

PENSAR LA PANDEMIA

Más allá de la sanidad y la economía

Alberto del Campo Tejedor
(ed.)



Dykinson, S.L.

PENSAR LA PANDEMIA
Más allá de la sanidad y la economía

PENSAR LA PANDEMIA
Más allá de la sanidad y la economía

Alberto del Campo Tejedor
(Editor)

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).
Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

Colabora:



© Copyright by
Los autores
Madrid, 2021

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 · 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 · (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1377-413-8
Depósito Legal: M-6680-2021

ISBN electrónico: 978-84-1377-445-9

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

A mi madre, que me enseñó la importancia de cuidar

ÍNDICE

PRESENTACIÓN LAS SORPRENDENTES CARAS DE LA COVID. REFLEXIONES TRAS EL PRIMER AÑO DE PANDEMIA	11
ALBERTO DEL CAMPO TEJEDOR	

FILOSOFÍA Y ÉTICA

CAPÍTULO 1. VULNERABILIDAD, RESPONSABILIDAD Y SOLIDARIDAD: OPORTUNIDADES EN LA CRISIS. REFLEXIONES A PARTIR DE ZYGMUNT BAUMAN	29
ELENA ÁLVAREZ-ÁLVAREZ	
CAPÍTULO 2. LA MUERTE Y SU CORONA EN TIEMPOS DEL COVID-19	47
ALEJANDRO G. J. PEÑA	
CAPÍTULO 3. DESDE LA PANDEMIA A UNA RESPONSABILIDAD COMPARTIDA. APELACIÓN A LA ÉTICA.....	63
JOSÉ EMILIO PALACIOS ESTEBAN Y NURIA CORDERO RAMOS	

DERECHO Y POLÍTICA

CAPÍTULO 4. CATARSIS O PLASTICIDAD JURÍDICA: EL DERECHO PÚBLICO CONTRA LAS CUERDAS	79
GABRIELE VESTRI	
CAPÍTULO 5. LA POLÍTICA, EL ESTADO Y LA PANDEMIA. REFLEXIONES SOBRE CONTEXTOS DE EXCEPCIONALIDAD	95
MARÍA ELENA NOGUEIRA JOAQUÍN	

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PSICOLOGÍA

CAPÍTULO 6. CONFINAMIENTO, RESIDENCIALIDAD Y HABITABILIDAD: LAS CONTRADICCIONES DE UNA MEDIDA ESTRELLA EN COLECTIVOS VULNERABLES.....	115
FÁTIMA MORALES MARÍN	

CAPÍTULO 7. LA VIDA EN CONFINAMIENTO DE DEPORTISTAS DE ALTO RENDIMIENTO.....	129
JOSÉ CARLOS JAENES SÁNCHEZ, RAFAEL PEÑALOZA GÓMEZ, PABLO GARCÍA GONZÁLEZ, MIRIAM COSTA AGUDO Y PATRICIA ISABEL JAENES-AMARILLO	

COMUNICACIÓN Y LITERATURA

CAPÍTULO 8. LA <i>CORONAVIDA</i> EN FACEBOOK: DISCURSOS EN Y SOBRE LA PANDEMIA.....	147
PURA SÁNCHEZ	

CAPÍTULO 9. LA NARRATIVA EN TIEMPOS DE CONFINAMIENTO.....	167
MARÍA ISABEL RISQUEZ NAVAJAS	

CAPÍTULO 10. MARGARET ATWOOD Y LA LITERATURA DE ANTICIPACIÓN DURANTE EL CONFINAMIENTO.....	183
CARMEN VELASCO-MONTIEL	

CONTRAPUNTOS CULTURALES

CAPÍTULO 11. LOS MUNDOS DE LA CUARENTENA. CONDICIONES DE VIDA Y ACCIONES DE ESTADO EN SECTORES VULNERABLES DE LA PLATA Y GRAN LA PLATA EN ARGENTINA.....	205
PATRICIA SCETTINI	

CAPÍTULO 12. LA PANDEMIA Y SU IMPACTO EN EL TRABAJO DE CUIDADO: RELATOS DE MUJERES DIVERSAS (ECUADOR).....	223
CATALINA MENDOZA ESKOLA Y GLADYS MENDOZA ESKOLA	

AUTORES Y AUTORAS DE LOS TEXTOS.....	249
--------------------------------------	-----

PRESENTACIÓN LAS SORPRENDENTES CARAS DE LA COVID. REFLEXIONES TRAS EL PRIMER AÑO DE PANDEMIA

ALBERTO DEL CAMPO TEJEDOR

A finales del 2020 aumentaron las voces –en los medios, pero también en la academia, incluso en la calle–, que no solo hacían balance de ese *annus horribilis*, sino que apostaban por sacar lecciones de un acontecimiento tan drástico que parecía haber sacudido los cimientos de nuestra sociedad y aun del mundo entero. Si la crisis sanitaria, económica y social sobreviniera por la pandemia pudiera enseñarnos algo en relación no solo a las causas y el desarrollo de la covid-19, sino también sobre la cuestión de cómo habíamos llegado hasta aquí como individuos y como sociedad, entonces el coronavirus podría ser tomado como una oportunidad. Probablemente cualquier crisis de calado guarda en su seno la potencialidad de convertirse en un “punto y aparte”, un “hasta aquí hemos llegado”, un “nunca más”, un acicate para el cambio, un revulsivo que permita reconsiderar nuestro estilo de vida, nuestras creencias y relaciones sociales, las estructuras de poder o la capacidad que tenemos para soportar una catástrofe de estas dimensiones, por poner unos pocos ejemplos. La crítica de lo que hemos hecho mal (antes y durante la pandemia), tanto como las propuestas para el mañana, pasan por una reflexión serena de todos los actores sociales y de los diferentes saberes y disciplinas que pueden aportar respuestas a una problemática compleja.

Como arcaico mecanismo de supervivencia, los humanos tendemos a la focalización, es decir, a ocuparnos de aquello que resulta más problemático, dejando en un segundo plano lo que nos parece, en teoría, secundario. Desde luego, lo primero en una pandemia es salvar vidas, y se ha repetido hasta la saciedad que lo segundo es procurar que los que sobreviven a la enfermedad no sucumban al hambre. Sin embargo, salvaguardar la salud y la economía no constituyen en modo alguno los únicos objetivos. Por de pronto, ambos términos engloban aspectos que a menudo pasan desapercibidos. Así, la salud no implica solo evitar los contagios y, en caso de ser infectado, curarse del coronavirus. Las restricciones impuestas por la pandemia han dificultado las relaciones sociales habituales, y todos hemos sufrido de alguna manera, aun cuando no contrajéramos la enfer-

edad. Por otra parte, hay individuos y colectivos más vulnerables; no todo el mundo puede sobrellevar igual el confinamiento, el distanciamiento social, la reducción de contacto. Influyen variables como el tipo de vivienda, de trabajo o las características de cada grupo: ancianos, niños, individuos con enfermedades mentales, etc. La salud no es solo cuestión de evitar el contagio viral; también de que se proporcionen las medidas necesarias para sobrellevar un momento crítico y que las personas no caigan en depresiones o, como se ha constatado, decidan suicidarse ante la angustia provocada por una experiencia a menudo traumática.

No basta la adopción de tratamientos individuales. Localidades que han sido azotadas con virulencia por el virus con multitud de muertes o simplemente aquellas a las que las restricciones impuestas han despojado de algunos de sus momentos del año más importantes –tal o cual fiesta, por ejemplo– o, en otros casos, de su principal fuente de ingresos, parecen sumidas en un manto de tristeza. Desde luego, la salud física y mental se resienten en condiciones en que el estrangulamiento económico no permite albergar esperanzas de futuro: cuando uno sencillamente no tiene para pagar la hipoteca o se ve en la desagradable situación de echar a la calle a la mitad de los trabajadores de una pequeña empresa. De la misma manera que son los más pobres y necesitados –aquellos que no pueden renunciar a trabajos precarios donde no existe suficiente protección higiénica y sanitaria– los que más se contagian y más mueren. La economía y la salud están imbricadas, y ambas lo están también con aquellos aspectos de los que trata la psicología, la sociología, la filosofía, el derecho o aquellas ramas humanísticas que se interrogan, por ejemplo, sobre cómo superamos los problemas y qué obstáculos existen –no solo materiales sino también en arraigadas concepciones culturales– para sobrellevar esta crisis.

Durante el año 2020, a medida que la pandemia avanzaba y trastocaba cada rincón de nuestra cotidianidad, fue quedando cada vez más evidente que no se trataba solo de un fenómeno sanitario y económico. De ahí que el análisis de esa situación crítica no competiera solamente a médicos y economistas, aun si estos fueron durante muchos meses los únicos especialistas a los que los medios y las estructuras de poder pusieron altavoces. Hoy resulta evidente que para comprender el fenómeno pandémico y cómo afecta a nuestras vidas se requiere del trabajo conjunto de otros estudiosos: los politólogos y sociólogos pueden indicarnos qué ha fallado del Estado de Bienestar, de un sistema de salud que creíamos infalible y aun del Estado en su conjunto, que se ha comprobado más apto para tratar epidemias que pandemias. Los antropólogos sociales nos aportan ejemplos de cómo ciertos colectivos de activistas, ONGs y asociaciones de todo tipo se han organizado para paliar las carencias del Estado, mientras los psicólogos advierten de las terribles consecuencias que el confinamiento acarreó a las personas vulnerables o, por el contrario, cómo algunos, mejor preparados, salieron airosos.

Mientras la gente enferma y muere, el filósofo nos obliga a plantearnos si es razonable y útil haber confiado nuestra felicidad al individualismo, al consumismo, o si no hemos de replantearnos que todos somos sujetos frágiles y que solamente en la solidaridad y la responsabilidad colectiva hay una oportunidad para salir adelante. Y aun cada disciplina se interroga sobre el impacto de la pandemia sobre su particular ámbito: el cine, la música, la literatura, los espectáculos. Todo ello tiene su influencia en la salud y en la economía. Pero no solo. Porque una crisis de semejantes dimensiones afecta a todos los ámbitos de la vida. De ahí que tanto para el análisis de lo que ha ocurrido como para las propuestas de lo que podríamos hacer en el futuro para paliar las consecuencias e, incluso, para buscar otras respuestas a los retos que ha planteado la covid-19, sea necesaria la convergencia de los diferentes científicos, académicos y especialistas en las más variadas disciplinas.

Este libro aspira a contribuir a ese propósito y servir como instrumento de reflexión multidisciplinar, en un momento en que la población experimenta cierto hartazgo no solo por la pandemia sino por la manera de narrarla y tratarla, en los medios, en las instituciones, incluso en el ámbito científico. Aunque en el libro se realizan análisis sobre el bienestar o el padecimiento, la mayoría de sus autores no se focalizan en aquellos aspectos que normalmente nos vienen a la mente cuando hablamos de salud y economía. No hay en este volumen ni recomendaciones de tratamientos médicos ni estudios cuantitativos del impacto del coronavirus en el PIB o el desempleo. Sí se habla de la muerte, el sufrimiento, la pobreza, la desigualdad social, la incertidumbre, y también de la esperanza, las motivaciones y aun de las concretas acciones llevadas a cabo por los diferentes actores de esta pandemia, aspectos todos que se vinculan a la salud y la economía. Pero se enfocan desde prismas poco habituales. Porque es importante saber qué tipo de síntomas pueden alertarnos para no morir de la covid-19, pero también, por ejemplo, qué tipo de sentimientos experimentan los que han tenido la desgracia de estar cerca de la muerte o cómo pensamos y recordamos a los muertos en una sociedad que oculta los aspectos desagradables, aquellos que contradicen las ideas de bienestar, seguridad, control y confianza en la ciencia y el Estado. Desde luego es imprescindible conocer el impacto financiero en las pequeñas empresas y los autónomos, pero no lo es menos analizar cómo la gente se las ha ingeniado para sobrevivir en circunstancias extremas, o qué modelo de Estado y de sociedad es el responsable de que el impacto de la crisis haya sido tan tremendo.

