

19

Colección
Ciencias Sociales



Las ciencias sociales en épocas de crisis: escenarios, perspectivas y exigencias en tiempos de pandemia

Natalia Andrea Salinas-Arango, Jaime Alberto Orozco-Toro
Juan Felipe Mejía-Giraldo
(Compiladores)



Universidad
Pontificia
Bolivariana

© Varios autores
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Las ciencias sociales en épocas de crisis: escenarios, perspectivas y exigencias en tiempos de pandemia

ISBN: 978-628-500-011-9

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-011-9>

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Psicología

Facultad de Trabajo Social.

CIDI. Grupo de investigación en Trabajo Social. Proyecto: Cultura política para la paz: Procesos socioeducativos ciudadanos para la transformación de los imaginarios y prácticas políticas en Medellín en el marco del posacuerdo. Radicado: 158C-06/18-74

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Director Facultad de Psicología: Rodrigo Mazo Zea

Gestora Editorial: Dora Luz Muñoz Rincón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Corrección de Estilo: Cristian Suárez

Imagen portada: shutterstock ID: 149926898

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2145-17-09-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Capítulo 2

Pandemia y fragilidad humana. Percepciones sobre la muerte desde la historia y la filosofía¹

Alejandro Jiménez Restrepo*

Resumen

Con el fin de proporcionar algunos elementos importantes de reflexión a las ciencias sociales para entender con precisión en qué ha consistido la crisis de las humanidades y de la ciencia en general, este capítulo tiene como objetivo fundamental esclarecer el sentido de la muerte y de la fragilidad humana en tiempos de pandemia desde una perspectiva interdisciplinar. Para este cometido, el análisis de corte documental y teórico busca, desde la historiografía que recogen Leal (2020), Foucault (2002), y Laín

1 Este capítulo es resultado de la investigación "Cultura política para la paz: procesos socioeducativos ciudadanos para la transformación de los imaginarios y prácticas políticas en Medellín en el marco del posacuerdo", con radicado # 158C-06/18-74, adscrito al grupo de investigación de Trabajo Social (GITS) de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana.

* Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana y candidato al título de Magíster en Filosofía de la misma Universidad. Docente en áreas tiflológicas de la Fundación Universitaria Católica del Norte. CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001726693
Correo electrónico: alej Jimenezr25@gmail.com

Entralgo (1958), aclarar lo que significa el *estar vueltos* hacia la muerte como humanidad en el marco de una pandemia, que cuestiona el edificio del conocimiento adquirido a través de los siglos, que desafía cada día los sistemas más osados de creencias y que se empeña en romper nuestros vínculos familiares con los otros; pero que al mismo tiempo, es capaz de reconducir la experiencia que tiene cada individuo acerca de la muerte y de la enfermedad hacia un modo eminente de apertura, en la cual emerge una conciencia nueva y transformadora, tanto de sí mismo como del mundo.

Palabras clave

Pandemia, Ciencias sociales, Enfermedad, Fragilidad, Muerte.

Introducción

Escribe Albert Camus (1995), en su obra *La peste*, a propósito de la percepción que tenían los conciudadanos de Orán alrededor de los grandes brotes epidémicos, que la plaga “es irreal, es un mal sueño que tiene que pasar. Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño son los hombres los que pasan, y los humanistas en primer lugar, porque no han tomado precauciones” (p. 28).

Pero algo tiene que decirle al ser humano del siglo XXI el hecho de que esta pesadilla ocasionada por la COVID-19 ha dejado un saldo de más de dos millones de muertes en menos de dos años, y que amenaza con dejar muchas más víctimas mortales si los Estados no solo no asumen con la debida seriedad la emergencia sanitaria y los planes de vacunación –independientemente de las clases sociales, de las condiciones socioeconómicas de las personas y de saneamiento público que pueden existir en cada territorio–, y si las ciencias sociales y humanas no se interrogan por el sentido y el alcance que puede generar, a largo plazo, el hecho de no impulsar iniciativas investigativas y de intervención orientadas a generar conciencia social sobre el cuidado de sí, del medio ambiente y de que como humanidad somos vulnerables y susceptibles en cualquier momento de contraer una enfermedad altamente contagiosa que puede generar una alta tasa de mortalidad.

Tan acostumbrado y alienado está el ser humano por sus rutinas, por sus tareas y ocupaciones cotidianas, que el aviso de una posible aparición de un agente patógeno que puede poner en ries-

go la supervivencia de la especie humana en este planeta, apenas le hace parpadear. Sin dar crédito a lo que aparece en los medios, la posibilidad inminente de que la humanidad deba batallar en adelante contra un microorganismo que pone en jaque el desarrollo social y la economía mundial es un absurdo tan grande que ni siquiera valdría la pena en esforzarse en pensar cómo sería el mundo en medio de una pandemia. Pero esa pequeña ficción que pareciera haber escapado de las pantallas de las salas de cine para tomar forma real, no solo pone en cuestión la vida o la salud, no solo genera desórdenes morbosos en el cuerpo, sino que también cuestiona los fundamentos de la ciencia moderna, de nuestros sistemas de creencias y certidumbres.

