

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA TOVAR Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano

LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*

ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...

MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...

ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...

KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CUERPOS EN PANDEMIA EN EL PERÚ. REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

Katherine Ivonee Mansilla Torres
Pontificia Universidad Católica de Perú
katimansillat@gmail.com

Resumen

Este artículo, de carácter interdisciplinario, toma conceptos y consideraciones metodológicas de Merleau-Ponty para analizar un tema de coyuntura: la vivencia social de la pandemia del COVID-19 en el Perú durante los primeros meses del año 2020. Planteamos que la situación vivida puede ser un motivo de reflexión sobre la contingencia de la historia y el comportamiento social desde la obra Merleau-Ponty. El texto se divide en tres partes: en la primera se analizan tres tipos de comportamiento social durante el confinamiento peruano, que permiten vislumbrar formas de convivencia injustas, arraigadas en nuestra estructura histórica. En la segunda parte se presenta el análisis *prerreflexivo* de la percepción, así como la idea de libertad e historia, en el diálogo que el autor sostiene con la filosofía de Sartre. Finalmente, consideramos retomar la perspectiva de la contingencia histórica merleauPontiana para mostrar nuevas lecturas sociales de lo vivido en la pandemia.

Palabras clave: Merleau-Ponty, historia, expresión, institución, contingencia.

Recepción: 4 de agosto, 2020. **Revisión:** 29 de octubre, 2020. **Aceptación:** 29 de diciembre, 2020.

BODIES OF THE PANDEMIC IN PERU. REFLECTIONS FROM MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY

Katherine Ivonee Mansilla Torres
Pontificia Universidad Católica de Perú
katimansillat@gmail.com

Abstract

This article, of interdisciplinary character, takes into account concepts and methodological considerations from Merleau-Ponty, to analyze a current topic: the social experience of the COVID-19 pandemic in Peru during the first months of 2020. These events move us to reflect on the themes of contingency of history and collective behavior in Merleau-Ponty's work. The text is divided in three parts. The first part analyzes three types of social behavior during the Peruvian confinement, giving us a glimpse of unjust forms of coexistence rooted in our historical structure. The second part presents Merleau-Ponty's pre-reflective analysis of perception, as well as his ideas of freedom and history, as they appear in the dialogue he establishes with Sartre's philosophy. Finally, we consider adopting the perspective of Merleau-Ponty's historical contingency in order to show new social readings of what has been lived during the pandemic.

Keywords: Merleau-Ponty, history, expression, institution, contingency.

Received: August 4, 2020. **Revised:** October 29, 2020. **Accepted:** December 29, 2020.

Introducción

¿Puede la fenomenología de Merleau-Ponty ofrecernos un marco para reflexionar sobre la actual pandemia en el Perú? ¿Un acontecimiento, como la pandemia del COVID-19, puede ser motivo para pensar la contingencia histórica? Merleau-Ponty elabora una crítica a la filosofía del sobrevuelo (*survol*) y propone una fenomenología que se funda en la existencia (Merleau-Ponty, 1945, x). Esto significa comprender las experiencias perceptivas del *cuerpo propio*, para lo cual las categorías de sujeto y objeto se relativizan, permitiendo pensar el mundo en una relación sistémica o estructural entre el perceptor y lo percibido, cuya sinergia va produciendo diferentes tipos de interacción y significación. Para el filósofo francés, lo percibido y el perceptor están siempre puestos en un campo (*champ*) y forman con éste un sistema (Merleau-Ponty, 1945, 10), de tal modo que la descripción fenomenológica consistiría en dar cuenta de la producción de sentidos dados en los flujos temporales (actualidades, habitualidades) que, a su vez, se dan en la relación con los otros y las cosas.

Ahora bien, la filosofía de Merleau-Ponty no puede estudiarse sin considerar su contexto, puesto que las dos guerras mundiales que vivió el autor le permiten ampliar su reflexión del sistema perceptivo hacia el campo político y social. En su primer texto político –*La guerre a eu lieu* (1945)– Merleau-Ponty manifestaba que la guerra los invitaba a “poner en duda la historia ya hecha” (Merleau-Ponty, 1966, 169), y es por ello que propone ver la historia considerando tanto las violencias de las relaciones colectivas que se mantienen en el entramado anónimo, así como la contingencia de las elecciones políticas que toman los grupos en conflicto. La historia adquiere, para él, un significado o dirección que le dan los participantes a través de un proceso en el que la contingencia, como explica Spurling (2014, 101) se convierte en un patrón o un orden de significación. De este modo, pensar la historia como contingente supondrá distanciarse de una perspectiva de la teoría política de su tiempo, distante y objetivista.

En este texto buscamos dar continuidad a este ejercicio reflexivo trazado por el autor francés. *Mutatis mutandis*, saber cómo la pandemia, en tanto vivencia social y política, pone en duda la historia o los relatos históricos de los últimos años y nos permite apreciar la contingencia de nuestra historia. El texto se divide en tres partes. Primero, situándonos en el mundo cotidiano de la vida, describimos el comportamiento de la sociedad peruana, reconociendo frases o expresiones usadas tanto en los medios de comunicación como entre la población, que revelan sentidos de interacción colectiva ante una situación trágica y repentina como la pandemia. No es nuestro objetivo hacer una semiótica del discurso, pues lo que nos interesa es establecer las conexiones posibles entre las relaciones temporales y la fragmentación social que la pandemia revela. En la segunda parte, ayudados por la idea de historia de Merleau-Ponty, presentada a través de la discusión con Sartre, explicamos la situación vivida como una relación conflictual donde el pasado se hace presente, lo que permitiría que podamos prever situaciones políticas violentas y evitar una lectura pesimista de la historia. En la tercera parte, mostramos la orientación que establece Merleau-Ponty de la historia social, superando la lectura negativa de nuestra historia (como fracaso o tragedia), y revisándola desde la perspectiva contingente y el ejercicio de la misma como “deformación coherente”. Desde una apuesta fenomenológica merleauPontiana, la pandemia no sería un trágico bloqueo de la historia nacional, sino la posibilidad de significación, en otras palabras, una forma de escape y de producción de hallazgos históricos que vuelven al presente, exigiendo ser significativamente transformados.