La salud y la economía no son tanto ámbitos de existencia sino perspectivas, enfoques. Siempre hay un componente económico en cualquier realidad, pero ello no agota la comprensión de tal o cual medida gubernamental o tal o cual práctica social. De la misma manera, en última instancia todo afecta a nuestra salud (física, mental, emocional, espiritual...), pero sin duda hay otras claves que

permiten comprender el comportamiento humano. Sería tautológico pensar que lo único importante y revelador es que hacemos tal o cual cosa "por nuestra salud", de la misma manera que no aporta mucho explicar los hechos sociales porque "aumentan la felicidad" y "minimizan el dolor". Entre otras cuestiones, hay que abordar qué entendemos y qué experimenta la gente por felicidad, por dolor, por salud, por bienestar.

La pandemia ha trastocado ámbitos de la vida insospechados y nos interpela para encontrar enfoques que permitan dar cuenta de aspectos y planos menos obvios que el de la enfermedad y el dinero, por importantísimos que sean estos. El lector encontrará en gran medida reflexiones sobre parcelas de la realidad que han sido ignoradas, ocultadas o postergadas ante la preeminencia de ciertas informaciones, ciertos datos, ciertas preocupaciones y visiones hegemónicas, lo que, por otra parte, no ocurre por casualidad. ¿En qué medida son responsables el Estado, el gobierno, los políticos, los ciudadanos?, ¿es posible reformular nuestro sistema jurídico, nuestros valores y nuestro estilo de vida para armarnos frente a una calamidad de esta envergadura?, ¿son justas, viables, eficaces y oportunas las medidas para frenar la pandemia?, ¿cómo hemos vivido dichas medidas y muy particularmente el confinamiento?, ¿de qué hemos hablado y cómo nos hemos relacionado?, ¿han sido las redes sociales realmente nuestro salvavidas?, ¿qué hemos hecho, leído y pensado durante el primer año de la pandemia?, ¿cómo encarar la enfermedad y el dolor por la pérdida de un ser querido?, ¿hemos respondido a las exigencias con resignación, con espíritu crítico, con creatividad? Y más allá de lo que nos afecta a todos, ¿cómo impacta la crisis en diversos colectivos: los deportistas de élite, los emigrantes indocumentados o los que recogen cartones en la calle?, ¿qué lecciones podemos sacar de las diferentes experiencias y situaciones?, ¿qué modelos podemos reformar, qué prácticas se habrán modificado para siempre, a qué habrá que estar alerta en el futuro?

Estas preguntas, y sus variadas respuestas, aparecen reiteradamente en los textos que conforman este libro. No constituyen exclusivamente el punto de partida de cada capítulo, sino que se encuentran entrelazadas en muchos de ellos. Bajo diferentes perspectivas y disciplinas –la filosofía, la ética, el derecho, la ciencia política, la sociología, la antropología social, la psicología, la comunicación, la filología– los autores de este libro se interrogan sobre cuestiones que resultan verdaderamente poliédricas, y abordan preguntas que no cabe responder simplistamente desde una sola perspectiva. Desde luego, cada capítulo es autónomo y el libro puede leerse escogiendo aquellos textos que interesen, y en el orden que convenga. Sin embargo, es tras su lectura conjunta, cuando encontramos una visión más panorámica y nos damos cuenta de que hay muchas más cuestiones, ideas, problemáticas, hechos sociales y colectivos inmersos en esta crisis, así como que estos están interrelacionados: la pande-

mia es un problema o una oportunidad en función de cómo la pensemos; la muerte es más o menos dolorosa según las diferentes perspectivas con que se aborde; es posible apelar a la crítica contra políticos incompetentes y un sistema social injusto, pero también a la ética y la esperanza; el Estado se ha visto sobrepasado y ha resultado menos eficaz y más rígido de lo que pensábamos, pero también se ha erigido en el principal garante de nuestra seguridad y bienestar; el confinamiento y otras medidas son comprensibles y eficaces, pero no son tan fáciles de cumplir en ciertas situaciones y, en todo caso, resultan contradictorias y paradójicas en muchas otras; mientras algunos se han hundido en los primeros compases de la pandemia, otros han sabido fortalecerse y aun empoderarse en sus principios individuales, pero también en acciones colectivas; aunque la crisis ha mermado en gran medida nuestras actividades de ocio y sociabilidad, también han surgido nuevas formas de creatividad, algunas de las cuales han venido para quedarse; si a pesar de todo hemos seguido comunicándonos por vías alternativas a la presencialidad (por ejemplo, a través de las redes sociales), no está de más verificar críticamente que ni lo hemos hecho tanto como pensábamos ni esas formas virtuales resultan realmente un digno sustituto de nuestras interacciones cotidianas, aquellas a las que no prestábamos atención antes de la pandemia; la crisis ha puesto en la picota a algunos (ciertos políticos) y ha alzado a otros (en general, el personal sanitario), pero es preceptivo también poner el foco en otros grupos, por ejemplo, las mujeres que de manera callada y abnegada se multiplican en el cuidado de las personas, antes y durante la pandemia.

El libro está estructurado en cinco partes, que constituyen en realidad enfoques disciplinares, campos temáticos, perspectivas o ámbitos de estudio. En la primera parte, la filosofía y la ética se unen para realizar un diagnóstico de por qué la pandemia ha resultado un mazazo en nuestras vidas, pero también cómo podemos rehacernos para encararla y enmendar el rumbo. En el capítulo que abre este volumen, la doctora en Teología y profesora de Filosofía, Elena Álvarez-Álvarez, se apoya en tres autores –Bauman, Levinas, Jonas– para describir las quiebras de una sociedad de consumo que no está preparada para afrontar un sufrimiento y un reto de las dimensiones de esta pandemia. El sistema capitalista alienta a que hallemos el placer individualmente, en especial a través de la compra del último producto (y el desecho del anterior), aunque no permite el acceso a ese consumo a muchos grupos, como los jóvenes o los emigrantes. Por otra parte, la sociedad vende un mundo feliz de superabundancia y oculta aspectos inquietantes como la muerte. La pandemia nos ha demostrado que ni somos autosuficientes, ni podemos abstraernos de la enfermedad y el dolor, ni las necesidades se cubren consumiendo. La vida es contingencia, somos inseguros y vulnerables; el sistema social de protección es limitado. Elena Álvarez-Álvarez

propone huir de fatalismos y aceptar esta evidencia como una oportunidad. La toma de conciencia de nuestra propia vulnerabilidad puede hacernos reconocer la del otro y, por ende, suscitar nuestra responsabilidad. La muerte y el miedo nos atrapan por igual, y en esa experiencia de inseguridad colectiva, puede resurgir el imperativo de cuidarnos los unos a los otros y de fomentar los sentimientos de empatía, misericordia, amor. La covid-19 nos evidencia que somos frágiles y que solo podemos encarar los problemas con solidaridad, particularmente con los más necesitados, reconocimiento que nos aleja del ideal de satisfacción de nuestras propias necesidades, la indiferencia hacia el otro y la ocultación de todo sufrimiento. Es hora de cuidar y cuidarnos mirando a la cara a la muerte. Y a los otros.

La muerte o, mejor dicho, cómo una determinada concepción de la muerte puede aumentar el dolor y dificultar encararla en una circunstancia como la pandemia es el tema del capítulo 2, a cargo del filósofo Alejandro González Jiménez-Peña. Por un lado, la pandemia nos impone la existencia inexorable de la muerte y nos impide ignorarla por completo. Por otro lado, la sociedad sigue empeñándose en que la obviemos, la silenciemos y, sobre todo, que no la veamos. La *muerte pandémica* nos sorprende poco preparados para la *muerte cotidiana*, dado que sigue siendo tabú, reconvertida en una *muerte olvidada*. Apenas se nos informa en términos numéricos de los fallecimientos de los ancianos en las residencias (y ello con mucha dilación), y todo conspira para que no salgan a la luz imágenes descarnadas de la tragedia. Los innumerables fallecimientos ponen en duda el carácter salvífico y sanador de los hospitales y nos recuerdan que son también los lugares adonde se va a morir. No hay quien deje de intuir que la muerte higiénica de nuestros hospitales esconde el terror y el sufrimiento de los que han muerto solos. Mientras, la gente no tiene más remedio que volver a hablar de la muerte, aun si la sociedad haya optado por no representarla, no pensarla, no imaginarla. Pero las morgues improvisadas estaban ahí, y perdura el sentimiento de nuestro vecino cuya madre desapareció tras los fríos números del telediario. Pareciera que no se quisiera encarar la contradicción de tanto dolor y sufrimiento en un sistema social que promete un consumismo feliz, una vida tan segura como despreocupada, un mundo naif y aséptico que no soporta el hedor de los cadáveres ni la imagen de la descomposición. Creíamos que habíamos conseguido olvidar la muerte y el miedo a la muerte. Acaso, cuando pase la pandemia, volvamos a olvidarla y con ella tal vez olvidemos también a nuestros muertos. ¿Pero podremos retornar a esa seguridad tan infantil como falsa de que la ciencia y el Estado nos mantendrán alejados de la guadaña? O, por el contrario, ¿repensaremos la muerte y con ella nuestra fragilidad y aun la certeza de que no podemos controlarlo todo?

Desde luego, invisibilizar la muerte no es una estrategia inocente, como tampoco lo es –a tenor de la reflexión que nos hacen llegar José Emilio Palacios Esteban y Nuria Cordero Ramos en el capítulo 3– cómo el poder intenta camuflar la calamidad de la pandemia como si se tratara de una catástrofe natural. Si se presenta como inevitable, no habría responsables. La pandemia ha destapado ciertas mentiras, como la del increíblemente avanzado sistema nacional de salud que tendríamos. La crisis no solo pone de relieve nuestra vulnerabilidad individual, sino también nuestros problemas en cuanto sociedad, especialmente porque ni la pandemia ni sus efectos son independientes de ciertas políticas que no han ido en los últimos años precisamente a favor de la sanidad pública, el trabajo digno o los derechos humanos. Retratar la crisis como inevitable tal vez sea un vano intento de esconder la ineptitud de los gobernantes, denuncian los autores. Acaso tanta insistencia en la responsabilidad individual de cada ciudadano, tanta noticia de cómo tal o cual grupo se saltó a la torera las restricciones, no sea más que una estrategia para que el dedo acusador no señale a los principales responsables. Tampoco hay por qué dar por supuesto que la gente se resigna a vivir en un mundo tan desigual e injusto, o donde se anteponen los intereses partidistas a las necesidades de los ciudadanos. Los dos profesores especializados en Ética y Trabajo Social se atreven a lanzar propuestas concretas en el terreno de la economía o el trabajo, pero sobre todo sugieren pasar de la indignación a la ética de la disidencia, del reconocimiento hacia el otro que sufre, de la responsabilidad y del cuidado.

Los tres textos que conforman la primera parte tienen en común una visión crítica de la sociedad y aun del sistema político bajo el que se rige. Este último es el núcleo temático de los dos capítulos que integran el segundo bloque. El profesor de Derecho Administrativo, Gabriele Vestri, plantea en el capítulo 4 cómo es el gobierno, y no el poder legislativo, quien interviene en una situación crítica como la que irrumpe con la pandemia. Surge así una especie de “legislación especial”, que a menudo se articula mal con las normas ordinarias. Es entendible que el gobierno disponga de herramientas para, durante un tiempo excepcional, limitar los derechos fundamentales (como la libertad de movimiento), pero resultan más discutibles tanto la forma para dictaminar dichas limitaciones como el alcance de las mismas. Evidentes problemas afloran en relación al reparto de competencias. Algunas Comunidades Autónomas protestan en el primer estado de alarma ya que sus competencias en Sanidad han sido *de facto* anuladas por el Estado central, que toma el mando único. Y ya en el segundo estado de alarma, cuando el protagonismo vuelve a las Comunidades Autónomas, hay quien se queja de que no tiene capacidad jurídica, por ejemplo, para decretar el confinamiento domiciliario, aunque lo considere necesario. Por si fuera poco, la cooperación entre las distintas administraciones no ha sido la ideal, entre otras cuestiones

porque priman en muchos casos los sectarismos y enfrentamientos entre diferentes partidos políticos. A menudo, las confrontaciones se resuelven en los tribunales, que han de interpretar qué tipo de competencias tiene cada cual y qué puede considerarse o no una extralimitación, aun si los diferentes tribunales regionales no parecen ponerse de acuerdo. La pandemia pone de manifiesto así el difícil equilibrio entre las diferentes estructuras y procedimientos de poder, y hace saltar, en ocasiones, las costuras del traje constitucional. La covid-19 ha puesto a prueba el sistema jurídico, que se ha mostrado excesivamente rígido, poco moldeable y ágil ante situaciones de emergencia. Gabriele Vestri sugiere que hay que repensar ese derecho, no solo en relación a las cuestiones técnicas y procedimentales, sino priorizando la resolución de las necesidades humanas que el derecho y los poderes públicos deberían tener como primer objetivo.