Por este motivo, el presente trabajo expone una reflexión en torno a lo que significa hablar de la fragilidad humana en el marco de una pandemia que ha disminuido la posibilidad de los abrazos, del contacto físico entre las personas y que ha hecho estallar el individualismo propio de las sociedades posmodernas, para ir de nuevo al auténtico encuentro con el otro, con su rostro, con lo que hace del ser humano un ser para el otro, esto es, su carácter social y empático.

Por otro lado, la reflexión aquí propuesta no se reduce a narrar la historia y el desarrollo de las grandes epidemias que han azotado a la humanidad, sino que trata de ir más allá y evidenciar de un modo fenomenológico la manera como se ha vivido subjetivamente el fenómeno de la pandemia. Ahora bien, si se pretende, mediante esta reflexión, mostrar caminos que permitan repensarnos como humanidad para poder donarle un nuevo sentido a la experiencia de la enfermedad, no podemos pasar por alto la persona y la manera como en el sujeto se constituye la experiencia de la pandemia, en correlación con los sentimientos de fragilidad y de vulnerabilidad que acompañan al nuevo *homo-coronavirus*.

Una epidemia no solo se manifiesta en los síntomas físicos que puede generar una infección. En la situación que la COVID-19 ha dejado al hombre de hoy enseña que el pasado, el futuro, la vida, la forma como entramos en trato con los demás y las maneras como se habita el mundo cobran un nuevo matiz a la luz de la enfermedad. Por lo cual, este trabajo es una apuesta por desanudar los elementos estructurales que constituyen el drama de la fragilidad humana en tiempos de emergencia.

Metodología

La investigación de corte documental-teórico se fundamenta en el análisis historiográfico y fenomenológico. Historiográfico porque no es posible hablar de la pandemia actual y entenderla en su justa dimensión si se pasa por alto el conocimiento que hoy tiene la humanidad acerca de los grandes brotes epidémicos. Y, por otro lado, la exposición de los resultados también será de corte fenomenológico, en la medida en que lo interesante de esta investigación es el modo como desde la historia de las pandemias, incluyendo la generada por el nuevo coronavirus, el ser humano se ha apropiado y ha vivido estas situaciones de emergencia social, que aunque pueden presentarse como casos aislados en la historia de la humanidad, han sido suficientes como para impulsar grandes transformaciones, incluso de orden social y en materia de salud pública.

En este sentido, se considera que si la fenomenología es un modo de investigar que tiene por objeto la elucidación de la estructura de la experiencia a partir del modo como el sujeto vive y dona sentido a sus vivencias personales, entonces, en este caso el aporte de la investigación fenomenológica puede posibilitar penetrar en los modos como el sentido de la pandemia se constituye en el sujeto, en cuanto experiencia capaz de poner al descubierto un sentido más originario de lo que es la fragilidad humana en su relación con el otro y con la muerte.

Así las cosas, se tiene que mientras que la historia de las pandemias proporcionará la materia prima sobre la cual se basará nuestra reflexión, la fenomenología permitirá esclarecer la trama estructural existente entre lo que es la experiencia de la pandemia, la fragilidad, la vulnerabilidad y el estar vueltos hacia la muerte.

Resultados

Pandemia e historia: una aproximación a los relatos y a las nociones que históricamente se han ordenado alrededor de las grandes epidemias

Desde un punto de vista histórico y social es posible encontrar que el origen de las epidemias ha estado ligado a un fuerte componente religioso, por lo cual, se ha considerado que las infecciones severas que a menudo pueden ser altamente contagiosas y que

pueden provocar altas tasas de mortalidad entre los miembros de una comunidad se han revelado desde los textos primitivos, como el precio que debe pagar el ser humano por el pecado cometido. Dentro de estas condiciones se tiene que la idea de un maleficio social, que bajo la forma de un estado morbosos perturbador, que se transmite de persona a persona, ya sea a través del contacto con la sangre o con las secreciones del otro, se ha revelado desde los primeros escritos como un castigo divino por causa del quebrantamiento de la ley moral.

De esto se desprende que la enfermedad febril que resulta contagiosa y que según algunas fuentes bibliográficas recibe el nombre de plaga, en virtud de los alcances que puede tener un brote epidémico para diezmar y golpear una población numerosa, también puede entenderse como un estigma, mancha o pestilencia que recae sobre una comunidad (Leal, 2020). En la época clásica se creía que la mancha la llevaban los miembros de una comunidad que, por su pecado, habían sido condenados por Dios al padecimiento, a la destrucción de los canales de comunicación y de desarrollo social por el temor de contagiarse.