§1. La pandemia en el Perú: expresiones en convivencia

Situándose en el ámbito prerreflexivo, Merleau-Ponty muestra cómo el cuerpo organiza y se orienta intersensorialmente al mundo sin borrar los elementos perceptivos del pasado, sino más bien ordenándolos en una experiencia presente, de tal modo que las percepciones pasadas aparecen transformadas ante una nueva situación. Para el fenomenólogo francés,

el cuerpo actúa en dos modalidades que él llama *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. Mientras el cuerpo habitual funciona como un repositorio que garantiza y conserva los aprendizajes, el cuerpo actual retoma estos aprendizajes albergados en el cuerpo habitual y les da un nuevo sentido. El *cuerpo propio*, entonces, se mueve bajo una sinergia incesante entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual para equilibrarse con las situaciones que el mundo les presenta. Entonces, “nuevas percepciones sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esa renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado” (Merleau-Ponty, 1945, 98). Con ello, Merleau-Ponty revela que hay un estadio pre-personal o anónimo, que fundamenta toda experiencia perceptiva, en la que nuestros movimientos no son conscientes ni voluntarios pero se presentan de tal manera que actualizan, retoman (*reprise*) y continúan produciendo sentidos que nos permitan mantener un equilibrio con la situación. Escribe el autor:

En cuanto tengo unos “órganos de sentidos”, un “cuerpo”, unas funciones psíquicas comparables a las de los demás hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en donde los detalles sólo existirían en función del conjunto, me convierto en el lugar en el que se entrecruzan una multitud de “causalidades”. En cuanto habito un “mundo físico”, en el que se encuentran “estímulos” constantes y unas situaciones típicas —y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables—, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su *razón* en lo que he optado por ser sino que tienen su *condición* en el medio banal que me rodea (Merleau-Ponty, 1945, 99).

Así, Merleau-Ponty explica cómo el cuerpo humano entabla una comunicación con su entorno de manera pre-consciente, ya que el cuerpo es *intencionalidad operante*, es decir, actúa en el mundo antes de la reflexión y desde el movimiento. La percepción está propiciada por la intencionalidad motriz del *cuerpo propio* y supone movimientos que irán renovándose, tomando impulso en los movimientos anteriores, haciéndolos cada vez más complejos: un movimiento supondrá más adelante gestos y posteriormente palabras, en tanto expresiones de sentido. Por esta ra-

zón, para Merleau-Ponty, las percepciones son siempre incompletas, se mantienen abiertas a ser, otra vez, retomadas (*reprise*). Otra característica de este entramado anónimo es que se instituye colectivamente, no sólo tomo aprendizajes pasados, sino que esos aprendizajes o expresiones han sido instituidos por otros seres humanos que me han antecedido, esto es, un anonimato colectivo de comunicación intercorporal. En ese sentido, estamos delante de un tipo de filosofía que trata de “algo percibido, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, ‘comprender’ es captar de nuevo la intención total” (Merleau-Ponty 1945, xiii). Como plantea Whiteside, Merleau-Ponty se compromete con una reflexión radical sobre su propia vida prerreflexiva, fundacional, e ilustra complejamente el sentido originario, mostrando que tal sentido nunca es completo (Whiteside, 63), porque el cuerpo funda su existencia no en una integración de momentos temporales sucesivos, sino en un entrecruce de momentos y, al mismo tiempo, en una relación anónima con otros sujetos. Merleau-Ponty se sitúa en la prerreflexión, porque en ese plano no hay conocimiento, ni categorías, ni conceptos a partir de los cuales conducimos una comprensión del mundo, sino porque nos situamos en una experiencia existencial.

¿Cómo entender las relaciones sociales de un país, como el Perú, durante la pandemia? Tomando expresiones insistentemente usadas en la prensa y en las redes sociales, en el periodo del estado de emergencia peruano (que ha durado poco más de cien días) describimos una dinámica que muestra las producciones de sentido de una vivencia colectiva. De cierto modo, las expresiones revelan sentidos históricos comunes dispuestos a “equilibrarnos” con la situación, pero una vez “pro-puestos” en nuestro medio común, ellos dan origen a una siguiente expresión de lo vivido y a una nueva forma de articularnos o desarticularnos socialmente. Ha habido, pues, un comportamiento colectivo que, desde un trasfondo histórico y en un escenario de incertidumbre, ha actualizado ciertos conflictos sociales que se mantenían como tabú.

Conforme pasaban los días y resistíamos el confinamiento como medida de contención contra el COVID-19, fuimos acompañando la experiencia de la pandemia de distintos sustantivos que nos permiten profundizar en la situación. Si seguimos el hilo interpretativo que ofrece

Merleau-Ponty sobre la expresión, las dimensiones de nuestra vida no están separadas, sino entrelazadas en una *unidad viviente* cuyo lenguaje es el uso mismo que una sociedad hace de él. En la pandemia, lo sensible se dirige a los cuerpos anticipándonos una experiencia que se afirma como miedo o temor al contagio, a la soledad y a la muerte, porque no es solamente ser infectados por un virus lo que nos paraliza: el miedo convive con otros elementos históricos dispuestos en nuestra convivencia nacional. Elegimos tres momentos de este periodo porque nos remiten a una comprensión de nuestra historia.

1.1 La retórica de la guerra, cuerpos guerreros (primeras semanas)

El dieciséis de marzo, diez días después del primer caso confirmado de contagio, el gobierno peruano declara el estado de emergencia y el aislamiento social obligatorio a nivel nacional. Inmediatamente, los ministros elaboran planes de acción y decretos supremos de urgencia para contener la propagación del virus. Entre las medidas, el estado otorgó bonos económicos para las personas en situación de pobreza y pobreza extrema, bonos rurales y bonos para trabajadores independientes que vieron paralizados sus empleos. Los discursos del gobierno apelaban a la unidad del pueblo para combatir con inmediatez un mismo mal: el virus. Ejemplo de ello es el discurso pronunciado en Arequipa por la médica Pilar Mazzetti, elegida por el gobierno como miembro del comando COVID y luego Ministra de Salud:

Vamos al grano: esto es una guerra y es una guerra atípica, porque cada uno de los que está aquí sentado es un soldado y es un enemigo. Somos enemigo porque cada uno de los que está aquí sentado tiene la capacidad de pasarle el virus a los que están cerca, y somos los soldados porque también tenemos la capacidad de no pasar el virus. Por consiguiente, esta es una guerra atípica, es por eso que se funda un comando, porque ahora todos los de ESSALUD ya no somos de ESSALUD, somos los soldados de las fuerzas armadas de la salud. Estamos en una situación de guerra, el objetivo de un comando tiene que ser claro, salir de esta guerra con la menos

cantidad posible de personas perecidas, de peruanos fallecidos (...) Este es el momento de crecer, no de quejarnos, de ver qué cosa hemos hecho para sentirnos mejor (...) (Mazzetti, 2020).