En el siguiente capítulo, la doctora en Ciencia Política y profesora de Sociología, María Elena Nogueira Joaquín, encuentra en la pandemia un excelente contexto para pensar la política y el Estado. Este responde ante una situación compleja, cambiante y extraordinaria con mecanismos e instrumentos ideados para situaciones más simples, estables y ordinarias. Como hace tiempo que la mayoría de ciudadanos entiende la política como la acción de gobernar de esos especialistas a los que llamamos políticos (y no, en su acepción amplia, como la regulación de la vida en común con otros y los vínculos comunitarios que surgen), le pedimos al Estado que nos proteja, que nos procure el bienestar y cree las condiciones para volver a la normalidad. Los medios identifican al gobierno central como el actor protagónico y le exhortan a que se rearme, recentralizando competencias. El mando único es efectivo en las grandes decisiones, pero falla en la microgestión. Por otra parte, el gobierno se ampara en el *saber experto* de virólogos y otros científicos del ámbito médico, así como en las recomendaciones de la OMS, como si las resoluciones políticas fueran incontrovertibles, objetivas, científicas. Con todo, criticar al gobierno de turno es necesario, si bien muchas deficiencias del sistema son anteriores al que ocupa el sillón del poder en cada momento. Desde luego resulta a todas luces lógico censurar la pasividad de las autoridades y su lentitud en tomar ciertas medidas. Sin embargo, muchos de los factores responsables del tremendo impacto de la pandemia en nuestro país escapan a sus posibilidades de acción en unos meses. La infradotación de las residencias de ancianos o las condiciones laborales del personal médico no son independientes de las políticas de austeridad, como tampoco la escasa coordinación entre las administraciones es un problema que nace ahora. Tal vez podamos sacar algo bueno de todo esto: la certeza de que invertir en una sanidad pública es una de las esperanzas para reconstruir el Estado de Bienestar, que se ha mostrado en toda su fragilidad. También que es hora de repensar el papel del Estado, la función de los políticos, incluso nuestras propias formas de producir,

consumir o hacer política, si es que los ciudadanos no queremos quedarnos –una vez más– mirando cómo otros con poder construyen la “nueva normalidad”.

Para ello es imprescindible preguntarnos qué ha ocurrido, cómo hemos podido llegar hasta aquí. El coronavirus no surge al margen de los procesos de industrialización alimentaria; la irradiación de la enfermedad a escala global se relaciona con fenómenos como la urbanización y la interconexión de bienes y personas por todo el orbe; el mayor impacto en ciertos grupos sociales (ancianos o pobres) se explica por ciertas políticas que erosionan concepciones como las de bienestar, solidaridad o igualdad. El tercer bloque de capítulos pone sobre la mesa, desde una perspectiva socioantropológica y psicológica, que la pandemia no afecta a todos por igual, pese al reiterativo mantra de que la covid-19 no conoce de clases sociales, oficios, ni territorios. La farmacéutica, antropóloga y profesora de Medicina Preventiva y Salud Pública, Fátima Morales Marín, plantea en el capítulo 6 las contradicciones de aplicar el confinamiento domiciliario sin tener en cuenta la situación de ciertos colectivos vulnerables. ¿Cómo permanecer aislado y protegido en el hogar si el único sustento proviene de trabajos informales en la calle? El *Quédate en casa* resulta un privilegio reservado a los que tienen internet y pueden teletrabajar mientras los hijos siguen estudiando *on line*. Peor aún lo han pasado las mujeres maltratadas que convivían con sus maltratadores o los inmigrantes indocumentados. ¿Hemos pensado que algunas de las frutas y verduras que nos llegaban a casa tras realizar la compra en plataformas digitales fueron cosechadas por inmigrantes que no contaban con las suficientes medidas higiénico-sanitarias y que, restringido el transporte público, tenían que andar hora y media cada día para llegar al campo donde trabajaban? Recabando los testimonios tanto de diversas redes de apoyo, asociaciones y ONGs, como de ciertos sectores desprotegidos (trabajadoras del campo, cuidadoras, personas sin hogar, mujeres maltratadas), Fátima Morales Marín visibiliza el sufrimiento de miles de personas para las que no solo la pandemia, sino también las específicas medidas gubernamentales, han constituido un agravamiento de sus problemas. La próxima vez habrá que recordar que hay quien vive en chabolas sin ventilación ni agua potable o que millones de personas (incluyendo la mayoría de autónomos) no pueden teletrabajar. Habrá que escuchar hoy a quienes han vivido la pandemia en los márgenes, como las personas sin hogar, arrojadas a pabellones donde eran confinadas como si estuvieran en una cárcel; o las que nos relatan que, sin dinero para pagar el alquiler, no tuvieron más remedio que albergarse en pisos con 15 o 20 inquilinos: “El piso donde vivimos solo tenía un cuarto de baño y una habitación, donde dejamos a una chica embarazada, que finalmente perdió a su bebé. El resto dormíamos en el salón (siete personas), sin poder llevar medidas de distanciamiento social, además de que dos enfermaron y nunca sabremos si fue de coronavirus”. Es la cara más oculta no ya de la pandemia, sino de nuestra

sociedad. Parece que el coronavirus sí conoce de clases sociales. Parece que ese Estado de Bienestar que tanto añoramos ni siquiera se contempla para muchas personas que permanecen desasistidas, mientras se repiten proclamas de que “juntos venceremos al virus”.

Claro que la pandemia ha puesto de relieve también cómo ciertos colectivos se hallaban más preparados para afrontar este inusual reto. El doctor y profesor en Psicología de la Actividad Física y del Deporte, José Carlos Jaenes Sánchez, lidera un equipo de investigadores que ha analizado la vida en confinamiento de deportistas de alto rendimiento, título del capítulo 7. Es importante no olvidar que cada grupo tiene sus especificidades, sus problemáticas y que la pandemia ha afectado a cada cual de singular manera. La suspensión de los Juegos Olímpicos generó no pocos cuadros de ansiedad, como también el miedo a perder patrocinadores y becas. Por otra parte, deportistas de equipo como los futbolistas están más expuestos a los contagios. Además, muchas competiciones se suspendieron; los centros de entrenamiento se clausuraron; en algunos deportes, es casi imposible seguir trabajando a buen ritmo (la natación, por ejemplo). Sin embargo, los deportistas cultivan durante años una “personalidad resistente” y se muestran, así, más resilientes que otros grupos ante la adversidad. Ni la rabia ni la frustración estuvieron ausentes, y sin embargo la mayoría se mantuvo activa, entrenando con regularidad, manteniendo el control de peso y musculación, prosiguiendo con sus respectivos sueños para conseguir tal o cual marca olímpica, con vistas a los Juegos Olímpicos programados para el año siguiente. Estos deportistas están preparados no solo para la disciplina, sino que tal vez estén acostumbrados a dar lo mejor de sí mismos en situaciones adversas, de máxima presión. Si en el anterior capítulo se constata que la pandemia afecta sobre todo a los más vulnerables, los autores de este se preguntan si no permite visibilizar también a los más preparados. Naturalmente, también influyeron sus entrenadores, sus respectivas Federaciones deportivas, incluso los psicólogos del deporte. Pero tal vez quepa recordar cómo el deporte fortalece el carácter e introduce rutinas de trabajo, dedicación, esfuerzo y sacrificio que podríamos considerar útiles para otros menesteres.

El confinamiento domiciliario es una oportunidad para comprobar cómo se comportan los humanos en una circunstancia tan extraordinaria y atípica. Por ejemplo, ¿qué hubiera sido de nosotros sin internet? El cuarto bloque reúne textos que analizan diversos aspectos de la comunicación virtual que forzosamente reemplazó a las relaciones presenciales habituales. En el capítulo 8, la filóloga y escritora Pura Sánchez rastrea cómo transcurrió nuestra *coronavida* en Facebook. Mientras el gobierno dirigía la narrativa oficial que metaforizaba la lucha contra el coronavirus como una guerra, surgieron en los periódicos digitales artículos contrarios que discutían la idoneidad de ese discurso bélico y belicista:

estamos ante una catástrofe no una guerra; se requieren ciudadanos, no soldados; y, sobre todo, políticos que gestionen bien lo común, no militares, como los que aparecían en las comparencias públicas. La mitad de los usuarios de Facebook analizados por Pura Sánchez se mostraron críticos con el discurso oficial y los *muros* de Facebook sirvieron para solicitar el refuerzo de la sanidad pública o para clamar por una sociedad de los cuidados, más solidaria y crítica con el poder. A falta de contactos presenciales, sobre todo las mujeres utilizaron Facebook para expresar diversos sentimientos: nostalgia, incertidumbre, tristeza, pero también esperanza. Los hombres, por su parte, menos dados a mostrar sus estados de ánimo, recurrieron más frecuentemente al humor: “Ya se notan los efectos del confinamiento en mi vida cotidiana: no me sale el emoticono de la cerveza entre los favoritos de WhatsApp”. Pura Sánchez concluye su texto reflexionando sobre las posibilidades y limitaciones de las redes sociales.

Sin duda, el confinamiento domiciliario nos demostró que internet no es equivalente a las relaciones sociales habituales. Sin embargo, sí ha alentado nuevas formas de comunicación, incluso de creación. Con el objeto de recaudar fondos para Médicos Sin Fronteras, un grupo de internautas creó en Twitter lo que María Isabel Rísquez Navajas –autora del capítulo 9– identifica como “hiperficción constructiva”, un tipo de creación colaborativa en que se va construyendo una historia espontáneamente. Así surge Coronaburgo, una ciudad virtual en que los internautas crean y desarrollan diferentes personajes –bibliotecarios, bardos, topógrafos– que se relacionan en un mundo imaginario que se gesta colectivamente mientras el mundo real –el de nuestras interacciones cotidianas– parecía detenido durante el confinamiento. Desde luego no es el primer caso de ciberliteratura ni de un hipertexto con vinculaciones con el videojuego, pero el fenómeno Coronaburgo sí muestra ciertas necesidades humanas que el confinamiento no hizo más que aumentar: queremos no solo narrar historias sino participar en ellas. Tal vez esta especie de juego de rol ha permitido abrir una ventana para paliar la claustrofóbica experiencia del confinamiento. Mientras escritores e intelectuales tuvieron la necesidad de narrar lo que les acontecía en blogs, diarios o artículos periodísticos, otros escogieron participar en tramas virtuales, creando conjuntamente un mundo aparte al que escapar de una vida enclaustrada. Como en la vida misma –la vida sin confinamiento–, en Coronaburgo no hay un narrador ni un orden establecido, sino diferentes situaciones y tramas que se desarrollan simultáneamente. Pasado el encierro, la gente volvió a sus quehaceres cotidianos, a la vida real, que Coronaburgo no puede sustituir. Sin embargo, hay quienes han descubierto otra manera de jugar y comunicarse. No solo en estos juegos de rol. Nos hemos acostumbrado a las reuniones de trabajo virtuales y los adolescentes utilizan más que nunca plataformas como Discord, no solo para jugar sino para “estar juntos” de una manera que nos hubiera parecido de ficción hace unos años.