Esta interpretación punitiva de la enfermedad, entendida como castigo divino, por ejemplo, se puede encontrar tanto en las dos epopeyas de Homero como en las Sagradas Escrituras de origen judeocristiano. A este respecto se recordará el primer canto de *La Iliada* en donde, según cuenta el célebre poeta griego, Apolo o el que hierde de lejos, airado contra el jefe del ejército aqueo tras el rapto de Criseida, hija del sacerdote del oráculo, envía la peste a modo de castigo al campamento del ejército griego por la falta cometida por el rey Agamenón. Sobre este punto escribe el médico español Pedro Laín Entralgo, en su obra *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, que “[...] las flechas de Apolo representan la llegada del agente morbosos al cuerpo del enfermo: un objeto físico, aunque invisible, cuya presencia en quien lo recibe se manifiesta bajo forma de impureza o contaminación material” (Laín Entralgo, 1958, p. 27). De aquí es posible afirmar, con Laín Entralgo, dos cosas: en el mundo antiguo la experiencia de la enfermedad a menudo era interpretada en la vía del castigo divino o de fuerzas demoníacas que podían conmovier el curso vital de la persona; y, por otro lado, que si el hecho fáctico de enfermarse respondía en muchos casos a un objeto mágico que venía a alojarse en el cuerpo humano,

generando desórdenes morbosos reflejados en un cuadro viral que podía diseminarse por el largo y ancho de la comunidad a la que se perteneciera, entonces el antídoto contra las plagas estaba orientado más que a curar al enfermo, a realizar rituales, sacrificios y a elevar plegarias que aplacaran la ira del buen dios.

Algo similar puede hallarse en la tradición judeocristiana, cuando en el libro del *Éxodo* Dios envía las diez plagas a Egipto para liberar a su pueblo de las manos opresoras de Faraón (*Éxodo*, 9:11, 23). Y en el mismo sentido dirá el profesor Rodrigo Leal (2020), que: “[...] bajo el contexto de la religión de Abraham, las infecciones severas pueden ser interpretadas como un castigo divino, por los pecados de toda la sociedad o de algunos de sus segmentos, o como escatológico anuncio de que llegó el fin de los tiempos” (p. 3).

Pero a la par de la explicación religiosa sobre el origen de las epidemias, corren parejo los prejuicios e imaginarios colectivos que señalan que no solo el adulterio, la opresión ejercida sobre el pueblo de Dios, el homicidio y los actos impuros eran considerados como actos transgresores de la ley moral que debían ser castigados por la divina providencia a través de la peste, sino que también, hay que decirlo, entre los pueblos primitivos estaba instalada la creencia, por ejemplo, de que el niño que nacía con alguna discapacidad o malformación era el aviso de que la alianza con los dioses estaba rota, y que, por consiguiente, era preciso apelar al infanticidio para salvar a la comunidad del implacable castigo de los dioses (Palacios, 2008).

En la Edad Media y hasta en la Modernidad se conservaron algunos vestigios de esta visión de la plaga como un castigo de Dios; y como si fuera poco, las pandemias ocurridas durante este largo milenio de historia, y entre las cuales se puede tomar registro de la peste bubónica originada en China en el año 1334, de la cual se calcula que murieron alrededor de 150 millones de personas, reforzaron aún más los prejuicios que pesaban sobre las espaldas de las mujeres adúlteras o que se les acusaba de hechicería, los afrodescendientes y los judíos.

Escribió Leal que, a raíz de la peste negra, se volvió a la creencia de la enfermedad como castigo de Dios, por lo que los clérigos y las autoridades buscaban a las personas que sabían que habían cometido grandes pecados contra Dios, ya fuera para orar por ellas y por la purificación de sus almas, o para sacrificarlas. Normalmente había ciertos sectores de la población que se buscaban predominantemen-

te pues se les culpaba de la catástrofe, pues según los imaginarios sociales de la época, eran los responsables de la peste: negros, brujas y judíos. Es así como a través de esta práctica eugenésica se reflejaba la discriminación, el predominio casi enfermizo de cierta raza de hombres por encima de otras poblaciones que debían pagar el precio de su pecado para así librar a la humanidad de su aniquilación, tanto así que fue de este modo como se empezó a constituir desde sus orígenes un modelo de hombre y de racionalidad que excluyó a niños, mujeres, gitanos, personas con discapacidad y afrodescendientes.

Influenciados por sus creencias religiosas, es posible, incluso hoy, encontrar personas que consideran, en el marco de la pandemia por motivo del COVID-19, que la actual emergencia mundial es un presagio del apocalipsis, de la segunda venida de Jesucristo, o que sencillamente se trata de un castigo de Dios por los pecados cometidos por la humanidad.

De otro lado, habría que analizar hasta dónde las pandemias han sido dispositivos naturales que han impulsado el movimiento y desarrollo de la historia, creando nuevas condiciones sociales, nuevos órdenes estamentales y religiosos. Tal vez pueda considerarse como un movimiento coyuntural que también ha permitido poner en marcha el curso del espíritu absoluto desde Hegel (Leal, 2020). Piénsese, por ejemplo, en que la plaga antonina que apareció entre los años 165-180 a.C, más conocida también como la plaga de Galeno por ser este último el que la describió, aceleró en gran medida la caída del Imperio romano y la instauración de la Era cristiana (Leal, 2020).

En este sentido declara Leal (2020), que frente a los millares de vidas humanas que se han perdido con la aparición de los grandes brotes epidémicos, las sociedades de entonces se han repensado a sí mismas con el objetivo de encontrar estrategias administrativas y organizacionales con el fin de combatir nuevos brotes y de garantizar el bien común de la población general, incluso en tiempos de crisis. De esta manera puede decirse que las pandemias han despejado indirectamente “el camino para innovaciones y avances en ciencia (incluyendo medicina y salud pública), economía y política” (Leal, 2020, p. 1).

