entidad espectral. Navegar es transitar sin una contextura sólida a través de múltiples espacios mientras se eluden límites y muros. Los *stalkers* y los *hackers*, entre otros, son entidades fantasmales por excelencia. De algún modo, lo *trans* es fantasmal. Quizá todos los humanos lo son si pensamos que recorrer el propio cuerpo es una hazaña laberíntica donde átomos y bytes cambian constantemente la complejidad de eso señalado como “yo”.

El piso de Cruz-Diez

La línea secuencial continua y la división racional del espacio, las especies y el conocimiento pertenecen al humanismo. La expansión del mundo, el ámbito público y el método científico son consecuencias de él. La contemporaneidad no ha suprimido esto pero ya no sabe dónde ubicarlo. El

posthumanismo, el transhumanismo, el antihumanismo y conceptos emergentes como el antropoceno están tratando de ofrecer alternativas teóricas y, quizá, políticas. Pero la pandemia no ha hecho más que aumentar la desorientación. Las promesas de la tecnología y el sueño mismo de la inmortalidad digital han sucumbido frente al virus. El cuerpo sigue presente pero ya no es posible definirlo con exactitud desde el naturalismo u otorgarle unas proporciones específicas.

La enfermedad le ha mostrado al ser humano que aún no sabe cómo cuidarse. No está preparado para aceptar la condición de la fragilidad del presente. Esto nos devuelve al conflicto de la libertad. Las respuestas a la pandemia han sido la reclusión y el llamado a la guerra contra lo invisible. El tiempo, antes una dimensión muy bien segmentada, es ahora una incertidumbre. Solo existe el presente sin respuestas y, por lo tanto, el problema fundamental ahora está volcado sobre el espacio y el movimiento. El mundo de la hipertecnología electrónica, cuya promesa inmediata ha sido la superación de las dicotomías real/virtual, humano/no humano, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, residente/inmigrante entre otras, está erigiendo barreras de protección para frenar lo imperceptible. El espacio exterior es una amenaza —por eso la pared, los guantes, las mascarillas— y el interior no da sosiego. La amenaza es ingrátida y por ello ningún espacio es un lugar de sosiego. Ser libre no se corresponde con estar ubicado en un sitio específico.

El humanismo se aseguró de dividir el mundo simbólicamente para tener siempre a donde acudir. La trascendencia ofrecía la libertad última, el descanso final y estaba bien delimitada. La pintura *El entierro del conde de Orgaz* del Greco da cuenta de ello. El descenso del cuerpo a la tierra se corresponde con el ascenso al cielo. Tierra y aire forman parte de una secuencia de divisiones codificadas y explícitas. Todo tiene un peso específico en el orden del mundo. En general, las figuras alargadas del pintor de Toledo no son ausencia de materia sino su deformación por estar tensadas entre dos ámbitos que se corresponden: uno arriba y otro abajo.

Esa seguridad espacial ya no está. En un mundo ingrátido donde lo visible y lo invisible deambulan en un mismo caos, lo fragmentario y lo contingente dominan. En semejante escenario, la libertad no depende de la ubicación porque no hay un contexto simbólico capaz de organizar el espacio. La obra *Cromointerferencia de color aditivo* de Carlos Cruz-Diez en el Aeropuerto de Maiquetía en Venezuela nos ofrece un ejemplo de ello.

Este trabajo era el símbolo de entrada y salida de un país abierto a la inmigración. Hoy ha adquirido un inesperado uso político que lo transformó de símbolo de la nación petrolera por

HUMBERTO VALDIVIESO

excelencia a máquina de desmaterialización. Venezuela es ahora un país de emigrantes, miles han salido por el aeropuerto. Casi todos se detienen sobre la obra del maestro cinético para tomarse una fotografía de los pies. Están posando sobre una ilusión óptica y política. Esa acción, ese ritual de despedida, hace que el peso desaparezca y el viajero, desplazado de su tierra, salga expulsado por el aire y por las redes sociales hacia atmósferas donde ya ningún lugar es estable. Emigrar dolorosamente es ir de lo incierto a lo incierto.