Claro que el confinamiento sirvió también para recuperar lo que muchos experimentaban que habían perdido con el ritmo de vida acelerado anterior a la pandemia: la lectura. La profesora de Traducción e Interpretación, Carmen Velasco-Montiel, muestra en el capítulo 10 cómo acudimos, en parte, a libros como *La peste* de Camus, mientras buscábamos en internet el significado de palabras como “distopía”. La literatura cumple una finalidad de evasión, lo que explica que la mayoría no optó por lecturas de libros apocalípticos ni relacionados con la pandemia. Sin embargo, es evidente que la covid-19 ha actualizado algunas obras cuyas ficciones ya no parecen tan distantes ni irreales. Es el caso de las novelas de Margaret Atwood. Al analizar los paralelismos entre las situaciones y los personajes de ficción creados por esta autora canadiense y la actual pandemia, nos queda claro que no era tan difícil imaginar hace ya años que podríamos experimentar situaciones como la provocada por el coronavirus. De hecho, este tipo de literatura se nutre de advertencias que ya hacían los científicos años atrás, de noticias periodísticas que alertaban sobre tal o cual peligro, para plantear una “literatura de anticipación” en que podemos vislumbrar lo que ocurre cuando se ignoran los peligros de la manipulación genética o la explotación insensata del medio ambiente. Incluso, dicha literatura nos permite anticipar cómo nos sentiríamos al no poder salir de casa por miedo a contraer un mortal virus. Que la pandemia parece una obra de ficción es ya lugar común en las conversaciones cotidianas. Lo que tal vez ignorábamos es que no solo los científicos alumbraron esa posibilidad, sino también la literatura, difuminando una vez más los límites entre la ficción y la realidad.

La pandemia se ha vivido de manera diferente en cada país, en cada ciudad, en cada pueblo. Y sin embargo, supone también un acontecimiento global no solo por su incidencia mundial, sino porque pone de relieve experiencias, necesidades y anhelos comunes que nos recuerdan que, pese a las singularidades, todos los humanos somos *homo sapiens*. El quinto y último bloque del libro recoge dos textos que nos acercan a cómo ha impactado el coronavirus en diferentes colectivos de Argentina y Ecuador. Aunque este libro esté pensado por académicos españoles y sobre la pandemia tal y como se ha vivido aquí, resultaba imprescindible dar cabida también a alguna mirada de nuestros hermanos latinoamericanos, con los que estamos unidos por algo más que la lengua. La doctora en Ciencias Sociales, Patricia Schettini, se fija en cómo la crisis pandémica ha azotado especialmente a ciertos sectores marginales. Su texto es un buen ejemplo de cómo los científicos sociales han seguido trabajando durante la pandemia en sus respectivos ámbitos de estudio, para dar cuenta de este terrible acontecimiento no solo como crisis sanitaria ni económica, sino –argumenta la autora– como tragedia social. La pandemia ejerce así de foco que visibiliza problemas estructurales que ya estaban ahí antes del coronavirus pero que se muestran ahora con más crudeza. ¿Podemos

permitirnos no ya desigualdades sociales sino sociedades polarizadas de ricos y pobres?, ¿cómo hablar de Sociedad del Bienestar cuando hay quien no accede al agua corriente?, ¿hace falta una pandemia para visibilizar la trágica situación de quienes se ganan la vida en condiciones deplorables en la calle? Consumimos los alimentos de quienes, como los casos analizados por la etnógrafa argentina, no tienen capacidad para protegerse sanitariamente, ni para impedir que sus hijos pierdan el año escolar, al no disponer de internet ni ordenadores en casa. En cada país, la gente se solidariza con los compatriotas, pero se ignora a los que vienen de otros países, habitualmente mucho más desprotegidos. Y aun hay colectivos, como el de los que recogen cartones en las calles de Buenos Aires, a los que el coronavirus impacta con una brutalidad que no se asemeja a lo que hemos experimentado los que pudimos seguir trabajando en casa con un sueldo fijo. Las situaciones son específicas de cada lugar, pero en conjunto la pandemia ha desvelado problemas y quiebras semejantes, como las limitaciones de los actuales Estados o la persistencia de desigualdades sociales que agravan el sufrimiento en momentos de crisis.

El libro se cierra con una aguda aportación de Catalina Mendoza Eskola, doctora en Derecho con formación en Antropología Social, y Gladys Mendoza Eskola, doctora en Medicina y Cirugía, quien se ha enfrentado al coronavirus en primera línea desde un hospital de Cuenca, Ecuador. Sin embargo, el capítulo 12 no versa sobre cómo los médicos han tratado a sus pacientes de covid-19, sino sobre un fenómeno oculto, sin el cual ninguna sociedad funciona: el “trabajo de cuidado”, desarrollado en silencio por una mayoría de mujeres. Desde Ecuador, el texto nos brinda las voces de personas jubiladas que caen en depresión, aisladas ante el temor al contagio, con sensación de culpa por convertirse en personas dependientes de la noche a la mañana y no poder ya echar una mano a sus hijas. O las de las mujeres más pobres, que además de vender alimentos en la calle han de ocuparse de sus niños, doble trabajo que se agrava en una situación de movilidad restringida, y en la que, además, han cerrado las instituciones que se encargan del cuidado infantil para familias vulnerables. Entonces se recurre a otros familiares, siempre mujeres, para que cuiden a los menores. Catalina y Gladys Mendoza no olvidan los testimonios de los que se han jugado la vida en los servicios de cuidados profesionalizados: enfermeras exhaustas que, tras un interminable turno de 24 horas, aún tenían que entregarse a las tareas del hogar, encomendadas a ellas fundamentalmente. Lo que se nos relata desde Ecuador, incluyendo las precarias condiciones de trabajo de las enfermeras, permite comprender que no solo en España la pandemia ha puesto contra las cuerdas a una sanidad pública no tan estupenda como se nos había dicho. Y también que mujer, madre y cuidado conforman un trinomio tan inseparable como invisibilizado, naturalizado, gratuito, aquí y allí.

Sin embargo, hay lugar para la esperanza. La noción de cuidado impulsa también acciones solidarias como la protagonizada por una asociación de afroecuatorianos, al mando de la cual una valiente mujer alienta lo que siempre ha propugnado: que el cuidado empieza por los más necesitados, por ejemplo, madres solteras muy jóvenes, pero también familias emigrantes de Venezuela, aún más pobres y desamparadas. La pandemia ha puesto de manifiesto, así, las experiencias de cuidado impulsadas por mujeres, pero también cómo estas son ignoradas, incluso aprovechadas para que el Estado eluda su responsabilidad. Son ellas las que tienen que realizar el "trabajo sucio", a menudo sin remuneración ni reconocimiento. Son ellas las que mantienen las redes de solidaridad, frecuentemente con otras mujeres, para poder simultanear los ingresos económicos, la crianza de los hijos, las tareas del hogar y aun el cuidado de otras personas vulnerables. Sus voces nos recuerdan que debemos aprender de una situación tan dramática como la vivida en esta pandemia: "¡Nos queremos con vida, saludables y alegres; nos queremos sin miedos; nos queremos humanos y solidarios!".

Este sentido solidario es el que impulsa también la iniciativa que da cabida a este libro. La idea, gestada en las primeras embestidas de la pandemia, partió de una doble convicción: la responsabilidad social que tenemos cada cual ante una de las crisis sociales más graves que cualquiera de nosotros ha conocido; y la obligación, en el caso de los profesores universitarios e investigadores, de contribuir con aquello que mejor sabemos hacer: pensar, estudiar, investigar, analizar críticamente, dar a conocer, denunciar, si hace falta. Desde luego se puede arrimar el hombro también económicamente. Así, de hecho, surgió COVID-ROYALTIES, una iniciativa en la que participan autores de libros que donan sus derechos económicos de autor (*royalties*) para recaudar fondos en la lucha contra las consecuencias de la pandemia en algunos de los sectores más afectados (véase www.covidroyalties.com). Pero COVID-ROYALTIES ha servido también para vincular a académicos e investigadores en un proyecto común de estudio de la pandemia, sobre todo desde las ciencias sociales, pero también desde otros ámbitos humanísticos y jurídicos. En enero de 2021 aparecía, así, el libro *La vida cotidiana en tiempos de la COVID. Una antropología de la pandemia* (Madrid, Los Libros de la Catarata). *Pensar la Pandemia. Más allá de la sanidad y la economía* es el segundo volumen de esta iniciativa académico-solidaria.

Es justo agradecer aquí la altruista contribución tanto de los escritores como de los lectores del proyecto COVID-ROYALTIES, y muy particularmente de quienes, como Ricardo Tejedor, han puesto empeño para que la iniciativa pasara de la idea al hecho. Resulta muy gratificante que los colegas integrados en el Grupo de Investigación Social y Acción Participativa (GISAP) apoyen sin fisuras este tipo de proyectos, aun si todo el mundo sabe que el impacto de lo que un ser humano puede llevar a cabo, aun con todas sus fuerzas, nunca es trascendental. Pero,

sobre todo, quiero mostrar mi reconocimiento a los autores, hombres y mujeres, de los capítulos que integran estos dos libros. Con generosidad y sentido de la responsabilidad atendieron la llamada que realizamos en su día a la comunidad académica, y se sometieron, en una convocatoria abierta, a la selección de originales que llevó a cabo un comité de académicos independientes. Lamentablemente docenas de propuestas hubieron de quedar excluidas. Desde aquí mis disculpas, esperando que sus contribuciones puedan ser difundidas en otros lugares, y mi gratitud por su esfuerzo y comprensión. Si el primer libro está dedicado a analizar cómo experimentan las personas de a pie la crisis provocada por la covid-19, *Pensar la Pandemia* conforma una mirada diversa e incisiva sobre muy diferentes aspectos de esta crisis que quedan iluminados, discutidos o simplemente sujetos a reflexión, en la certeza de que esta anómala y poliédrica situación es vivida –y ha de ser pensada– *más allá de la sanidad y la economía*.

FILOSOFÍA Y ÉTICA

CAPÍTULO 1.
VULNERABILIDAD, RESPONSABILIDAD Y SOLIDARIDAD:
OPORTUNIDADES EN LA CRISIS. REFLEXIONES A PARTIR DE
ZYGMUNT BAUMAN

ELENA ÁLVAREZ-ÁLVAREZ

La crisis de la covid-19 ha sacudido, sin duda, los cimientos de las sociedades del mundo, y especialmente de las del hemisferio norte del planeta. La primera oleada de la pandemia ha cuestionado la eficiencia de algunos gobiernos y sistemas de salud que gozaban de consideración como los más eficientes. En el momento de la redacción de estas líneas, la pandemia parece todavía lejos de poder declararse superada. Por ello, cualquier conclusión sobre sus efectos es prematura, aunque haya transcurrido el tiempo suficiente para extraer unas primeras valoraciones.

Las reflexiones que propongo a continuación se sitúan en el ámbito de la filosofía social. Tomaré como referencia algunas valoraciones del sociólogo polaco Zygmunt Bauman porque ha sido, a mi entender, uno de los mejores analistas de la crisis moral de las sociedades capitalistas, al menos, desde la publicación, entre 1987 y 1991, de la llamada "trilogía de la modernidad". Ampliaré sus aportaciones con otras de los filósofos Emmanuel Levinas y Hans Jonas, porque han analizado con detenimiento el concepto de vulnerabilidad y su importancia para el desarrollo del principio de responsabilidad, que ambos sitúan en la base de la moral contemporánea. El propio Bauman es deudor de ambos autores, especialmente de Levinas.