Así surge, según explica Michel Foucault (2002), lo que hoy se conoce bajo el título de salud pública, fundada en un aparato organizado de poder que ha encontrado en las pandemias la potencia que ha hecho posible la consolidación de los sistemas disciplinarios y de vigilancia. El panoptismo, en cuanto sistema disciplinario que

hace que cada punto del espacio, incluidos los cuerpos, sean transparentes a la inspección de unos ojos sin rostro, no es una utopía; por el contrario, encuentra en gran parte su razón de ser como sistema en las grandes plagas que han azotado a la humanidad. Pero hay más: el hecho como piensa Foucault (2002) de que “la relación de cada cual con su enfermedad y su muerte [pase] por las instancias del poder” (p. 201), o de que frente a la peste responda el orden y la higiene, quiere decir que alrededor de los estragos y de la crisis social provocada por una situación de emergencia sanitaria, se organizan nuevas formas y lógicas de poder que buscan administrar y tomar registro tanto de la vida como de las muertes y de la evolución de los cuadros nosogénicos ocasionados por el contagio.

Es de este modo como la peste exige al máximo la capacidad humana de tomar el control administrativo y político sobre la vida, sobre la ciudadanía, y cómo contribuye en la Modernidad con el fortalecimiento de las fuerzas militares, con los métodos de vigilancia y de los mismos sistemas disciplinarios. Dentro de estas condiciones, la muerte pierde su investidura ontológica y su más hondo sentido singular y existencial, y en el fondo no pareciera poner en evidencia la fragilidad de un individuo, sino la vulnerabilidad humana en toda su amplitud. Frente a este escenario desolador, la muerte pasa a ser un dato, una fría estadística acompañada del número de nuevos contagios que cada día se producen; y por su parte, el enfermo se ve despojado de su historia de vida, de sus frustraciones, de sus más elevados sentimientos para convertirse en un caso, a riesgo de perder su buen nombre para ser rebautizado con una cifra.

Reflexiones en torno a la fragilidad humana desde la filosofía

En uno de sus más grandes intentos por tratar de desenmascarar a todos aquellos intelectuales que con gran osadía han creído encontrar en los principios de la lógica y en las teorías del conocimiento tradicionales la fuente inagotable de la verdad y de la ciencia, escribe Nietzsche al comienzo de su célebre ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo

una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la ‘Historia Universal’” (Nietzsche, 2011b, p. 226).

Dicho instante no ha sido engañoso porque a través de la ciencia el ser humano haya logrado ejercer poder sobre las fuerzas de la naturaleza, sino porque a través del conocimiento, estos animales inteligentes se han creído superiores, dioses tal vez de su propio destino, a costa de un conocimiento inadecuado de la realidad. Y, sin embargo, esta pequeña soberbia le ha servido al ser humano para planificar su vida, formular proyectos, trazar metas y entregarse a los más dulces excesos y placeres de la vida.

Pero todo en la vida del hombre pareciera brillar por sí solo, todo pareciera estar fríamente calculado: tareas, ocupaciones, planes son, a su mirada, posibilidades que este tiene de ser en el mundo, y que él mismo se jacta al escoger. Pero hay una experiencia más o menos similar a la de la muerte, que él no ha escogido vivir, que pone el acento en la fragilidad de su existencia, que le recuerda su vulnerabilidad, y esta es la experiencia de la enfermedad.

Al respecto, escribe Pedro Laín Entralgo (1985) que “la enfermedad, el poder en cualquier momento enfermar, debe ser considerada como una propiedad defectiva de los seres vivos” (p. 203). De este modo, puede decirse que la enfermedad se ofrece a los ojos del médico como un accidente de la vida, como algo que hace parte del ciclo vital del individuo, y aún más de toda estructura viviente. En este punto habría que señalar que los griegos mismos se esforzaron en creer que el hecho fáctico de poder enfermar en cualquier momento, ya sea por motivo de una epidemia o de cualquier otra circunstancia, no solo podía ser interpretado como un castigo de los dioses, sino que también podía ser el resultado de lo que ellos mismos denominaron como la *ananké*, o la necesidad de la naturaleza de purificarse a sí misma y de esta manera dar paso a nuevos órdenes vitales (Laín, 1966).

Empero, lo cierto es que la enfermedad, como propiedad defectiva, hace parte de todas las estructuras y seres vivos según expresa el médico, pero la diferencia entre los demás seres vivos y el ser humano está en que este pareciera ser el único animal que puede donarle un sentido a su vivencia inmediata de la enfermedad; no sin razón declara Laín Entralgo (1985) que es el modo como el ser humano se apropia personalmente de su padecimiento, de sus dolores y sentimientos de aflicción, soledad y de amenaza que a menudo

asaltan al enfermo, lo que hace posible afirmar que la enfermedad es una “experiencia antropológica” (pp. 202-204).

Por otro lado, la enfermedad comparte con la experiencia de la muerte el hecho de que ella misma, al trastocar el contacto familiar del ser humano con el mundo de sus rutinas, ocupaciones y responsabilidades, le devuelve a su fragilidad, al reconocimiento de su propia finitud, y a la constatación de que él mismo y las demás personas que rodean su círculo familiar más cercano son pasajeros.