La retórica de Mazzetti (*trending topic* de esas semanas) apela a la unión nacional en tiempos de guerra, donde existe un comando que ordena el país y ciudadanos que se convierten en soldados obedientes. Los ciudadanos se proponen acatar ese deber inmediatamente, pues quien no actúa bajo las consignas nacionales es un “traidor” a la patria, tal como sucede en los discursos bélicos. No hay enemigos políticos, no hay momento para la pluralidad de opiniones, no hay posibilidad de queja ni de crítica; hay un solo objetivo: vencer la enfermedad biológica. La primera línea de combatientes (enfermeros, médicos, personal de limpieza) son vitoreados por las noches como retribución de la ciudadanía temerosa de la muerte. Los ciudadanos se comportan como un cuerpo hierático y solemne para ser más fuertes: aplauden y muestra la bandera en los balcones como símbolo de unión colectiva, resisten el encierro, y por las noches entonan el himno nacional. Los ciudadanos –nostálgicos– juran obediencia en una aparente compañía militar con la que buscan ser ejemplo para la región latinoamericana. Pero esa apariencia se desvanece cuando se va mostrando que los ciudadanos de zonas urbanas y clase media son los que mejor se adaptan al teletrabajo y al encierro. La mayoría serán los soldados que –como explica Granados (2020)– deberán resistir también el hambre y la pobreza, y luego soportar el rechazo porque, víctimas del desempleo, se convertirán en “soldados desertores”, transformando el significado del confinamiento.

1.2 La evidencia de la crisis, cuerpos desnudos (semanas intermedias)

Sin haber pasado siquiera quince días del confinamiento, la unión nacional se fue desvaneciendo como emblema de un colectivo social y político unificado, especialmente en las regiones con mayor contagio. El 30 de

marzo, el presidente Martín Vizcarra expresaba: “un virus ha venido a desnudar nuestras deficiencias que teníamos como sociedad; un virus está logrando hacernos tener en cuenta (sic.) que todos no somos iguales”.¹ Los ciudadanos no podían mantenerse como un cuerpo majestuoso en lucha, porque ese cuerpo –parafraseando los versos del poeta César Vallejo en la *Rueda del Hambriento*– se encontraba solo y horrendo. La prensa insiste en decir que “la pandemia desnudaba al país”.² Los hechos desvelaban el mito del “milagro peruano” que algunos ciudadanos creyeron vivir durante estos años. En efecto, en los últimos diez años, el Perú ha tenido un crecimiento macroeconómico constante, si se observa su PBI, el año 2010, el crecimiento fue de 8.5 y, aunque fue menor desde el 2017, el Perú mantenía su PBI por encima del promedio de la región (BCR, 2020).³ Asimismo, el país había logrado reducir la pobreza monetaria en más del 21%, y la pobreza extrema se había reducido de 11.2% en el 2007 a 2.8% el 2018.⁴ Pero, durante el estado de emergencia, esas cifras macroeconómicas –aplaudidas durante años– se convertían en meras ilusiones. Al iniciar la pandemia, teníamos 5 ventiladores mecánicos por cada 100 mil habitantes, 100 camas UCI a nivel nacional y 12.8 médicos por 10 mil habitantes. En resumen, no estábamos preparados para soportar el pico de contagio del COVID-19, y muchos morirían. Por más planes inmediatos y decretos de urgencia, el peso de la historia caería como ancla sobre los cuerpos de los ciudadanos. Alberto Vergara, politólogo peruano, planteaba que

¹ Recuperado de: <https://www.prensa-latina.cu/index.php?o=rn&id=354093&SEO=covid19-desnudo-nuestras-deficiencias-afirma-presidente-de-peruIdeele>

² Por citar algunos ejemplos del periodismo en el uso de la frase “La pandemia desnuda...”. Véase el conversatorio organizado por Ojo Público sobre el comportamiento de los medios de comunicación en la pandemia (Recuperado de: <https://ojo-publico.com/1912/ojopublicopregunta-pandemia-desnuda-la-crisis-de-la-prensa>), noticias sobre la red de comunicación regional acerca de los centros de salud (Recuperado de: <https://www.rcrperu.com/pandemia-del-covid-19-desnuda-abandono-de-todos-los-centros-de-salud-del-pais-por-parte-del-ministerio-de-salud/>), comentario de Roger Merino sobre el libre mercado (Recuperado de: <https://revistaideele.com/ideele/content/la-pandemia-desnuda-al-libre-mercado-todo-para-los-ricos-“sálvese-quien-pueda”-para-los>)

³ PBI: variación porcentual 2010-2019. Recuperado de: <https://estadisticas.bcrp.gob.pe/estadisticas/series/anuales/resultados/PM04863AA/html/2010/2019/>

⁴ INEI, Evolución de la Pobreza Monetaria 2007-2018. Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1646/libro.pdf

La acumulación de políticas con una dirección sostenida es infrecuente; las herramientas para llegar a la sociedad son débiles y la avalancha de dinero llegado al Estado en los últimos años lo engordó, encareció y ayudó a la propagación de la corrupción. El sector salud es un caleidoscopio de todas estas ineficiencias. Durante las últimas dos décadas, el gasto peruano en salud ha sido de alrededor del 4% del PBI (Vergara, 2020).

La crisis o la desnudez revelaban carencias en diferentes aspectos de la coexistencia, el más preocupante: el colapso económico y la informalidad laboral. Al 30 de abril, 167 mil peruanos se habían registrado en zonas urbanas para retornar a sus ciudades de origen:⁵ migrantes de la sierra y la selva, que vinieron a Lima y que en la pandemia tenían paralizados sus trabajos, se organizaban, a través de las redes sociales, para retornar caminando hacia sus pueblos, arriesgándose al contagio.⁶ El país en crisis se veía obligado de distinguir y decidir sobre la marcha entre lo urgente y lo más urgente: por un lado, la demanda de las empresas para su reactivación en un contexto de pérdidas económicas y, por otro, la defensa de la salud de los trabajadores que no tienen accesos a servicios de salud y sus ingresos son bajos para considerar capacidad de ahorro en tiempos de crisis. Con el COVID-19 presente, la OIT estimó una pérdida de alrededor del 10.3% de horas de trabajo en la región, el aumento de la desocupación y el deterioro de la calidad de empleo (OIT, 2020, 7). El país, empobrecido y desnudo, descubre heridas aún abiertas: gran parte la población estaba siempre viviendo a tientas el futuro y buscaba las oportunidades en un contexto profundamente desigual.