A mi modo de ver, la presente crisis ha traído al primer plano un sentimiento fundamental en la experiencia humana, que es el de la propia e inevitable vulnerabilidad. Desde hacía años, los análisis sociales señalaban que la cultura consumista en la que nos veíamos inmersos estaba llevando a otorgar primacía al sentimiento de satisfacción, que permitía la obtención de placeres inmediatos e individuales; pero que favorecía también la indiferencia hacia el sufrimiento ajeno. La crisis de la covid-19, inevitablemente, ha traído mucho sufrimiento inesperado, pero, como toda crisis, puede convertirse también en un revulsivo que haga a nuestras sociedades reaccionar y redescubrir los fundamentos morales

que puedan hacer de ellas unas sociedades más humanas. Es lo que me propongo desarrollar a continuación.

ALEGORÍA DE LA FELICIDAD CAPITALISTA

En su obra satírica *Gargantua* (1534), François Rabelais ideaba un edificio llamado Thélème¹, donde todas las formas de lujo conocidas estaban a disposición de sus habitantes. El autor francés daba al lugar las características de un anti-monasterio: allí convivían y se casaban libremente hombres y mujeres que, bajo la única regla de "Haz lo que quieras", se dedicaban al juego y a disfrutar de los placeres. La invitación situada en la entrada del edificio, destinada a sus nuevos ocupantes, expresa bien su finalidad:

Entrad aquí, sed bienvenidos, y medrad todos, nobles caballeros; pues este es el lugar al que llegan bien las rentas con las que se puede mantener a millares de vosotros, grandes y chicos. Seréis mis familiares exclusivos: rozagantes, festivos, alegres, lindos, en general, todos gentiles compañeros (Rabelais, 1984, Capítulo 54).

Pero Thélème encerraba una oscura paradoja: la de los siervos que cubrían esas necesidades dentro del edificio, y la de los trabajadores que preparaban, en circunstancias bien diversas, los productos destinados a ese goce. La paradoja de Rabelais se encierra en un misterioso enigma, que anuncia división y destrucción. Los felices habitantes de Thélème, no obstante, viven en la ignorancia y en la indiferencia hacia esas realidades.

Bauman recupera la sátira de Rabelais en su libro sobre la libertad, como alegoría de la sociedad de consumo. Al igual que para los habitantes de Thélème, el ideal de felicidad para muchos habitantes de esta sociedad consiste en acumular experiencias placenteras. La libertad se identifica con la capacidad de elección, entre los bienes que provee el mercado, y con una permanente búsqueda del máximo placer. Los gruesos muros retratados en la abadía literaria son interpretados como los límites del sistema social que, igualmente, impiden ver que existe todavía sufrimiento en el mundo, en forma de pobreza o desigualdad, y que espera un remedio (Bauman, 1988, pp. 92-93).

Si en la sociedad moderna existía la división de clases, el criterio de estratificación propio de la modernidad consumista –o líquida– es la diferencia entre consumidores y "consumidores fallidos", a quienes Bauman (1997, pp. 59 y 152) identifica como los migrantes o los jóvenes sin trabajo, que viven en situación precaria. Bauman denuncia que, al igual que el edificio ideado por Rabelais, la

¹ En la denominación de esta obra y de su autor, sigo la grafía francesa.

lujosa sociedad de consumo también está delimitada y centrada en su propia satisfacción, mientras ignora el sufrimiento que existe fuera de sus confines.

Los textos de Bauman remiten a una época en que el capitalismo parecía haber triunfado definitivamente como sistema, debido al ocaso y muerte del comunismo. No obstante, Bauman no tardó en advertir el aumento progresivo de la desigualdad y el desempleo, que sacudían los fundamentos del Estado de Bienestar. Advirtió que este factor propició el desarrollo, en la sociedad, de la mentalidad de quien está bajo asedio, pero frente a "demonios internos": es decir, sus propios miedos, sus recelos hacia los menos favorecidos (Bauman, 1997, p. 38). Esta imagen, para el tema que nos ocupa, es relevante, porque habla de una sociedad que admite la desigualdad, y que está fragmentada por su propio miedo.

Bauman también emplea otra imagen literaria para expresar el desprecio a algunas vidas por la sociedad de consumo. Esta vez se trata de Leonia, la ciudad imaginada por Italo Calvino (1972). En este lugar de abundancia, los bienes solo tienen un día de duración y uso, para quedar después en el abandono. El motor de estos cambios es el deseo de novedad, no una necesidad real de reponer los objetos (Bauman, 2004). Según Bauman, la imagen refleja a nuestra sociedad porque pensamos que la reducción de deshechos es un problema meramente técnico, cuando tiene una carga social y política. En efecto, los procesos modernos de construcción de orden y de progreso económico, además de considerar que hay bienes innecesarios, llevan a pensar que determinadas vidas humanas pueden ser sobrantes, lo cual es mucho más grave. El problema en su raíz no es una falta de espacio en el planeta, sino el resultado de los dos procesos: todo orden conlleva un impulso a desechar lo que no responde a sus criterios; y la evolución de la economía, que conduce a considerar que hay trabajos carentes de valor.

Afirmaba Freud que las sociedades consumistas se caracterizan por la búsqueda primordial del placer. Esto conlleva el riesgo de confundir fácilmente la felicidad con la prosperidad. Según el fundador del psicoanálisis, la relación entre ambos términos es posible, pero no necesaria. Es decir, la prosperidad puede –tal vez– proporcionar felicidad, pero no hasta el punto de garantizarla necesariamente (Bauman y Jacobsen, 2014b, p. 89). Además, una felicidad concebida de este modo solo puede ser efímera, porque la prolongación de una satisfacción solo llena débilmente (Freud, 2002):

Lo que llamamos Felicidad en sentido estricto, deriva de la satisfacción (preferiblemente inmediata) de las necesidades que han sido dañadas hasta cierto grado y, por su propia naturaleza, solo es posible como fenómeno episódico. Cuando se prolonga cualquier situación deseada por el principio de placer, solo produce un sentimiento de leve contento. Nuestro modo de ser hace que

podamos obtener un goce intenso solamente del contraste y muy poco del estado de cosas².

En el marco de estas consideraciones sobre la pandemia y la crisis derivada de ella, quisiera llamar la atención sobre dos aspectos del pensamiento de Bauman.

En primer lugar, el análisis social de Bauman sobre economía se detiene de forma recurrente en problemas como el desempleo y la precariedad laboral. Para explicar este drama, el sociólogo polaco contrasta la situación del desempleo en las dos formas de modernidad. En la modernidad sólida, la falta de empleo era una situación transitoria, porque había trabajo suficiente, y ello propiciaba que los desempleados constituyeran como una fuerza de reserva: solo estaban a la espera de encontrar un nuevo destino. El drama del trabajo en la modernidad líquida es que, debido a la acumulación de capital, a la tecnificación y a los sistemas empresariales, ya no hay trabajo suficiente para las generaciones jóvenes, que viven en situación de "preariado": en una espera indefinida de encontrar una posición adecuada a su nivel de formación, o con una baja retribución, y sin estabilidad. Tal situación condiciona fuertemente su futuro, porque bajo esas condiciones no es posible construir un proyecto vital que colme sus aspiraciones (Bauman, 1998, pp. 1-2).

En segundo lugar, un tema relegado en la conciencia social capitalista, pero en el que todos somos iguales, es el de la condición mortal. Su olvido responde a que se trata de un aspecto profundamente inquietante, ante el cual la ciencia moderna carece de respuestas, y ante el que es imposible cualquier pretensión de dominio. Los análisis filosóficos y sociológicos de las últimas décadas han destacado que los mecanismos de este olvido son, básicamente, dos. Por un lado, está el ocultamiento de la muerte, y de sus preliminares, en lo que pueda tener de cercano a nuestras propias vidas; por otro, y en el extremo opuesto, se exhibe la muerte de personas de países lejanos, en los medios de comunicación, como algo distante y hasta cierto punto espectacular. Ambas estrategias comparten una peligrosa banalización de un asunto grave por su relevancia moral (Bauman, 1992, especialmente pp. 161-199). Existe también una serie de estrategias de "deconstrucción de la muerte", ya conocidas en la modernidad, que la fragmentan en una multitud de pequeños problemas de salud, y una idealización de la permanente juventud (Bauman, 1992; también Giddens, 2009, pp. 321-322). A este respecto, Chul-Han (2014, p. 56), relaciona la época digital con la ocultación

² "What we call happiness in the strictest sense comes from the (preferably sudden) satisfaction of the needs which have been damned up to a high degree, and it is from its nature only possible as an episodic phenomenon. When any situation that is desired by the pleasure principle is prolonged, it only produces a feeling of mild contentment. We are so made that we can derive intense enjoyment only from a contrast and very little from a state of things". Traducción propia.

de los fenómenos de la natalidad y la mortalidad, que a su vez han privado a la sociedad del pensamiento político y del pensamiento metafísico.

LA PANDEMIA DE LA COVID-19 Y LA CRISIS DEL MODELO CAPITALISTA

Los análisis y advertencias de Bauman sobre la persistencia del sufrimiento en el mundo y nuestro deber ético de paliarlo no han perdido actualidad. Nos ocupa un conjunto de reflexiones sobre la pandemia de la covid-19, de alcance universal y proporciones insospechadas. Las primeras estimaciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2020a) señalan que nos encontramos ante el mayor desafío al que se ha enfrentado la humanidad desde la Segunda Guerra Mundial porque, a la crisis sanitaria, se añade una crisis socioeconómica de profundo impacto, que ha alcanzado a todas las regiones habitadas del planeta.

Cabe preguntarse si la pandemia nos trae un recordatorio de que, aunque socialmente podamos distinguir un "dentro" y "fuera" de la felicidad consumista, quizá este rasgo sea, en última instancia, un artificio. Aunque tuvo su origen muy lejos de Europa, el flujo continuo de pasajeros en el mundo globalizado favoreció la penetración y difusión del virus en todas las naciones europeas. De este modo parece haber derribado los muros invisibles que separaban a países y continentes.

La covid-19 ha introducido una importante grieta interna en las sociedades de consumo, consistente en inseguridad. Demostró que los gobiernos europeos, supestandamente los más desarrollados y eficientes, no siempre han sabido gestionar la crisis. O que las preocupaciones de la clase política pueden estar desvinculadas de las necesidades de la sociedad. Ha puesto de manifiesto que, en este mundo global, los problemas se generan globalmente, pero su solución se deja en manos de la ciudadanía local, cuyas fuerzas se ven desbordadas (Bauman, 2002, p. 291).

Anthony Giddens, por su parte, identificó el fenómeno de la "seguridad ontológica", que consiste en un sentimiento de confianza en la continuidad de la propia identidad y de su entorno social (se relaciona con el "ser-en-el-mundo"), que tiene su fundamento en el carácter predecible de las rutinas diarias. Giddens señaló su escaso fundamento cognitivo, así como su contraste con las demostraciones filosóficas sobre la incertidumbre de la existencia humana (Giddens, 1992, p. 175; y 1996, pp. 92-93). Prosiguiendo el razonamiento de Giddens, Bauman añadía que la rutina delimita los deberes de la existencia a la medida de la autosuficiencia humana y que, al hacerlo, impide la visión de los límites de esa autosuficiencia, así como la pregunta por las causas del universo (Bauman, 1997, pp. 168-169).

La pandemia nos ha puesto por delante que la autosuficiencia no es una postura adecuada, puesto que ni cada uno de nosotros, ni nuestras instituciones,

estábamos preparados para afrontar una crisis de estas características. Ha dejado al desnudo la necesidad de unas medidas globales que protejan a la población:

En teoría, parece que sabemos cada vez mejor que ante la proximidad de una catástrofe, las fuerzas actualmente irregulares han de ser vigiladas y controladas por factores diferentes de los intereses endémicamente dispersos y difusos, además de cortos de miras. Sin embargo, en la práctica, las consecuencias de las acciones humanas rebotan en una fuerza ciega y elemental que recuerda más a los terremotos, inundaciones y tornados que a un modelo de comportamiento racional y autocontrolado [...]. Los aspectos profundamente humanos de las condiciones globales (guerras, explosión demográfica, migraciones masivas y desplazamientos, exclusión social de amplias categorías de la población) vienen sin advertencia previa, nos encuentran por sorpresa y parecen profundamente ignorantes de los gritos angustiados pidiendo ayuda y de los esfuerzos más frenéticos por diseñar, mucho menos proveer, el remedio (Bauman, 1997, p. 55)³.