De acuerdo con la interpretación que en clave fenomenológica realiza el profesor Marco Sanz (2017) acerca de la experiencia patológica a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger, la enfermedad no debe entenderse necesariamente como un episodio negativo de la vida de todo ser humano, que en ocasiones, es capaz de arrebatar el don de la vida; sino que ella misma puede asumirse como un modo eminente de apertura, como una ocasión para la creación, para la donación de un nuevo y más hondo sentido existencial. No en vano sentencia que “la toma de conciencia de la enfermedad sería algo así como un fotograma de una película en movimiento. Ella inserta un instante de la más firme solidez en la discreta fugacidad del tiempo” (Sanz, 2017, p. 109). Lo que de seguro hace pensar en que una de las características que constituye la vivencia subjetiva de la enfermedad es que una vez la persona enferma, el tiempo pareciera detenerse, siendo así que el sujeto “desembarca el tren de sus rutinas” (Sanz, 2017, p. 143), para asistir a una metamorfosis de su cuerpo, que como refiere Xavier Escribano citando a Susan Kay Toombs, se convierte en una cosa rara, que aliena las posibilidades que cada persona tiene de ser en el mundo (Escribano, 2015), y en el cual ya el sujeto no puede reconocerse a sí mismo en cuanto “persona de actos de intencionalidad” (Husserl, 2005, pp. 127-135).

En la experiencia de la enfermedad, la persona puede estar presa de un sentimiento de malestar físico y de agotamiento mental que a menudo viene acompañado de sentimientos originarios como el miedo o el sentirse amenazado por algo que escapa a las posibilidades que tiene el ser humano para ejercer control sobre la situación, y por la soledad, la cual encuentra su razón de ser sobre todo en la intuición del paciente de que ni siquiera su círculo de familiares y de amigos más cercanos son capaces de comprenderle, y por ende, la lástima tiende a recaer sobre sí mismo. Pero este sen-

timiento de aflicción y de sentirse solo y vacío va en aumento en la medida en que, pese al padecimiento, se rompen los vínculos con los otros y con las ocupaciones y actividades cotidianas.

Es en este punto en donde el enfermo recuerda con nostalgia su pasado, en el cual los sentimientos de gratificación y de confianza en el futuro hacían parte de su cotidianidad, de sus proyectos y actividades inmediatas. Pero tras la enfermedad, esos sentimientos de satisfacción personal solo parecieran sobrevivir al modo de un recuerdo lejano que cada vez más quedan sepultados en el pasado a medida que crece el malestar, los ardores o punzadas ocasionados por el dolor, y que al mismo tiempo van menoscabando la existencia, las posibilidades que cada quien tiene de seguir siendo en el mundo, y que ponen al ser humano frente a sus miserias, frente a su fragilidad y finitud. Por este motivo es que se dice con Sanz (2017) que por más que el ser humano objetive su enfermedad y su dolencia, y que sienta que tiene el control sobre su precario estado de salud, en definitiva la enfermedad puede llegar a burlar su inteligencia, haciendo añicos todo aquello en lo que él había creído desde esa pequeña soberbia que constituye su propio conocimiento del mundo.

No obstante, es esta misma vuelta hacia al pasado, hacia lo que era antes de la enfermedad, lo que hace que en la persona renazca la esperanza de que todo volverá en cualquier momento a su curso habitual, y lo que le motiva, como diría Espinosa, a perseverar desde su ser propio. A propósito, dirá Pedro Laín Entralgo (1966) que el recurso, en cuanto un sentimiento originario que acompaña al enfermo en su tribulación y por el cual el paciente puede ver también en su enfermedad un instrumento para la creación de valores que dignifiquen el sentido de su vida, es un elemento preponderante en el proceso de restablecimiento de la salud, capaz de impulsar al sujeto hacia una toma de conciencia nueva, tanto de sí mismo como del mundo.

En una dimensión más amplia puede decirse que en una epidemia, no un individuo, sino una comunidad entera, rompe con sus rutinas, y de lo único que se habla es de la enfermedad. Se descubre así que, frente al miedo ocasionado por los sucesos y las historias de amigos que pierden a diario sus familiares, se suma el sentimiento de la pérdida y de la separación de los seres queridos por motivo del aislamiento. Se sufre colectivamente y se padece la ausencia del otro. Un sentimiento de duelo invade los corazones desgarrados por una suerte que nadie escogió vivir y que amenaza con destruir a la humanidad.

Para entender un poco lo que ha significado la pandemia por la COVID-19 en el siglo XXI, en una era marcada por la cuarta revolución industrial y por la globalización, es interesante releer un relato sobrecogedor acerca de lo que como humanidad significa vivir los efectos atroces de una epidemia que ofrece Albert Camus en *La peste*. Allí se relata que ante el desconcierto en una situación de emergencia sanitaria mundial, el futuro se ve brumoso e incierto porque el ser humano, al ser en sí mismo un proyecto que se realiza en cada ocasión, apropiándose de las posibilidades que tiene de ser en el mundo, como piensa Heidegger (1997), ve su existencia como petrificada por causa de la enfermedad y la paranoia social.