⁵ Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2020/04/30/espanol/america-latina/peru-virus-migracion-caminantes.html>

⁶ Mientras que el trabajo informal (72.4% de la población que trabaja) se veía fuertemente afectado, el trabajo formal se amparó en la ley de “suspensión perfecta” para congelar los sueldos de más de doscientos mil trabajadores. Cf. Recuperado de: <https://gestion.pe/economia/suspension-perfecta-mas-de-200000-trabajadores-fueron-afectados-por-la-suspension-perfecta-de-labores-segun-mtpe-noticia/#:~:text=M%C3%A1s%20de%20200%2C000%20trabajadores%20fueron%20afectados%20por%20la,de%20labores%2C%20seg%C3%BAn%20el%20MTPE>

1.3 Evidencia de una tragedia, cuerpos fragmentados (últimas semanas)

La pandemia agravó las desigualdades sociales históricamente presentes. Como Nugent sostiene:

En el Perú, como en varios otros países de la región, los servicios de salud y educación públicos en sentido estricto no son tales. Son servicios para pobres, pues se considera “normal” que el cuidado de la salud y el acceso a la educación sean privados. Lo que existe en la actualidad es una segregación *de facto* donde los servicios públicos están asociados con la pobreza más que con la protección de derechos y por lo tanto son considerados un “gasto social”. En general, las regulaciones normales de la vida social son las marcadas por una desigualdad prácticamente naturalizada (Nugent, 2020).

La pandemia ralentizó la economía, agravó las condiciones laborales, aumentó el desempleo, entre otras consecuencias que pusieron en vilo el trabajo y la vida. Pero, sobre todo, demostraba la naturalización de desigualdades estructurales, la segregación y las injusticias que se han convertido en características de la estructura republicana, *ad portas* del bicentenario. Se exige la “reinención” del mercado como si la crisis pudiese sobre el tapete la necesidad de respuestas automáticas para activar la economía, en lugar de la revisión y transformación de modelos políticos que originan desigualdades sociales. Cerca de cumplir los cien días del confinamiento, aparece entonces un nuevo término: tragedia. Se empezó a expresar un impulso doloroso y tanático porque, además de soportar el pico de muertes, el encierro y el desempleo, se sufría por ser un país que no se adecuaba al ideal de un estado que progresa con justicia. En ese sentido, la catástrofe del COVID-19 empezaba a develar vacíos del ideal democrático: como sucedió en el auge del guano (1845-1866) o del caucho (1885-1915), la bonanza económica producida por actividades extractivas de minerales no ha conducido a la consolidación de un estado y, menos aún, a poner atención especial a las brechas económicas y sociales.

Resulta interesante evaluar el sentido de la tragedia desde diferentes miradas, o las razones de su enunciación. Es trágico porque el ciudadano

común percibe el egoísmo de un modelo capitalista que sólo lucra con la salud, como los precios establecidos por laboratorios, farmacias y clínicas privadas, a las que ni siquiera el estado ha podido controlar;⁷ es trágico porque las comunidades amazónicas denuncian “genocidio” por el abandono al que estuvieron expuestas y reclaman sincerar los registros que no los cuentan (FILAC, 2020);⁸ es trágico porque desde el día uno de la pandemia se hizo evidente el comportamiento corrupto y mezquino de gobernadores regionales y locales que, luego de recibir del gobierno central millones de soles para asegurar la calidad de vida durante el confinamiento, cometieron peculado y otros actos de malversación (Ojo Público, 2020).

Al 5 de julio, con más de cien días de confinamiento y con 10 589 muertos, el Perú acaba su encierro. Los ciudadanos iniciaron el confinamiento enfrentando a la enfermedad como destacamentos beligerantes, luego sinceraron (o desnudaron) su realidad, reconociendo el arraigo de estructuras sociales injustas y, finalmente, percibían su situación quebrados y divididos. Por un lado, las comunidades indígenas, por otro, los que viven en zonas urbanas; los desempleados y las familias con poder económico; los grupos legislativos con intereses personalistas contrapuestos a las agendas personalistas del ejecutivo. Así, los ciudadanos sienten estar viviendo un tiempo absurdo porque el modelo ideal del Estado no responde al control que se requiere. Si esta crisis no nos interpela hacia una lectura profunda que permita dudar del ideal de Estado en el que estamos enfocados, terminamos en la negación y en la resignación que nos hunde en el caos y la barbarie. Habría que pensar, primero, si este último sentido catastrófico está alimentado de ciertas idealizaciones sobre lo que un Estado debería ser. Es pertinente retomar ese pasado próximo del “milagro económico” y reconocer que ha sido construido

⁷ Luego de que las clínicas hayan estado cobrando más de diez mil soles diarios por atención de COVID y el presidente haya lanzado un ultimátum de regulación de tarifas (<https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/desatendida-y-desinformada-la-tragedia-sanitaria-en-la-amazonia-peruana/>), el 30 de junio se terminó de negociar una tarifa plana que asciende a cuarenta mil soles por los catorce días que podría pasar un paciente en la Unidad de Cuidados Intensivos.

⁸ Diana Ananco usa la metáfora de “la venganza de Iwa” en referencia a las medidas estatales que sólo han propiciado mayor contagio y más muertes (Ananco, 2020), razón por la que termina percibiendo la situación como un exterminio deliberado.

sobre una relación inerte con el pasado, pues los gobiernos de turno han entendido el desarrollo de país bajo la clave meramente económica y la reforma del Estado democrático bajo una perspectiva capitalista que no ha articulado los sucesos de la historia. Como sugiere Frisancho en su respuesta al análisis de Vergara:

La receta siempre termina siendo adecuar el objeto a aquella idealización, por ejemplo “fortaleciendo las instituciones” para hacerlas más inclusivas, como si la exclusión no fuera precisamente lo que define, por razones históricas, nuestro orden institucional, o como si excluir no fuera lo que nuestras instituciones hacen desde sus fundamentos, o como si fuera verosímil el proyecto de fundar una institucionalidad inclusiva sobre la base de este orden social y económico, definido a lo largo de toda su historia por la dominación y la explotación de poblaciones enteras a las que se les niega carta de ciudadanía (Frisancho, 2020).

Debe hacerse notar el peligro de acabar este periodo histórico desde una narración de la tragedia, pues no sólo no aporta ningún elemento de construcción política sino que polariza las relaciones sociales. La idea de historia de Merleau-Ponty ofrece luces para una reinterpretación de la tragedia, tomando en cuenta sus ideas sobre la libertad y la historia.

§2. Merleau-Ponty: perspectiva histórica para comprender la “tragedia”

¿Qué aprendizajes ofrece esta vivencia histórica? Merleau-Ponty explica que, si en el ámbito de la percepción se pierde el equilibrio con el mundo, el esquema corporal organiza intersensorialmente sus elementos para encontrar nuevamente ese equilibrio. El cuerpo, afectado por lo sensible, no huye de su situación, al contrario, se hunde en ella, en lo profundo, para hallar un nuevo sentido que pueda configurar en él su existencia posible. Cuando el cuerpo no encuentra ese equilibrio, se enferma, se bifurca, se escinde, colapsa. Esto permite pensar que el cuerpo no inventa o niega las condiciones de su situación, sino modula los elementos que se encuentran en el campo perceptivo.