Por otro lado, nuestra cultura de “deconstrucción de la mortalidad” y de la “no muerte” se centraba en los ideales de plenitud de una vida con todas las necesidades satisfechas. Sin embargo, ocultaba el dolor de los más sufrientes. Relegaba a los ancianos y moribundos, suscitaba el temor y el rechazo a la vista de la fase terminal y de la muerte de los más cercanos; o, por el contrario, la mostraba en toda su crudeza, al modo de un espectáculo, cuando se trataba de los más lejanos. Cuando la pandemia finalice, la tasa de mortalidad se contará por millones (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2020b). Esto nos enfrenta a la necesidad de cuestionarnos la realidad de la muerte, de la debilidad de nuestro organismo ante el virus, y de la enfermedad a la que nos somete, contraria a los ideales de plenitud física. Ante la pandemia, la “deconstrucción de la muerte” y la cultura de la “no-muerte” parecen, al menos, difíciles de sostener.

Por último, y por detrás de los graves daños a la salud pública, se encuentran los efectos socioeconómicos de la pandemia. Las previsiones a este respecto son de una recesión que ya ha comenzado y que solo se puede prever como profunda y prolongada. El cierre de las empresas, especialmente pequeñas y medianas, el aumento de la tasa de desempleo, y la insuficiencia de los recursos sociales para

³ “In theory, we seem to know better and better that if catastrophe is to be averted the presently unruled forces must be kept in check and controlled by factors other than endemically dispersed and diffused, as well as short-sighted, interests. In practice, however, the consequences of human actions rebound with a blind, elemental force more reminiscent of earthquakes, floods and tornadoes than of a model of rational and self-monitored behaviour [...]. The thoroughly human aspects of global conditions (wars, demographic explosion, mass migrations and displacements, social exclusion of large categories of the population) come unannounced, catch us unawares and seem utterly oblivious to the anguished cries for help and to the most frantic efforts to design, let alone to provide, the remedy”. Traducción propia.

ayudar a todos, son factores derivados de la pandemia que vuelven a obligarnos a prestar atención a quienes padecen por esas formas de desigualdad. Según estimaciones del Banco Mundial, la pandemia traerá en 2021 un aumento del 1,4% de la tasa mundial de pobreza extrema, lo cual supone que entre 110 y 150 millones de personas en el mundo caerán en la situación de tener que vivir con menos de 1,9 dólares al día (Malpass, 2020).

Esta brecha hace previsible un descenso importante en el índice de desarrollo humano. Es indudable que va a producirse un aumento significativo del desempleo y del subempleo, así como una reducción de los ingresos de los países y de los trabajadores. Se trata de una situación que afectará en mayor medida a los jóvenes, las mujeres, los migrantes y los trabajadores de mayor edad, o que padecen una enfermedad (Organización Internacional del Trabajo, 2020).

Este aumento derriba la que se puede entender como “frontera interna” a los sistemas capitalistas. Con ella, Bauman se refiere principalmente a la clasificación del estatus social basado en la capacidad de consumo. En la parte superior del límite, se encuentran los consumidores, quienes disfrutaban de las libertades del mercado (aunque, paradójicamente, sus elecciones están delimitadas en función de la oferta) y, desde el punto de vista simbólico, se encuentran en la cima del poder y del éxito. En contraste con ellos, los “consumidores fallidos” aglutinan a todos los sectores sociales, a menudo olvidados, que carecen de acceso a esa capacidad de elección: desempleados y jóvenes precarios, migrantes, etc. Según Bauman, frecuentemente viven en un estado de frustración, porque están sometidos a la misma presión que ejerce el mercado sobre los consumidores, pero no pueden acceder a los bienes que desearían. Su malestar se ve incrementado porque, en el marco de un individualismo que responsabiliza a cada uno de su propio destino, no es extraño que vean reducida su libertad, bien porque se les somete a la tutela burocrática de los servicios sociales, bien porque se les criminaliza de la situación que viven. En uno y otro caso, se encuentran en riesgo de exclusión (Bauman, 1988, pp. 84-86).

La enfermedad y la mortalidad, por un lado; la crisis socioeconómica y sus consecuencias para el desempleo y el aumento de la pobreza, por otro, derriban las barreras del mundo consumista. Suponen recordar que, en cuanto a la debilidad corporal, no hay distinción de clases o de países; y, en cuanto al desempleo, que va a hacerse más presente la inseguridad de nuestro sistema social. Ambos factores nos obligan a prestar atención a la contingencia de nuestra condición. Como ya pusiera de relieve la filósofa húngara Agnes Heller, esa contingencia es una de las condiciones que la cultura postmoderna, desencantada del ideal del progreso moderno, pone de relieve: “El individuo contemporáneo es consciente

de su contingencia, pero esa conciencia le hace infeliz"⁴ (Heller, 1989, p. 320). Parece que nuestra sociedad, consciente de la contingencia, ha querido ocultar sus facetas más dolorosas, como la vulnerabilidad.

Desde una perspectiva filosófica, a mi entender, el aspecto que resume todas las facetas de la crisis es una nueva conciencia –forzosa– de la vulnerabilidad. Aunque estuviera oculta por la primacía del principio de placer o de satisfacción, o por la búsqueda de sensaciones en el consumo, el recordatorio es importante porque supone un fundamento sobre el que reconstruir los lazos sociales. Como ha recordado reiteradamente Bauman, la postmodernidad, en su proclamación de la contingencia y de la total autonomía del sujeto, había producido la fragmentación de las estructuras y vínculos sociales, pero todo ello a un alto coste en ansiedad, inseguridad y soledad (Bauman, 1995, pp. 105-125).

Desde su análisis de la postmodernidad como aceptación de la contingencia, Heller también mostró que esta puede ser entendida como fatalidad (*fate*) o como destino (*destiny*). La diferencia entre un concepto y otro estriba en la voluntariedad con que se acepta: si para la modernidad, decía Heller, la contingencia era una realidad impuesta e inaceptada, que hubiera sido preferible eliminar (en ese sentido, era una fatalidad) la postmodernidad optó por hacer de la contingencia una realidad aceptada y querida, como base para renovar los lazos sociales y revalorizar la variedad de la condición humana (Heller, 1989, p. 321).

Extendiendo la opinión de Heller a nuestra circunstancia actual, señalaría que la pandemia ya ha llegado a nuestras vidas como una fatalidad, por su aparición inesperada y sin que nadie la deseara, y ha impuesto su elevada tasa de destrucción. Tenemos por delante el desafío de que la experiencia de nuestra contingencia, y del aspecto concreto que es la vulnerabilidad, se convierta en destino. A mi entender, la clave está en que sepamos desarrollar nuevamente la conciencia de la responsabilidad hacia el otro y una renovada solidaridad.

RELEVANCIA ÉTICA DE LA VULNERABILIDAD

La primera respuesta a la importancia de la conciencia de la vulnerabilidad está contenida en una afirmación de Levinas: "Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema" (Levinas, 1978, p. 109)⁵. La vulnerabilidad consiste en la responsabilidad por el Otro, la capacidad de responder al impera-

⁴ "The contemporary individual is aware of his or her contingency, but is unhappy in this awareness". Traducción propia.

⁵ "L'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême". En este caso, sigo la traducción española de la obra: Levinas, E. (2005). *Humanismo del Otro hombre*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 130.

tivo de su necesidad. Y esta responsabilidad es el constitutivo de la subjetividad. La expresión tiene importancia porque este principio supone el origen de la ética como filosofía primera. Es el tema que me propongo desarrollar a continuación.

Al igual que Levinas, también Jonas afirma que, sobre la vulnerabilidad, concreta y constante, se apoya el principio de responsabilidad que él también considera primordial para la civilización tecnológica. Solo podemos ser responsables, afirma, sobre aquello que, debido a su propia caducidad, ve su existencia amenazada (Jonas, 1995, p. 209 y 221).

Bauman reflexiona sobre la relación entre vulnerabilidad y responsabilidad a partir de Levinas y de Jonas. Cuando Bauman retoma las palabras de Levinas citadas poco más arriba (1993, p. 85), destaca que la responsabilidad es un *a priori*, anterior a cualquier compromiso que se pueda adquirir, es la medida de estos. Por otra parte, considera también que las relaciones son siempre, en sí mismas, vulnerables, y que lo son en mayor medida cuando son de intimidad (Bauman 1993, p. 86).

En sus textos fundamentales sobre la ética, Bauman considera que la conciencia de la vulnerabilidad es importante porque forma parte constitutiva de la condición humana y es, por tanto, ineludible. En este sentido, podemos olvidarla, como propone el ideal del capitalismo consumista, pero no obviarla por completo. Y este carácter, esta exposición a la posibilidad de ser herido, hasta poder desaparecer, se extiende también a los sistemas sociales, que siempre presentan debilidades. Decía Arendt que esta condición, a la que ella denomina "futilidad", o estado de necesidad, no es necesariamente negativa. Al contrario, además de formar parte de la condición humana, es un estímulo para el desarrollo de la libertad (Arendt, 1998, p. 121).

Bauman se aproxima al tema de la vulnerabilidad, en primer lugar, desde la relación ética fundamental, que es la intimidad entre dos. Para él, la vulnerabilidad está asociada a una contradicción permanente entre la confianza y la desconfianza en el otro, porque hemos de correr el riesgo del desengaño. En todo caso, la vulnerabilidad es cierto sentimiento de pérdida y de confusión, que se opone al ideal absoluto de autonomía, y hace que estemos siempre necesitados de ayuda.

Nuestra misma condición de vida está golpeada por la contradicción, y está abocada, en consecuencia, a seguir siendo incurablemente ambivalente. Confiamos y desconfiamos; nos asusta tanto confiar (lo que nos haría presa fácil de cualquier hombre capaz de inspirar confianza) como desconfiar (pero la desconfianza habitual haría nuestra vida insostenible). Dejados a nuestros propios recursos (¿y cuáles son?) somos incapaces de elegir entre confianza y desconfianza. Así que creemos que los demás son dignos de confianza, al tiempo que sospechamos, lo que nos arroja a un estado de disonancia cognitiva

permanente. Estamos perdidos, confusos, somos vulnerables. Necesitamos ayuda (Bauman, 1993, p. 116)⁶.

La vulnerabilidad, tanto en Jonas como en Levinas, tiene una doble vertiente. En primer lugar, es la debilidad intrínseca al Yo, el hecho de poder ser herido, es la capacidad pasiva de sufrir o de padecer (Levinas, 1978, pp. 104-105). Tal constatación, según el parecer de Levinas, es un imperativo para quien lo contempla. En otros términos, contiene en sí misma una llamada a la responsabilidad, a actuar con una actitud de cura, de cuidado, de hacerse responsable del otro. Esta vertiente es importante porque se trata de un tipo de acción que escapa a la lógica del mercado, en cuanto que está impulsada y movida por el desinterés. No existe una reciprocidad, es una relación siempre asimétrica, en la que el sujeto que presta cuidado no espera recibir nada a cambio. Por este motivo, contrasta la lógica utilitarista y mercantilista, propia de las relaciones de consumo capitalista a ultranza.

Desde otro punto de vista, también Giddens se refiere a la vulnerabilidad como uno de los aspectos a considerar en el contexto de una relación de intimidad que pretenda ser perdurable. De ella depende, por ejemplo, el establecimiento de unos límites claros en la relación, que permitan el conocimiento de cada uno y su disponibilidad, sin verse absorbido. La presencia de tales límites, en última instancia, refuerza la intimidad sobre todo cuando esa intimidad está asociada a la apertura y la confianza (Giddens, 1992, p. 94). Una vez más, la limitación y la debilidad, cuando no se cierran en el individualismo, son fuente de refuerzo de los vínculos humanos.