En la obra del Greco, la aparición de la gloria sostiene simbólicamente el cuerpo que pesa. En la obra de Cruz-Diez, la desaparición del territorio y la desmaterialización de la persona en datos hacen que el peso desaparezca: abandono, desarraigo, imposibilidad de renovar la identidad y derechos conculcados. El mundo del cinetismo quedó en la modernidad y, aunque los trabajos mantienen su vigencia, el espectador contemporáneo cambió. La interacción hoy implica subvertir la intención y el significado desde el infortunio de la emergencia. El arte contemporáneo está dando cuenta de esto.

Ai Weiwei utilizó 3500 salvavidas de los refugiados sirios en su obra *Soleil Levant*. Con ello representó los cuerpos ingravidos de miles de personas que floraron hacia Europa tropezando con los obstáculos de las viejas estructuras modernas. Así dejó claro que la salida, como el encierro, no es garantía de libertad. Los cuerpos sin peso del siglo XXI son empujados de un lugar a otro. Ese ha sido el destino de miles de venezolanos que deambulan en su ingravidez por las carreteras de Sudamérica.

La pandemia terminará y quizá el encierro no. El problema no serán los muros sino otras formas de confinamiento más bien aéreas e invisibles. La libertad no deja de ser un problema porque siempre está bajo asedio y cada vez sus enemigos son más sofisticados. Sobre todo cuando, paradójicamente, lo no-visible genera opacidad. Voces afamadas están anunciando la muerte del capitalismo. Quizá esta sea la estocada final al humanismo o tal vez nada muera, y esas voces sean la confirmación de la prisa fantasmal por asir el espacio provisional de un *post*. Es difícil predecir sin generar una ficción.

Lo que podemos sopesar, si seguimos los pasos de Nietzsche, es que negar la enfermedad sería negar el mundo y también el presente. Negar significa distanciar el virus de lo propio humano como si fuese una condición exterior a la vida. La desinfección tiene muchos vínculos con la represión, pero no la de sí mismo en busca de libertad como lo pide Pessoa. Todo lo contrario, sería la represión de aquello llamado por el filósofo la voluntad de enfermedad del mundo. Él se pregunta si ella no es

HUMBERTO VALDIVIESO

indispensable pues el dolor termina por ser “el gran maestro de la sospecha y el último liberador del espíritu” (2014, p. 313). Ese dolor es quien conduce al filósofo hacia unas honduras donde saldrá con la voluntad de dudar más. Aceptar la enfermedad e incorporarla con todo su dolor al presente vivido es permitirle a este tiempo preguntarse si todo aquello que daba por seguro, fijo, sólido, pesado se está evaporando y transformando ante el asombro colectivo.

Quizá la libertad no está en predecir el futuro ni en enarbolar la bandera de una racionalidad crítica forjada desde un dogma, sino en dejar que la enfermedad obligue al cuerpo a preguntarse por su propia constitución en colapso. El mundo de la pandemia seguramente no responderá con el hermoso desdén poético de Pessoa por la vida y sus ilusiones exteriores —aunque tal vez pueda guardar para sí estas dos líneas de su *Diario del desasosiego*: “¡Qué tragedia no creer en la perfectibilidad humana!... / — ¡Y qué tragedia creer en ella!” (2008, p. 307)—, sin embargo tiene la posibilidad de darse a la tarea de dudar y pensar, y aceptar el movimiento transformador del presente como un dolor indispensable.

Referencias

Gurdjieff, G.I. (1990). *Perspectivas desde el mundo real*. Caracas: Ganesha.

Harrison, Ch. y Wood, P. (2007). *Art in Theory 1900-2000*. Oxford: Blackwell.

Krebs, V. (2020). Cuerpo Virtual. Avatares de la digitalidad. *Revista Lógoi* 37, 13-26.

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2014). *Nietzsche I*. Madrid: Gredos.

Pessoa, F. (2008). *Libro del desasosiego*. Barcelona: Acantilado.

Repucci, S. (2020). *Freedom in the World 2020*. Washington: Freedom House.

Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madrid: Siruela.