Esta perspectiva sistémica está relacionada a la definición de libertad que Merleau-Ponty elabora en debate con el existencialismo sartreano. Para Sartre, el sujeto vive en el presente, y desde ahí niega su pasado y rechaza ser determinado o encasillado por sus vivencias anteriores que –en tanto pasadas– ya no pueden ser cambiadas. Sartre piensa que el presente es la forma privilegiada de temporalidad, pues la conciencia es “presencia” y, por lo tanto, fuga de sí misma que se proyecta a la plenitud del tiempo futuro (Sartre, 62). Sartre plantea que la libertad es “el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego” y “la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado” (Sartre, 63). Así, la conciencia escapa de toda forma de determinismo: ella es libre porque evade sus circunstancias. Por ello, el autor propone una estructura existencial fundada en la libertad como nihilizadora, esto significa que las elecciones se toman en la facticidad (lo dado) pero a la luz de proyectos más amplios, más allá de circunstancias particulares o limitaciones propias. Lo dado sólo tiene forma de aparente determinación, lo dado no nos limita, sino que tiene sentido a través de nuestros proyectos. Como explica Barbaras, para Sartre, ni los motivos ni los móviles condicionan la libertad, todo lo contrario, es la libertad que eligiendo da sentido a la facticidad desde un trasfondo situado (Barbaras, 13).

Merleau-Ponty piensa que el flujo anónimo permite comprender que los seres humanos no vivimos en una relación causal con las cosas del mundo, pero tampoco –como piensa Sartre– que las motivaciones o el pasado sólo tienen sentido desde un proyecto de libertad negadora. El flujo anónimo, en la medida que se retoma a sí mismo, no se separa del pasado, sino lo reinterpreta. En otras palabras, para Merleau-Ponty, las elecciones no son originariamente libres (nihilizantes), porque ellas forman parte de un campo de significados que se va ampliando y articulando progresivamente y en relación con otros (Merleau-Ponty, 1945, 504). En el ejemplo sartreano de la montaña (Sartre, 497), Merleau-Ponty piensa que el sujeto se ve en una situación donde aparecen estructuras pre-dadas, donde las intenciones no son decisivas, pero afectan mi relación con la situación vivida. La fatiga, por ejemplo, expresa un sentido de mi relación con el mundo. Si bien Sartre podría insistir que uno sigue siendo libre porque la libertad le

da sentido a la fatiga, Merleau-Ponty prefiere pensar en el significado que antecede a nuestra libertad: me identifico con la experiencia dándole un sentido, considero mi fatiga o mi dolor como parte de mi situación para expresar o transformar la situación vivida en algo distinto. Hall sugiere que podríamos pensar que, así como para Sartre estamos condenados a la libertad, podría decirse —en paralelo— que para Merleau-Ponty estaríamos condenados al significado (Hall, 193).

Hemos dicho que el cuerpo actual toma aquello que conserva el cuerpo habitual y lo transforma. Así también, la elección libre se apoya sobre la experiencia vivida no negándola sino dándole un tratamiento que sea acorde con la situación. La consecuencia de la postura merleauPontiana difiere, entonces, de lo propuesto por Sartre. Para él, los sujetos que trepan la montaña tienen proyectos distintos en los cuales el futuro domina, en función de una cierta posición existencial. Para Merleau-Ponty, a pesar de que haya proyectos individuales, no dependen de una cierta venida del futuro hacia el presente, sino de la evaluación que se realiza en función de su pasado. En otras palabras, el pasado es el punto de apoyo de la decisión del presente que se proyecta a un porvenir. Para Sartre, la libertad se define en cada instante de nuestra existencia y, por lo tanto, las conductas humanas no pueden predecirse; para Merleau-Ponty, las conductas humanas no son predecibles, pero sí se puede hablar de probabilidades y estadísticas, y de transformaciones posibles, observando detenidamente las formas que tenemos de retomar lo sedimentado (Merleau-Ponty, 1945, 513).

La comprensión de la libertad tiene consecuencias importantes para la perspectiva de lo social. Para Sartre, las condiciones sociales se dan a través de la elección, las condiciones “se superan” teniendo un sentido para mí. Así, por ejemplo, un obrero en situación de pobreza podría abandonarse a su situación en tanto no actúa en ella y vive en la determinación. Pero si este sujeto se llega a concebir como parte de un futuro posible (una situación en la que las desigualdades no existen), el obrero podría decidir rebelarse ante su situación. Entonces, el obrero niega su pasado y elige actuar de una manera explícita y revolucionaria (Sartre, pp. 471, 479, 527 y 578). Merleau-Ponty objetaría: estamos

en una situación de coexistencia y la libertad no se concibe desde una individualización radical subjetiva. Lo que ve el trabajador no es “su conciencia de clase”, sino que él se encuentra en una situación de pobreza con muy pocas vías de cambio. Sin embargo, este trabajador observa que obreros de otra región han conseguido mejoras en sus condiciones laborales. El obrero en cuestión reconoce una comunicación lateral (con esos otros), y toma esa vía como probable, como parte de un proyecto de coexistencia que, en tanto tal, no puede tener claridad en el fin que esto conlleva, pero elige darle continuidad a esa experiencia que lo abre a un futuro posible (Merleau-Ponty, 1945, 505). Según Merleau-Ponty, la libertad no niega la situación sino la transforma en un punto de apoyo para su reevaluación, así pues, la elección está expresando una relación que busca reformular los modos de significación (*reprise*) anteriormente sedimentados, de tal modo que dicha significación se construye en una relación comunicativa que Merleau-Ponty denomina “universal lateral”. De ahí que afirme que “la vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos” (Merleau-Ponty, 1960, 135).

De ello se desprende también la crítica de Merleau-Ponty a la idea de historia de Sartre. En *Aventuras de la Dialéctica*, Merleau-Ponty señala que la concepción de Sartre sobre la historia presente en *Los comunistas y la paz* lo acerca al *cogito* cartesiano. Según Merleau-Ponty, Sartre se coloca a favor de los desfavorecidos (los obreros) sin que esta elección haya sido construida es una relación comunicativa con los otros, sino tan sólo desde los principios del mismo Sartre:

La historia ya no es para Sartre, como lo era para Marx, ese medio mixto, ni cosas ni personas, donde las intenciones se amortiguan, se transforman, mueren, pero algunas veces también renacen y se exasperan, se anudan entre sí, se multiplican con las otras, sino que está hecha de intenciones virtuosas y está hecha además de aceptaciones que valen como actos (Merleau-Ponty, 1955, p. 183).