De acuerdo con Albert Camus, la pandemia sería la noche que se ha abalanzado sobre la humanidad; noche de temores, de incertidumbres y de nostalgias por un pasado que parecía ser tan cercano, pero que ahora se encuentra tan distante; y sin embargo, es un pasado del cual es posible conservar un fresco recuerdo de cada impresión vivida, de cada experiencia, guardándola en el alma como un talismán, para poder seguir creyendo en el futuro (Camus, 1995). ¡Cuánto se recordaba el pasado! Con qué bellas formas se presentaba ante la mirada del ser humano, ante su memoria, que se resistía a olvidar aquellos rostros que cuando se tenían entre manos estaban tan lejanos, tan ausentes de sus huellas dactilares, todo por no saber apreciar el momento, el ahora. Y, sin embargo, es en nombre de ese pasado que la humanidad, según escribió bellamente Camus, debe descubrir en la ausencia, en la pérdida y en el sentimiento de fragilidad, la hospitalidad y la solidaridad que se requiere para así ser dignos de un mañana, de un nuevo ciclo vital, de un nuevo orden social guiado por la consigna de la moral nietzscheana, que según Gadamer (2001), “exige de nosotros esfuerzos sobrehumanos” (p. 178).

La hospitalidad en cuestión: el sentido de la muerte en tiempos de pandemia

En la actual emergencia social por la COVID-19 cabe preguntarse por el papel que históricamente han desempeñado las ciencias sociales y las humanidades a lo largo de la historia, y en qué medida

la crisis generada por la pandemia ha sido el golpe de gracia que ha hecho conducido al ser humano a una situación límite que le lleva a revisar los fundamentos de su sistema de valores y de creencias, para desde esta crítica del conocimiento adquirido tratar de avanzar hacia un nuevo orden social y político, que tenga como nuevo fundamento la alteridad y la persona.

En una interesante reflexión realizada por el profesor José Luis Cañas Fernández (2020) sobre la crisis humanitaria que ha puesto de relieve la pandemia por el nuevo coronavirus, es posible encontrar que una de las consecuencias que ha traído consigo la pandemia es que nos ha hecho tomar conciencia de que hasta hace muy poco, con todo el auge de la ciencia moderna, el ser humano había desarrollado un conocimiento lo suficientemente profundo de la realidad como para poder manipular las fuerzas de la naturaleza a su antojo y perseguir así su propio bienestar y el de los pueblos, “pero ante la realidad de un simple virus-corona, de golpe, experimentamos la precariedad de nuestras ciencias y nuestras técnicas para salvarnos” (p. 22).

Lo que significa que la pandemia nos ha hecho “reparar en que la humanidad actual es más vulnerable de lo que pensábamos. Dicho de otro modo, las personas somos más frágiles de lo que nos reconocemos” (Cañas Fernández, 2020, p. 22). Y como si fuera poco, a renglón seguido dirá, citando a Blaise Pascal, “que al hombre ‘no hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo, bastan un vapor o una gota de agua para matarlo’” (p. 22).

De suerte que frente a semejante situación el hombre de hoy se halla desprotegido, aislado, no solo físicamente sino también con sus pensamientos, temores e incertidumbres en un futuro que a menudo se torna confuso y brumoso. Y sin embargo, escribe el profesor Miguel Romero Moret (2020) que “la pandemia es momento de soliloquio” (211), puesto que, siguiendo a San Agustín, la invitación que nos hace es a aprender a descubrir en el silencio provocado por la pandemia una oportunidad para reflexionar, para volver a la vida interior, al encuentro con nosotros mismos y con las cosas simples que constituyen la esencia de la vida y que por el afán del progreso y del agite de la vida moderna a menudo se pasan por alto. Algo similar a lo que pensaba Nietzsche (2011a) cuando decía que el hombre debe aprender a hacer de la soledad una experiencia, para así “tener nuevos oídos para una nueva música; nuevos ojos para las

cosas más lejanas: nueva conciencia para verdades hasta ahora mudas” (p. 36). Sobre este punto, además, el profesor Romero Morett (2020) se cuestiona sobre “¿Cómo filosofar en el tumulto, en la muchedumbre, en la fiesta dionisiaca, en el aquelarre, en la cena de blancos? (¿O cena de negros?). ¿Cómo incorporar la sabiduría perenne del pensamiento acumulado si hemos perdido toda habilidad hermenéutica?” (p. 211).

Es por esta razón que el tiempo de pandemia se convierte en una ocasión para regresar a las fuentes mismas de la subjetividad trascendental, por medio de la cual, meditando a la cartesiana, es posible volverle a donar un sentido a ese mundo que ha perdido sus formas, que ha sido aniquilado junto con los sistemas de creencias tradicionales por la enfermedad global. En suma, la pandemia es una ocasión para filosofar, para poner entre paréntesis la archicreencia, para volver, como diría Edmund Husserl (2007), “a los verdaderos comienzos” (p. 10), y desde esta desaceleración del progreso tratar de representar un nuevo mundo afinado a partir de los elementos de análisis que ha puesto al descubierto la pandemia.