En una segunda vertiente, la vulnerabilidad es también la misericordia, la capacidad de "dejarse herir" por la situación del Otro. Es temer por él. O, en otros términos, consiste en la capacidad de compadecer, de comprender en lo más profundo la situación de otro, compartir su dolor y buscar remediarlo (Levinas, 1978, p. 105). Solo sobre esta base, dice Levinas, la civilización es capaz de edificar sus lazos más fuertes, que son los del amor: "Amar es temer por otro, socorrer su debilidad" (Levinas, 1961, p. 286). O también, "temblar por la suerte de otro que es digno de ser y es amado" (Jonas, 1995, p. 164). De nuevo, la necesidad humana fundamental contrasta con el ideal de autonomía individual, llevado a su extremo en la felicidad consumista del "buscador de sensaciones".

⁶ "It is our life condition itself that is shot through by contradiction and thus bound to stay incurably ambivalent. We trust, and we do not; we are equally afraid of trusting (that will render us easy prey to any confidence man) and mistrusting (regular mistrust would render our life unbearably). Left to our own devices (what would they be?) we are incapable of choosing between trust and mistrust. So we believe others to be trustworthy and suspect at the same time, which casts us in a state of permanent cognitive dissonance. We are lost, confused, vulnerable. We need help". Traducción propia.

En síntesis, la primera razón que puede aducirse sobre la importancia de la vulnerabilidad es que es la base sobre la que se asienta la relación de responsabilidad por el Otro que es el principio de la moralidad. A ella dedicaré el siguiente epígrafe.

Bauman identifica, por otro lado, un límite a las reflexiones de Levinas y de Jonas sobre la vulnerabilidad. Habiendo ambos destacado la importancia de este tema, lo han desarrollado principalmente en el contexto del "partido moral de dos", sobre todo en el caso de Levinas. Bauman señala que, cuando hace su aparición un tercero, momento que supone el germen de la sociedad, la teoría se vuelve insuficiente (Bauman, 1993, p. 112). Por ello se pregunta de qué forma se puede aplicar el principio de responsabilidad a la sociedad, y eso le conduce a la reflexión sobre la solidaridad, entendida como la forma social de responsabilidad.

Para cerrar este epígrafe, señalemos que, en el desarrollo de Bauman, la sociedad también participa de la vulnerabilidad de las relaciones individuales. Las manifestaciones pueden ser múltiples: desde el debilitamiento de la política a la dificultad de comunicación o las desigualdades del mundo global. En la raíz de todo ello, sin embargo, se encuentra la tecnologización asociada a la cultura de consumo, y a la fluidez en las relaciones, a todos los niveles, en la que deja de distinguirse adecuadamente el modo de trato propio a los individuos:

Bajo estas circunstancias, el derecho a definir las metas se puede ceder fácilmente a quien tenga la capacidad de poner en acto las cosas. Si algo se puede hacer, no hay autoridad sobre la tierra o en el cielo que tenga derecho a prohibirlo (a no ser que esa autoridad disponga de una mayor capacidad para hacer que suceda lo que elige). Esto hace que el mundo construido por la tecnología sea exquisitamente flexible, fluido, efervescente en oportunidades y resistente a la fijación. También lo hace maleable, vulnerable, indefensible: una presa dócil para la creatividad y experiencia tecnológica; pasto para apetitos insaciables (Bauman, 1993, p.194)⁷.

En este contexto, se produce "una fragilidad y vulnerabilidad sin precedentes de esos individuos, privados de la protección que, de hecho, les había ofrecido en el pasado aquella red densa de vínculos sociales"⁸ (Bauman, 2007, p. 58). Las re-

⁷ "Under the circumstances, the right to set the goals can be freely ceded to the current capacity of making it happen; if something can be done, there is no authority on earth or in heaven that has the right to forbid its happening (unless, that is, that authority has at its disposal an even greater capacity for making things happen of its choice). This makes the world construed by technology exquisitely flexible, fluid, bursting with opportunities and resilient to all fixation. It also makes it pliable, vulnerable, indefensible: a docile prey to technological ingenuity and know-how, a grazing ground for insatiable appetites". Traducción propia.

⁸ "An unprecedented frailty and vulnerability of those individuals, stripped of the protection which had been matter-of-factly offered in the past by that dense network of social bonds". Traducción propia.

laciones de larga distancia también contribuyen al ocultamiento de la intrínseca vulnerabilidad humana. En opinión de Bauman, estas relaciones, con mediación de la tecnología, aumentan la vulnerabilidad de los más débiles, porque les hacen incapaces de devolver el mal que se les ha hecho, o carecen de esperanza de que sus roles puedan llegar a cambiar (Bauman, 1993, p. 220).

EL IMPERATIVO MORAL PRINCIPAL: LA RESPONSABILIDAD POR EL OTRO

Según Levinas, el Otro, considerado en su debilidad y vulnerabilidad, es un imperativo, porque se resiste esencialmente a la posesión y a la aprehensión y, sobre todo, a la pretensión de poder, de ejercer dominio (Levinas, 1961, p. 215). La presencia del rostro de otro no suscita el temor de un castigo o de una amenaza, pero su miseria, por sí misma, interpela, recordando la obligación de la responsabilidad. También juzga las propias acciones, incluso cuando quienes se presentan en su debilidad son desconocidos:

Mi posición de yo consiste en poder responder a esa miseria esencial del otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado (Levinas, 1961, p. 237)⁹.

En el pensamiento de Levinas, la libertad humana está ligada esencialmente al ejercicio de la responsabilidad (Levinas, 1961, p. 303). Es más, la subjetividad se constituye en la incapacidad de sustraerse a la propia responsabilidad, o delegarla: lo constitutivo de la individualidad del yo es que es el único que puede responder a la necesidad del Otro, y que la llamada tiene carácter ilimitado, porque no se mide por los compromisos concretos que la delimiten (Levinas, 1978, pp. 53-54). Y esta responsabilidad, complementaria a la libertad individual, es primordial, no solo como origen de la moral, sino porque se trata de una percepción anterior al compromiso y a la misma intencionalidad (Levinas, 1978, p. 83). La relación de responsabilidad es, en el parecer de Levinas, opuesta a la lógica del mercado y la expansión del instinto de satisfacción efímera. En opinión de Jonas, contrasta con la lógica de la sociedad tecnológica porque frena el impulso hacia delante.

La primera característica de la responsabilidad es que se trata de una relación esencialmente asimétrica. Siempre hay una disparidad entre la necesidad

⁹ "Ma position de moi consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé". Sigo la traducción española: Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, p. 228.

y el poder, aunque el sentido de ese poder es la obligación para con el otro, el deber de ayudarlo (Jonas, 1995, p. 165). De este modo, contrarresta la lógica del mercado, en la que el motivo por el que uno da es recibir algo a cambio. Frente a ella, la relación de responsabilidad es totalmente gratuita. El sujeto actúa por puro desinterés, no le mueve ni el miedo ni el deseo de recibir, sino solamente el impulso moral a socorrer al otro (Bauman, 1993, p. 86). De hecho, el deseo de reciprocidad, frente a la donación, en el contexto de una relación de intimidad, destruye el amor (Bauman, 1990, p. 101).

Jonas no excluye que pueda existir una reciprocidad, pero esta no se encuentra en cada relación de responsabilidad. En cada relación singular, siempre hay un vulnerable y necesitado, y un responsable. Los roles, no obstante, pueden invertirse en otros momentos, en otras relaciones sucesivas. Pero también puede extenderse a las relaciones entre el conjunto de la humanidad. En ese caso, quien es responsable de uno puede ser también, a su vez, responsable de un tercero. Lo constitutivo del ser humano, afirma, es "tener responsabilidad por alguien alguna vez". Pero eso no significa tener en sí mismo la razón completa de la propia existencia, o haber perdido la esencial condición vulnerable (Jonas, 1995, pp. 172-173).

Como segunda característica, la responsabilidad tiene un carácter "innegociable", en el sentido de que la propia responsabilidad ante la necesidad de otro es ineludible, no traspasable a un tercero (Bauman, 1990, 69). En este sentido, Jonas la define como una contención del impulso moderno, propiciado por la tecnología, de avanzar siempre adelante, en el ejercicio de la autonomía individual (Jonas, 1995, p. 355). Dado que constituye al sujeto, este tiene la obligación moral de cargar con el peso de acudir en ayuda del necesitado.

Estas dos características esenciales, que desvinculan a la responsabilidad de la suma de compromisos concretos, hacen de ella un principio moral universal e ilimitado. Es, en este sentido, enormemente exigente. A este respecto, observa Bauman que, en circunstancias extremas, como las del Holocausto, solo le dan pleno cumplimiento quienes dan la vida por otro (Bauman, 1993, pp. 80-81).

Por eso, Bauman observa que la responsabilidad es fuente de libertad ética porque el Otro tiene que ser reconocido por mí como sujeto de derecho. En otros términos, el sujeto que tiene la responsabilidad puede no reconocer, cognitivamente, esa exigencia. Entonces cabe la posibilidad de omitir la llamada, algo que puede producirse con mayor fuerza, paradójicamente, en las relaciones de proximidad, que pueden volverse máximamente intensas, o máximamente crueles (Bauman, 1993, pp. 89-90; 1995, p. 66).

Al igual que en el caso de la vulnerabilidad, Bauman se pregunta cómo se extiende el principio de responsabilidad a la sociedad, con la aparición del Tercero. En este terreno, como en el individual, Bauman señala la existencia de mecanis-

mos de adiaforización, o de elusión de la responsabilidad, que están ligados a una organización social burocratizada. Se trata, en primer lugar, de la introducción de distanciamiento frente al sufrimiento, que frena el impulso moral a ayudar al prójimo. En segundo lugar, se puede denegar a clases o grupos sociales el concepto de "rostro" que les hace sujetos del derecho a la ayuda. En tercer lugar, la división de la necesidad en aspectos técnicos particulares que impiden ver en su integridad al sujeto necesitado (Bauman, 1993, p. 125). Con Arendt, señala que gracias a ellos se puede producir una "responsabilidad flotante" (*floating responsibility*), porque no hay entidades, ni físicas, ni colectivas, que se ocupen de dar ayuda a quienes la necesitan (Bauman, 1995, p. 197).

LA CONSECUENCIA SOCIAL DE LA RESPONSABILIDAD: HACIA UNA SOCIEDAD SOLIDARIA

Recientemente, el Secretario General de las Naciones Unidas afirmaba que "la pandemia de la covid-19 ha puesto al desnudo las fragilidades del mundo. Solo podemos hacerles frente unidos" (Guterres, 2020). También el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2020a) decía que "la humanidad necesita liderazgo y solidaridad para vencer al coronavirus". Este énfasis en la unidad y la solidaridad, desde las autoridades mundiales, es relevante para el análisis que estoy exponiendo.

La solidaridad aparece en el pensamiento de Bauman como la forma social de la responsabilidad: "el reconocimiento de la miseria y de los sufrimientos de otros como responsabilidad propia, y el alivio y, a ser posible, supresión, de la miseria como tarea propia" (Bauman, 1997, p. 63)¹⁰. Responde a lo que Levinas consideraba como la justicia (Bauman, 1997, p. 56).

En su pensamiento sobre la solidaridad, entendida como forma de justicia, el sociólogo polaco distinguía entre dos niveles. El primero es el que reclaman los desposeídos, cuando se alzan para pedir la reparación de la injusticia cometida contra ellos. El segundo, más interesante, es el que parte de la iniciativa de los acomodados, que se consideran responsables de lograr que los más débiles alcancen en la práctica la misma libertad (Bauman, 1997, p. 62).