Para Merleau-Ponty, el error de Sartre es excluir la dialéctica de la historia (Merleau-Ponty, 1955, p. 185). Sartre no se percata que la acción política no puede ser una “responsabilidad moral inmediata” porque la

historia escapa a la moral, en tanto que la acción reorganiza lo establecido y transforma el propósito inicial (*reprise*). Merleau-Ponty piensa que la racionalidad histórica es abierta y sin garantías sobre las elecciones que se toman sobre el futuro, pues la historia no tiene “un” sentido, tiene sentido:

La historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos. Y la comprensión histórica que revela la existencia de una interioridad histórica nos deja sin embargo en presencia de la historia empírica, con su espesor y sus azares, sin subordinarla a ninguna razón oculta (Merleau-Ponty, 1955, p. 28).

Por esta razón, opuesto Sartre, la praxis merleauPontiana sería una acción elegida, que implica rupturas y discontinuidades en la historia, una *praxis* que no puede hacer de su pasado –como dice Lefort– “*tabula rasa*” (Lefort, 76), sino que al mismo tiempo que toma distancia de las acciones pasadas, les debe el poder de haber ido más allá. Según Merleau-Ponty, la experiencia histórica se caracteriza por ir en modo de bucle: se funda en la experiencia pretérita para dar sentido al acontecimiento vivido, reconfigura el sentido tomando lo ya sedimentado para proyectarse al futuro. Así también, esta experiencia histórica reside en el carácter lateral que le brinda las relaciones con los otros. Por todo ello, la historia no tiene un sentido, simplemente, “tiene sentido”. Podría decirse que la propuesta de Merleau-Ponty plantea la historicidad como despliegue, en una dinámica de reorganizaciones sociales. En otras palabras, Merleau-Ponty permite pensar en lecturas históricas provisionales de las lógicas de una sociedad (Whiteside, 113), para lo cual los seres sumamos son quienes hacen la historia, retienen significados y, al mismo tiempo, se inclinan por elecciones que en el futuro resolverían situaciones que el pasado reclama.

Merleau-Ponty revela así la historia como contingente: el acontecimiento puede ser instituyente, pero también se cristaliza, se repite y se olvida, lo sedimentado se retoma, se transforma o se reactualiza en tanto nace de su prehistoria (Merleau-Ponty, 2012, p. 33). Para el fenomenólogo, entre

el acontecimiento y lo sedimentado se forma una brecha, un hiato (*écart*), que también se vincula con la lateralidad o la desviación, porque señala la continuidad de un nuevo acontecimiento y no su coincidencia. Esto significa que el acontecimiento no se produce directamente, sino que se instituye, abriendo una brecha en el campo perceptivo. Tal como sucede con la expresión que se aparta de su marco referencial lingüístico predado, lo modifica, lo explicita y lo transforma (Waldenfels, 1998, p. 331), así también la *praxis* retoma los movimientos anteriores y los metamorfosea, haciendo posible “otro campo”, como si se tratase de una “deformación coherente”.

El tiempo trágico, evocado en el periodo de encierro del COVID-19, revelaba un sistema incapaz de reconocerse con un futuro posible, que de alguna manera corre el riesgo de concluir en resignación o en desinterés del ejercicio de la libertad. Tampoco se trata de negar la situación o el pasado para elegir desde un proyecto futuro el país que queremos ser. Si seguimos la línea que nos traza Merleau-Ponty, reconocemos una historia que resguardaba alternativas posibles o “deformaciones coherentes” de los sentidos instituidos. La pandemia nos ha permitido recordar, una vez más, que la narración “oficial” del auge y el milagro económico son tan sólo un mito que se repite desde discursos hegemónicos, que buscan ocultar desigualdades económicas, sociales y culturales. La pandemia podría ser vista como un momento de sinceramiento pues, en tanto es una situación de incertidumbre, nos permite atender a la historicidad y a una posible transformación social. En los 100 días de encierro, hemos descrito cómo el sentido de la experiencia cambia en semanas, se reconfigura en días, acoge y adapta significaciones colectivas, retoma comportamientos pasados, propone futuros posibles. La experiencia de la pandemia aparece, pues, como una tragedia de múltiples dimensiones, plurisignificante e inacabada, y en cada enunciación engendra el deseo de sobreponerse a ella.

§3. Hundirse en la tragedia para apreciar la contingencia

En “L’homme et la adversité”, Merleau-Ponty presenta dos lecturas de la contingencia. Una primera que se identifica con la adversidad y la desesperanza (y en la que ubicaríamos una lectura meramente trágica de la pandemia). Aquí, “no se trata más que de una especie de inercia, de una resistencia pasiva, de un desfallecimiento del sentido —de una *adversidad* anónima” (Merleau-Ponty, 1964, 391). Una segunda lectura no implicaría verla como la superación espontánea, que nace de la experiencia de lo heredado históricamente (Sartre). Para Merleau-Ponty, pensar en el carácter contingente de la historia significa comprender las posibilidades de “deformación coherente” que realizan los seres humanos que componen el entramado social. Dicha contingencia supone elecciones como respuestas de reconfiguración del pasado, pero esto no significa la resolución total del mismo o la garantía de adecuación absoluta para un mejor futuro social. La contingencia histórica devela que las acciones que tomamos para transformar nuestra historia son apuestas sin fianza, significa reconocernos en el flujo de la historia, en un lugar específico, formando parte de grupos sociales específicos con los que interactuamos políticamente, razón por la cual toda elección es siempre susceptible de cambio. La idea de contingencia histórica de Merleau-Ponty no es adversidad, pero tampoco es garantía o acción creadora (nihilización), sino posibilidad de acción que se comunica con lo sedimentado. El autor manifiesta:

El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero precisamente porque no tiene ningún pertrechamiento especial y es el lugar de la contingencia, a veces bajo la forma de una especie de milagro, en el sentido de *milagro griego* por ejemplo, a veces bajo la de una adversidad sin intenciones. Nuestro propio tiempo está lejos de poder explicar al hombre por lo que de superior hay en él, tanto como por lo que hay de inferior (...) El hombre que es admirable no es este fantasma, es el que, instalado en su cuerpo frágil, con un lenguaje del que ha hecho uso tantas veces, en una historia titubeante, se reúne y comienza a ver, a comprender, a significar (Merleau-Ponty, 1964, 391).

Merleau-Ponty es consciente que la contingencia histórica genera miedo y que pareciera inhumano vivir en tal incertidumbre (Merleau-Ponty, 1964, 396), de ahí que se busque –ingenuamente– modelos de desarrollo generalizables o acuerdos nacionales que puedan concretarse y calendarizarse. Pero la contingencia es propia de la historia humana, porque resulta siendo una perspectiva que plantea el *champ ouvert* de la historia, la transformación o desviación (*écart*) que propician los acontecimientos; no aceptarla expone no entender realmente lo histórico como elemento central de nuestra vida prerreflexiva colectiva. Así también, tomar en cuenta la contingencia nos advierte de situaciones que podrían tener elecciones contradictorias. Así, por ejemplo, una elección política durante la pandemia podría haberse percibido como positiva para algunos grupos sociales pero negativa para otros. Como explica Revault, la praxis política puede ser una evidencia problemática y no apodíctica (Revault, 2001, 74), pues como *praxis* se mantiene abierta a cambios y transformaciones posibles, así como a nuevas comprensiones del poder, una vez dispuesto en el campo de discusión se promueve su propia reconfiguración. En síntesis, la contingencia de la historia nos muestra que no observamos el pasado, lo vivimos, lo actualizamos, reconstruyendo un horizonte de decisiones y acciones colectivas (Merleau-Ponty, 1955, 16).