Pero cual niño que le quitan el dulce de sus labios y termina por chuparse día y noche los dedos, el ser humano responde a juegos de contrarios y paradojas, y reacciona enérgicamente ante situaciones y acontecimientos que otrora se habían convertido en parte de su paisaje, pero que ahora al ver que una sombra ha opacado lo que para él era obvio y estaba dado, busca de nuevo de manera incansable. Esto es, el otro.

Tan acostumbrado estaba el ser humano a las pantallas, a las redes sociales, a la fragilidad de los vínculos humanos, propia de la era del amor líquido que tan extraordinariamente supo describir Zygmunt Bauman (2012), que ahora el destino le ha jugado una mala pasada, le ha hecho pasar mal sueño por causa de la peste, pues, como dice Camus (1995), el rostro del otro se convierte en una realidad al desnudo que rompe todo artificio, y que se hace más real e indispensable en la medida en que el hombre, al tratar de apresar el rostro del otro en esta situación límite, encuentra una resistencia que le recuerda su fragilidad y que él mismo es su propia muerte.

¿Pero qué es la realidad? Frente a este gran interrogante continúa Miguel Romero Morett (2020) diciendo que la realidad es lo que vuelve añicos nuestras formas de representación del mundo, en

este caso, “la enfermedad, la muerte, un terremoto o un maremoto. Y, aun así, buscamos la representación, la expresión lingüística, la mediación simbólica, el discurso prefabricado, para tratar de aprehender el río de los hechos y los bloques de las pandemias” (p. 210).

Por otro lado, a la altura del párrafo 43 de *Sein und Zeit*, escribe Martin Heidegger citando a Max Scheler, que una de las notas constitutivas del ser de la realidad es la resistencia, a saber, aquella experiencia que, fundada en el ente intramundano, y más originariamente en la constitución básica del *Dasein*, del estar-siendo-en-el-mundo, hace tropezar al ser humano y frustra sus verdaderas intenciones y sus impulsos (Heidegger, 1997). Realidad es, pues, el hecho de saber que el mundo exterior nos impone resistencia, y semejante resistencia es posible encontrarla tanto en el acontecimiento de la pandemia, como en el rostro del otro hombre que de acuerdo con la situación límite en la que nos encontramos está envuelto por el halo del contagio y de la muerte.

Descifrar en el rostro del otro el sello ineludible de la muerte es como reconocer lo dicho por Martin Heidegger cuando comenta que la muerte es siempre la muerte del otro; pero al mismo tiempo es darse cuenta de que cada uno es en sí mismo su propio estar vuelto hacia la muerte (Heidegger, 1997). Ciertamente la pandemia ha puesto de manifiesto esta intuición heideggeriana, puesto que en la actualidad resulta fácil concluir que el rostro del otro constituye en sí mismo el peligro inminente, la posibilidad más extrema que en sí mismo viene a ser cada *Dasein*, y es desde aquí como también se produce una ruptura con el mundo familiar de las rutinas y de las ocupaciones, y en donde es menester pensarse en nuevas formas de comunicación que faciliten el encuentro con la persona, con el otro, con el fin de hacer frente a esa resistencia que lleva el sello del contagio y de la muerte.

En esta medida cabe preguntarse acerca de ¿cómo es posible acoger al otro en su radical alteridad si el rostro del otro representa para muchos, en estos tiempos de pandemia, la misma muerte? Es una pregunta que ciertamente pone en cuestión los pilares de la ética de la hospitalidad, por ejemplo. Empero, tal vez sea el tomar conciencia del cuidado por el otro a través del cuidado de sí mismo lo que permita seguir hablando de hospitalidad y de solidaridad; siendo conscientes de que es la persona lo que está en juego cada vez que se sale a la calle sin la protección adecuada; o que cada vez

que los estados se decantan por la dinamización de la economía y por el desarrollo social, haciendo caso o miso de la salud pública; o cada vez que no se gestionan con honestidad los recursos necesarios en cada periodo de cuarentena estricta para evitar que la población muera de hambre y de sed.

Conclusiones

La exposición realizada hasta aquí posibilita poner en evidencia una paradoja muy propia de los seres humanos, que sobre todo se muestra con claridad cuando el hombre se halla en una situación límite. Por un lado, se tiene la percepción de que es en los momentos de crisis en donde el ser humano se siente desprotegido, entregado a la fragilidad de sus propios miedos, y en donde la representación de su mundo queda puesta en entredicho. Y de otro lado, tenemos que este desmoronamiento de su propio ser en el mundo a causa de la crisis, le conduce en un segundo momento hacia un modo eminente de apertura, hacia una nueva toma de conciencia tanto de sí mismo como del mundo.

En este punto hay que decir que la posibilidad de narrar, otra vez, tal y como refiere el profesor Miguel Romero Morett, se convierte en un instrumento muy valioso por el cual, la nueva realidad puede presentarse a la vela de un nuevo sentido existencial. Cabe anotar aquí que la palabra crisis, del griego *Krīsis*, del verbo *Krīnein* (decidir, juzgar, separar, interpretar), hace referencia desde su sentido etimológico a la situación vital por la que el ser humano de alguna manera se ve confrontado consigo mismo, y se ve obligado a tomar un camino. Y por supuesto, también la etimología de la palabra crisis tiene que ver con el acto de interpretar, esto es, de apropiarse de las posibilidades que se le abren de ser en el mundo tras la nueva situación que se presenta.