En el contexto de las sociedades inmersas en el capitalismo consumista, la solidaridad es una actitud difícil de encontrar. Una de las dificultades es la "responsabilidad flotante", inducida por la distancia social. Otra es la indiferencia ante

¹⁰ "The recognition of other people's misery and sufferings as one's own responsibility, and the alleviation and eventually the removal of misery as one's own task". Traducción propia. El texto al que hago referencia es un estudio titulado *Morality Begins at Home*, en el que Bauman explora el paso de la responsabilidad individual a la social. Forma parte del conjunto de escritos recopilados en *Postmodernity and its Discontents*, pp. 46-70.

el sufrimiento del otro que, en el parecer de Bauman, es actualmente el principal problema moral. La considera tan ofensiva como el odio, o quizá más, porque, al negar la atención, está negando, de hecho, al otro en su condición humana (Bauman, 1993, pp. 154-155).

La solidaridad es un concepto difícil de obtener en el contexto del individualismo centrado en la búsqueda de la propia satisfacción, de la deconstrucción de la muerte y de la indiferencia moral ante las necesidades ajenas. Ello es así porque los propios lazos sociales, que antes concentraba el Estado, se han debilitado; los individuos se ven abandonados a su propio destino y también solos ante su propia vulnerabilidad (Bauman, 2013, p. 100).

En este contexto, surgen formas de apoyo que solo en apariencia se pueden denominar solidaridad, y a las que Bauman critica. Una de ellas es la que se aglutina bajo manifestaciones poco definidas en su finalidad y objetivos, como la oleada de protestas en diversos lugares del mundo, en 2011: los manifestantes compartían el sentimiento de desagrado, pero poco más. En opinión del sociólogo polaco, esa ausencia de intereses profundos o valiosos hizo que no dejaran de ser fenómenos solitarios para quienes acudieron a ellos (Bauman, 2013, p. 114). Más interesante para nuestro fin son lo que Bauman denomina manifestaciones de solidaridad "similares al carnaval", porque nacen de un impulso momentáneo de ayudar, en forma de dinero, en el momento en que los medios de comunicación exhiben el dolor ajeno en alguna de sus formas. El problema de estas manifestaciones radica precisamente en su carácter puntual: desaparecen con la misma rapidez que fueron generadas, relegando al olvido el sufrimiento de las víctimas, mientras los donantes de ayuda retoman su rutina (Bauman, 2013, p. 43).

No obstante, afirma que "sin solidaridad no es posible despertar las preocupaciones centrales a la sociedad de su presente somnolencia, y obligarlas a salir del refugio protegido de la desatención humana" (Bauman, 2014a, p. 143)¹¹. En la presente situación, y para dar concreción a la solidaridad, a esa atención a los más vulnerables, parece oportuno considerar que, en su ejercicio concreto, "responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación" (Jonas, 1995, p. 357). También en el pensamiento de Bauman el cuidado es un ejercicio del principio ético de responsabilidad por el otro. Al igual que la responsabilidad en sí misma, es una actitud que define al sujeto moral, y que es exigente. Por ello afirma que no conduce necesariamente a esa ausencia de preocupaciones que frecuentemente se define como "vida feliz". Pero es importante porque saca al individuo del aislamiento en sí mismo (Bauman 1997, 201-202).

¹¹ "Without solidarity there is no chance of awakening the 'core concerns in society' from their present somnolence, and forcing them into the open of the sealed shelter of human inattention". Traducción propia.

En su reflexión sobre la pandemia, Victoria Camps (2020) desea que esta situación nos deje un aprendizaje duradero, y cree que esto es posible si volvemos a aprender la importancia del cuidado. La propia autora lleva años investigando sobre este aspecto, al que considera como un valor fundamental que redescubrir. Considera que el cuidado es una responsabilidad conjunta, del Estado con sus instituciones, así como de los ciudadanos individualmente. Su cumplimiento requiere implicación y cooperación por ambas partes, a la vez que necesita flexibilidad para adecuarse a las variables circunstanciales de cada situación (Camps, 2011).

Los profesionales de la salud, junto a los del abastecimiento y otros sectores indispensables, han ido por delante en el ejercicio de esta forma de responsabilidad, en su máximo nivel de exigencia, que es el poner en riesgo, y a veces perder, la propia vida, por ayudar a desconocidos. Para la mayoría de la población, la responsabilidad de cuidar pasa por cuidarse a uno mismo, por proteger la propia salud, vulnerable ante el riesgo de contagio. En este sentido, es relevante la obediencia civil a las indicaciones de las autoridades sanitarias, también para evitar el contagio de quienes nos rodean, sobre todo cuando son más vulnerables.

En cuanto al otro sector más afectado por la crisis, el de los desempleados, cuidar de ellos supondrá establecer sistemas de ayuda, pactos sociales para un mejor reparto del empleo, y la concesión de incentivos a quienes promuevan el empleo. Tales ayudas deben, sin duda, proceder del Estado, pero la sociedad civil también debe reclamarlos y exigirlos a los gobiernos, así como tomar medidas de apoyo a quienes sufren –y sufrirán en número creciente– esta plaga.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La esperanza es esencial a la humanidad. Esta, a lo largo de su historia, ha superado muchas crisis, algunas incluso más mortíferas y dolorosas que la actual. Igual que en el pasado, como afirmaba Heller, la humanidad tiene en su mano la capacidad de convertir la fatalidad en destino. La fatalidad ya ha llegado, en forma de la experiencia de la vulnerabilidad, concretada en mortalidad y desempleo, que sumen a una parte significativa de la población mundial en la incertidumbre.

A partir de una revisión de los análisis filosóficos y sociológicos de los últimos años, se pone de manifiesto que el estilo de vida consumista estaba necesitado de correctivos. La sociedad se había instalado en un paradigma de felicidad, identificado con acumulación de experiencias placenteras y autorreferenciales, que solo puede ser efímero. También había ocultado que el sufrimiento seguía presente en el mundo, y que la acumulación de ese tipo de felicidad en unos aumentaba la incertidumbre de otros. La pandemia ha obligado a reconsiderar este paradigma, porque ha roto, de forma drástica, esas divisiones, y ha hecho

que la incertidumbre ante la vida o ante el empleo llegara a sectores que se creían inmunes de esas preocupaciones.

Podemos convertir la situación en un destino si aprendemos de ella, tanto en lo individual como en lo social, y a condición de que modifiquemos nuestro estilo de vida. Los indicadores para ello son revitalizar conceptos como la responsabilidad, el cuidado o la solidaridad, porque ponen freno al impulso a la autosuficiencia y fortalecen los lazos sociales. En ese caso, la crisis, además de una catástrofe sobrevenida, puede ser, también, una oportunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. 2ª edición. Chicago: Chicago University Press.
- Bauman, Z. (1988). *Freedom*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bauman, Z. (1990). *Thinking Sociologically*. Cambridge: Blackwell.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2002). The Fate of Humanity in the post-Trinitarian World. *Journal of Human Rights* 1/3, pp. 283-303.
- Bauman, Z. (2004). *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2005). *Work, Consumerism and the New Poor*. Maidenhead: Open University Press.
- Bauman, Z. (2007). *Liquid Life. Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. y Donskis L. (2013). *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2014a). *What Use is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester*. Cambridge: Polity.
- Bauman Z. y Jacobsen, M. H. (2014b). Sociology and Happiness: An Interview with Zygmunt Bauman, *The Journal of Happiness and Well-Being* 2/1, 85-94.
- Calvino, I. (1972). *Le città invisibili*. Torino: Einaudi.
- Camps, V. (2020, 9 de agosto). El deber de cuidar. *Ethic*, disponible en: <https://ethic.es/2020/08/el-deber-de-cuidar-victoria-camps/> [2020, 31 de octubre].
- Camps, V. (2011). El valor del cuidado. En Causapié Lopesino, P. (dir.). *Libro blanco del envejecimiento activo*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (pp. 633-639). Disponible en: <http://envejecimiento.csic.es/documentos/documentos/imsero-libroblancoenvejecimientoactivo-01.pdf> [2020, 31 de octubre].
- Chul-Han, B. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (2002). *Civilisation and its discontents*. London: Penguin.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Morality in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.

- Giddens, A. (1996). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (2009). *Sociology*. Cambridge: Polity.
- Guterres, A. (2020, 21 de septiembre), Remarks at General Assembly Ceremony marking the 75th Anniversary of the United Nations, disponible en: <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2020-09-21/remarks-general-assembly-ceremony-marking-the-75th-anniversary-of-the-united-nations> [2020, 18 de octubre].
- Heller, A. (1989). From hermeneutics in social science toward a hermeneutics of social science. *Theory and Society*, 18, 291-322.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Levinas, E. (1978). *Humanisme de l'autre homme*. Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.
- Malpass, D. (2020). Intervención en el encuentro "The Pandemic Response. Building a Resilient and Inclusive Recovery", Frankfurt School of Finance and Management, 8 octubre 2020, disponible en <https://www.frankfurt-school.de/en/home/newsroom/events/worldbank> [2020, 18 de octubre].
- Organización Mundial del Trabajo (2020). ¿En qué medida va a afectar el Covid-19 al mundo del trabajo?, disponible en: https://www.ilo.org/global/topics/coronavirus/impacts-and-responses/WCMS_739398/lang-es/index.htm [2020, 18 de octubre].
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2020a). Covid-19: la pandemia, Disponible en: <https://www.undp.org/content/undp/es/home/covid-19-pandemic-response.html> [2020, 18 de octubre].
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2020b). La cifra mundial de muertes por Coronavirus supera el millón, disponible en: https://www.undp.org/content/undp/es/home/presscenter/pressreleases/2020/_Global_coronavirus_death_toll_passes_1_million_.html, del 29 de septiembre de 2020 [2020, 18 de octubre].
- Rabelais, F. (1984). *Gargantúa*. Buenos Aires: Orbis [título original: *La vie très horrible du grand Gargantua*, 1534].

AUTORES Y AUTORAS DE LOS TEXTOS

(por orden de aparición en el libro)

Alberto del Campo Tejedor es licenciado en Derecho, licenciado en Filología Alemana y licenciado y doctor en Antropología Social. Escritor, ensayista y profesor titular de Antropología Social en la Universidad Pablo de Olavide. Es autor de una veintena de libros y un centenar de artículos sobre temáticas como la religión, la literatura oral, el fútbol, el simbolismo animal, los estereotipos nacionales, el flamenco o el estigma social. Su obra –ensayo, etnografía, monografía histórica, novela– ha sido reconocida con hasta siete premios nacionales e internacionales. Sus últimos libros son *Maneras de Pensar. Del alma primitiva al giro ontológico* (2017); *Elogio de la locura sevillana. Necios, inocentes y bufones en la ciudad de la gracia* (2017); *Burla, burlando. Las diversiones de los universitarios en el siglo XVI* (2019); *Triple Salto Mortal. Crónica de un Suicidio* (2019); *La infame fama del andaluz* (2020); *Pregonos y flamenco. El cante en los vendedores ambulantes andaluces* (2020, en coautoría con R. Cáceres); *Historia de la Navidad. El nacimiento del goce festivo en el cristianismo* (2020); *La vida cotidiana en tiempos de la COVID. Una antropología de la pandemia* (como editor, 2021).

Elena Álvarez-Álvarez es licenciada en Historia del Arte (Santiago de Compostela, 1998) y doctora en Teología (Università della Santa Croce, 2011). Es profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Internacional de La Rioja (área de Humanidades), donde imparte cursos de Historia de la Filosofía Contemporánea y Sociología. Su investigación actual está centrada en la búsqueda de referentes morales que puedan aportar cohesión a la sociedad plural. A este propósito, está conduciendo una investigación crítica sobre la modernidad líquida según Zygmunt Bauman, con los desafíos morales que plantea para la construcción de una sociedad más libre, en colaboración con el Bauman Institute de la University of Leeds. Busca una línea de interpretación de la sociología en su relación con la filosofía moral, prestando especial atención al concepto de "responsabilidad por el otro" como fundamento de relaciones de solidaridad y de igualdad entre sujetos, y de una mayor cohesión entre grupos sociales.

Alejandro González Jiménez-Peña es escritor y doctorando en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Estudió en la Universidad de Málaga el máster en Filosofía, Ciencia y Ciudadanía y, más tarde, en Ciencias Cognitivas. Se especializa