Resumiendo, la contingencia nos pone en la conciencia del conflicto de posiciones en un mundo en el cual las opciones pueden llegar a ser antagónicas. La historia humana es contingente así como la praxis política porque ambas son manifestaciones de sentido que se elaboran en el medio común, en el que la vida anónima fluye y se confronta de dos modos: a nivel histórico (vertical) con lo sedimentado en el pasado y, al mismo tiempo, a nivel lateral (horizontal) con los otros grupos sociales del espacio político común, en el que existen grupos en conflicto. En ese sentido, la contingencia advierte que podemos tener diversas perspectivas sobre lo histórico; pero en ningún caso garantía sobre el futuro. Comentando la obra de Max Weber, Merleau-Ponty escribe:

Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la del espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no

estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto (Merleau-Ponty, 1955, 20).

Los seres humanos somos históricos porque asumimos nuestras interpretaciones como revelaciones de una realidad que vamos corroborando y a la que le vamos encontrando consistencia. Por esta razón, las interpretaciones históricas no puedes ser tomadas como esencias, sino tan sólo como “ilustraciones provisionarias” con referencia al pasado (Merleau-Ponty, 1955, pp. 22, 31).

Ahora bien, si vemos la “tragedia” como el sentido dado a la vivencia de la pandemia, debemos reconocer que éste ha sido precedido por “crisis” y “guerra”. Tomemos esos sentidos como “ilustraciones provisionarias” de nuestra historia. De ese modo, vemos que el sentido trágico es un momento revelador de la contingencia. No solamente nos muestra el vértigo, al ubicarnos próximos a la muerte y sumergirnos en el dolor, sino también activa una serie de heridas históricas ocasionadas por confrontaciones sociales: ricos-pobres, indígenas-mestizos, cholos-blancos, campo-ciudad, discurso oficial-discurso subalterno, etc. Todas ellas son confrontaciones aparentemente imposibles de reconciliar. Sobre la “crisis” revela que el mito del “milagro peruano” es una figura de periodos de apogeo (el auge del guano, del caucho, el boom minero, etc.) que vuelve cada cierto tiempo con otro ropaje y que nos advierte de visiones parciales del desarrollo que no han logrado convertirse en vivencias de un futuro posible para todos. Todos estos mitos han sido desinflados por hechos históricos no previstos (por ejemplo, Guerra con Chile, la pandemia) y que frustraron el crecimiento de nuestra estima nacional. La guerra es otra figura, mucho más cercana, porque nos recuerda el conflicto armado interno, donde prevalecía entre los ciudadanos una mirada de menosprecio: vernos entre nosotros como potenciales enemigos. Incluso, podemos ir más atrás y recordar prolongados periodos de los gobiernos militares donde la ideas de orden y fuerza se han instituido como formas de relación entre nosotros, estableciendo una relación de poder tutelar y autoritaria, ajena al sentido democrático. Todas las figu-

ras desvelan, por lo tanto, no sólo momentos históricos sino sentidos instaurados en nuestro comportamiento ciudadano y en nuestras relaciones políticas.

Acercarnos a la literatura nos permite pensar en ciudadanías fragmentadas. Julio Ortega, en su novela *Adiós Ayacucho*, cuenta cómo Alfonso Cánepa, un campesino ayacuchano torturado, mutilado y quemado por policías, viene a Lima a recuperar su cadáver y reclamarle al presidente Belaunde que le devuelva sus huesos como símbolo de dignidad y reparación de su injusta muerte. En su viaje a Lima, Cánepa se encuentra con diferentes personas (antropólogos, periodistas, policías, senderistas, narcotraficantes) que asumen como natural ver y hablar con un fantasma al que le faltan partes de su cuerpo. Los otros personajes, de algún u otro modo, insisten en dominarlo (se burlan de él, quieren volver a enterrarlo, o venderlo), ello –tal vez– porque sea la mejor forma de olvidar la injusticia o mantener una verdad a medias, que no ha sido discutida y confrontada con otras narraciones sobre la violencia. En algunas de estas luchas por continuar su camino, Alfonso Cánepa piensa: “¡Qué país, este, el nuestro! Nos paren como un milagro histórico y nos entierran como una tragedia mundial; entre tanto, inexplicablemente nos apalean sin tregua” (Ortega, 2018, 37).

El cuerpo mutilado es una figura que aparece en tiempos de crisis en el discurso nacional peruano y, sutilmente, se camufla en tiempos de auge, en los que también está presente el discurso del “milagro de la historia”. Vivimos históricamente entre la tragedia y el mito. No es mera coincidencia que las narraciones peruanas estén llenas de cuerpos abandonados o fragmentados. Así, por ejemplo, en el periodo de la conquista, se expande el antiguo mito del *Inkarri*. El inca fue engañado por los españoles y éstos cortaron su cuerpo y enterraron las partes en diferentes lugares del Perú, se piensa que algún día el inca volverá para la unificación. En la lucha por la Independencia, la muerte de Túpac Amaru II, como nos explica Flores Galindo (1994) nos devuelve al mito del *Inkarri*. La novela de Ortega refiere a esos mitos antecesores, ahora en el cuerpo de Cánepa, que representa el mosaico de injusticias y desigualdades históricas en el conflicto armado interno y que exige

dignidad. Hoy, en pandemia aparece en los discursos, nuevamente, la figura de la ciudadanía fragmentada, cuerpos heridos que no han sido dignamente cuidados. Pero, a diferencia de las veces anteriores, no es un inca, ni un descendiente; es un país cansado de ser herido, que se ve a sí mismo produciéndose las heridas. Ello, tal vez, podría propiciar la posibilidad de saberse necesitado de recuperarse a sí mismo, de tener un futuro posible para todos. En esta pandemia, hemos perdido a más de diez mil personas, por la incapacidad de construir un Estado que asegure un sistema integral y universal de salud. Tal vez lo que expresa Alfonso Cánepa pueda ser el emblema de un grito colectivo que quiere dejar que esta historia nacional sea una farsa que retorna tantas veces. Luego de ser enterrado, Cánepa cuenta:

Pero tenía que salir de allí. Y empecé a remover las piedras, y poquito a poco, precisamente porque solo tengo medio cuerpo conmigo, pude deslizarme y escabullirme, rodar un poco y levantarme junto al árbol quemado del caminito. He trepado despacio la ladera, y desde la cima vi el pueblo, abajo, oscuro y rojo, y sentí una pena larga, tranquila. “Óyeme, policía”, grité, aunque me salía un ronquidito más bien desagradable como de gato mojado. Para practicar, repetí mis gritos. “Óyeme, Belaunde”, grité. “Devuélveme mi cuerpo. ¿Dónde has escondido mis huesecitos?”. Y lloré. (Ortega, 2018, 20).