De esta raíz griega también proviene la palabra analizar, criticar, criterio, las cuales tienen que ver con el ejercicio de analizar aquello que se rompe, por lo que en este punto cabe recordar que en una situación de crisis se produce una ruptura del ser humano con aquello que lo conecta con sus rutinas, responsabilidades y ocupaciones, y que al producirse esta separación, esta ruptura, el ser humano no tiene más remedio que volver sobre sí mismo para

analizarse y para reflexionar sobre lo ocurrido. De aquí, que la reflexión, del latín *reflexio - reflexionis*, entendida como ese acto o modo de ser del pensamiento que, semejante a un espejo, se dobla para volver sobre cada actuación, también encuentra su asidero en la crisis.

No en vano señalará Edmund Husserl que lo que está a la base de la reflexión es la reducción fenomenológica trascendental, por la cual, apelando al significado etimológico de la palabra reducción (*reductio*), lo que hace la reflexión es reconducir los modos en los que la vida se dona a sí misma y transcurre en lo que conocemos como nuestras ocupaciones y habitualidades, a las condiciones o desempeños intencionales del pensamiento por el cual todo adquiere significado para el sujeto (Husserl, 1996).

Dentro de estas condiciones, podría decirse que la pandemia provocada por el nuevo coronavirus se ha convertido en algo así como la piedra de toque por la que el ser humano actual se ve en la necesidad de reflexionar radicalmente para poder salir del tiempo de crisis. Siguiendo el hilo con la exposición realizada, esta no deberá interpretarse como un mal sueño, como una experiencia obstructiva o que sencillamente tiene el poder de limitar las posibilidades que cada quien tiene de ser en el mundo, sino como una ocasión para la creación de un nuevo orden de pensamiento, de un nuevo ciclo vital capaz de escuchar el llamado de la naturaleza.

La pandemia ha revelado cuán frágiles podemos llegar a ser si seguimos empeñados en colonizar a través de la ciencia cada punto del espacio de la naturaleza sin percatarnos de las consecuencias que podría traer, no solo el hecho de cosificar al otro, sino también a nosotros mismos a través de unas técnicas orientadas a la extracción de recursos, al servicio de una maquinaria de la muerte que nos conducirá a la aniquilación de nuestro hogar, del planeta.

Deberá ser a partir de esta fragilidad revelada y de esta experiencia de la muerte abierta por la pandemia como se deba volver a comenzar, como se deba volver a las fuentes de la narración y del significado, para así forjar una representación del mundo que nos posibilite empezar a educar para la construcción de una memoria colectiva que perdure en el tiempo, y que proporcione elementos en favor de la supervivencia de la especie humana. Y, de esta forma, nos permita la construcción de unas ciencias con más sentido de humanidad que dé poder sobre lo que hay allí afuera, que dialoguen

con las realidades concretas de cada ser humano, y que no solamente sirvan, como sucede en varios casos, para alimentar el ego de millares de académicos que conocen mucho de teorías, pero que no saben nada de la vida.

De suerte que la pandemia que se vive actualmente por la COVID-19 se ha constituido en tiempo de oscuridad, tiempo de muerte, en el ocaso que ha aniquilado todos nuestros sistemas de valores; pero al mismo tiempo, es este contacto con nuestra fragilidad y con la experiencia de la muerte la oportunidad para revisar nuestras técnicas y métodos utilizados hasta ahora para impulsar el desarrollo social, con el fin de despertar hacia una conciencia nueva que posibilite la construcción de nuevos valores, nuevos discursos y mediaciones simbólicas fundadas ya no en el ejercicio del poder y en la administración de la vida de los individuos, sino en el reconocimiento de la radical alteridad, en la hospitalidad y en la reconciliación del ser humano con la naturaleza.

Referencias

- Bauman, Z. (2012). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Camus, A. (1995). *La peste*. Editorial Suramericana.
- Cañas Fernández, J. L. (2020). Rehumanizar. una visión ética personalista al hilo de la pandemia actual. *Revista UPB*, 59(159), 21-33.
- Escribano, X. (2015). Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad. *Revista Coherencia*, 12(23), 71-88.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo Veintiuno.
- Gadamer, H. G. (2001). *El estado oculto de la salud: historias del mal*. Editorial Gedisa.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2007). *La filosofía como ciencia estricta*. Terramar Ediciones.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

- Láin Entralgo, P. (1985). *Antropología médica para clínicos*. Salvat Editores.
- Láin Entralgo, P. (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*.
Revista de Occidente.
- Láin Entralgo, P. (1966). *La enfermedad como experiencia*. Alianza Editorial.
- Leal Becker, R. (2020). Breve historia de las pandemias. *ChilePsiquiatria.com*, 24.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta Agostini.
- Nietzsche, F. (2011a). *El Anticristo*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos.
- Palacios Rizzo, A. (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la convención internacional de los derechos de personas con discapacidad*. Ediciones CINCA.
- Sanz Peñuelas, M. (2017). *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger* [Tesis de doctorado publicada]. Barcelona: Edición de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Romero Morett, M. (2020). Pandemia y filosofía: catástrofe de lo ya sabido. *Revista UPB*, 59(159), 199-214.