La fenomenología merleauPontiana nos da la posibilidad de regresar a interpretaciones históricas y actuales, no desde una visión catastrófica y sin salida, como se anuncia con la tragedia de la pandemia; sino desde una perspectiva contingente de la historia, con la cual podemos pensar en esta situación como si se tratase de una invitación a realizar posibles “deformaciones coherentes” en la que nos reconocemos como actores comprometidos con un pasado que nos interpela, que reclama que le “devolvamos los huesos”, que enterremos dignamente o resolvamos los reclamos del pasado en la institución de nuevos acontecimientos políticos, o –como el mismo Merleau-Ponty manifiesta– si tal vez podamos concluir con alguna empresa del pasado que debe actualizarse.

§4. A modo de conclusión

Merleau-Ponty piensa la historia como la interpretación de los acontecimientos del pasado que se explicitan en el presente, y que el autor suele pensar con el término “continuación” (*reprise*). Desde esta perspectiva, la historia es la descripción de la comunicación interhumana, donde los individuos encuentran situaciones políticas, sociales y económicas, donde hallan similitudes y diferencias con su pasado. Pero esos sujetos tienen la capacidad de transformar estas situaciones y darles un nuevo sentido. En esa dirección, Merleau-Ponty propone una lectura prerreflexiva de la historia: el pasado se manifiesta en el presente como proyección al futuro posible. Ambas características de la historia nos llevan a pensar que ni los momentos temporales ni los órdenes de la existencia pueden verse por separado, sino en conjunto, produciendo la historia. Consideramos la perspectiva de Merleau-Ponty para reconocer comportamientos y modos de relación social durante la pandemia que nos vinculen con nuestra historia nacional. Cada momento nos permite reconocer una comunicación profunda con nuestro pasado nacional (nuestra historia de violencia, segregación y desigualdad). Así pues, hemos mostrado que los sentidos de la pandemia nacen de un fondo histórico estructural que se activa en una situación de crisis y temor con un pasado que guarda y reclama recomposición de ciertas injusticias. La pandemia nos habla una vez más de cuerpos fragmentados. He querido explicar este significado no como un fracaso social, sino como la posibilidad de reconciliación con ciertos hechos históricos que nos motiven a cambiar el cauce de los acontecimientos.

Reviso este texto los primeros días del 2021. La pandemia no ha terminado. El país ha pasado por una severa crisis política, a tal punto de llegar a tener tres presidentes de la república en una semana, la mayor crisis democrática de los últimos veinte años. Los sentidos de la pandemia se siguen entretejiendo y configurándose en otros nuevos. Este texto ha buscado ser una aproximación preliminar de cómo la vivencia refiere a una historia colectiva aún pendiente de ser reparada. Y, sin embargo, una lectura inacabada de la propia historia, como contingente, propicia tanto su desvelamiento como su apuesta por la justicia.

Referencias

- ANANCO, Diana. 2020. "La venganza de los Iwa" de hoy. <https://literaturamazonica.lamula.pe/2020/06/18/la-venganza-de-los-iwa-de-hoy/isabelita/?fbclid=IwAR2Do2NsgYqysUkHV6->
- BARBARAS, Renaud. "Introduction". En: Barbaras, R: *Sartre: désir et liberté*. París: PUF, 2005.
- FILAC, 2020. Desatendida y desinformada. La tragedia sanitaria en la Amazonía peruana. <https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/desatendida-y-desinformada-la-tragedia-sanitaria-en-la-amazonia-peruana/>
- FLORES Galindo, Alberto. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Nuevo Horizonte.
- FRISANCHO, Jorge. 2020. El falso Aleph de Alberto Vergara. <http://www.noticiasser.pe/opinion/el-falso-aleph-de-alberto-vergara>
- GRANADOS, Carla. 2020. "Soldados" o "Enemigos": la militarización del lenguaje frente a la pandemia y el comportamiento ciudadano. <http://www.noticiasser.pe/opinion/soldados-o-enemigos-la-militarizacion-del-lenguaje-frente-la-pandemia-y-el-comportamiento>
- HALL, Ronald. "Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre" En: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, editado por Jon Stewart, 187-196. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- INEI. 2020. Informe Técnico: Situación del Mercado Laboral en Lima Metropolitana. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/05-informe-tecnico-n05_mercado-laboral-feb-mar-abr.2020.pdf
- LEFORT, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- MAZZETI, Pilar. 2020. Estamos en guerra y el enemigo se llama: COVID-19. Discurso del 10 de abril de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=N-IZYrFWeJ4>
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1996. *Sens et non sens*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1955. *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Signes*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2012. *La institución. La pasividad*. Traducción de Mariana Larison. Barcelona: Anthropos.
- NUGENT, Guillermo. 2020. "La epidemia y el tiempo inminente". En: Quehacer, Núm. 5. <http://revistaquehacer.pe/n5> (Consultado el 25 de junio de 2020).
- OIT, 2020. Coyuntura Laboral en América Latina y el Caribe (Núm. 22): El trabajo en tiempos de pandemia: desafíos frente a la enfermedad por coronavirus (COVID-19). https://www.ilo.org/santiago/publicaciones/coyuntura-laboral-américa-latina-caribe/WCMS_745573/lang-es/index.htm

- Ojo Público. 2020. Coronavirus en regiones: investigan malos manejos en canastas familiares y escasa ejecución de fondos. <https://ojo-publico.com/1748/covid-19-en-regiones-investigan-malos-manejos-en-entrega-de-canastas>
- ORTEGA, Julio. 2018. *Adiós Ayacucho*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et néant*. París: Gallimard, 1943.
- REVAULT d'Allonnes, Myriam. 2001. *Merleau-Ponty. La Chair du politique*. Paris: Éditions Michalon.
- SPURLING, Laurie, *Phenomenologie and the social world. The philosophy of Merleau-Ponty and its relation with the social science*. New York: Routledge, 2014.
- VERGARA, Alberto. 2020. La crisis del Covid como Aleph peruano. <https://ciup.up.edu.pe/analisis/la-crisis-covid-19-como-aleph-peruano/>
- WALDENFELS, Bernhard. "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty" (pp. 331-48). En: Merleau-Ponty: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. París: PUF, 1998.
- WHITESIDE, Kerry H. *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

