

Politicidad de la pandemia: inclusividad, guerra, valores¹

Pandemic's politicity: inclusivity, war, values

Javier Franzé

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Resumen: contra lo que sus características dejaban prever, la pandemia ha brindado la ocasión para una repolitización. La crisis sanitaria obligó al Estado a ejercer su facultad inclusiva, a que los valores comunitarios le fijaran prioridades a la investigación científica contra el Covid y a una acción colectiva cooperativa, semejante a la que requiere una guerra, para protegerse del virus. El artículo busca mostrar la politicidad de estas tres vías de acción, que van contra el sentido neoliberal hegemónico, que consagra la primacía de lo individual-privado sobre lo común. Esta repolitización se dio paradójicamente a través de los viejos mecanismos y figuras de lo estatal (inclusividad, guerra, valores). Esto permite pensar que la diferenciación entre lo político y la política no es en términos de lugares, sino de sentidos. La pandemia ha mostrado que el Estado puede operar parcialmente contra el sentido hegemónico, en este caso promoviendo lo colectivo y cooperativo contra lo privado competitivo. La crisis no significa un punto y aparte en la despolitización hegemónica, sino que muestra lo lejos que se encuentran nuestras sociedades de reconocer su propia politicidad.

Palabras clave: politicidad, despolitización, guerra, valores, inclusividad, pandemia.

Abstract: Contrary to what its characteristics suggested, the pandemic has provided the occasion for a re-politicization. The health crisis forced the State to exercise its inclusive power, and gave room for community values to set priorities for scientific research against Covid and a cooperative collective action, similar to that required by war, to protect itself from the virus. The article seeks to show the political nature of these three courses of action, which go against the hegemonic neoliberal sense, which enshrines the primacy of the individual-private over the common. This repolitization occurred paradoxically through the old mechanisms and figures of the state (inclusivity, war, values). This allows us to think that the differentiation between politics and political is not in terms of places, but of meanings. The pandemic has shown that the State can operate partially against the hegemonic sense, in this case promoting the collective and cooperative against the competitive private. The crisis does not mean a full stop in the hegemonic depoliticization, but shows how far our societies are from recognizing their own politicity.

Keywords: Politicity, Depoliticization, War, Values, Inclusivity, Pandemic.

¹ Este artículo es parte del proyecto «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, España.

A simple vista, la pandemia traía consigo todas las características para pasar desapercibida como hecho político. Su alcance global le daba un carácter de problema universal, sustrayéndola así a toda disputa. Su carácter médico le permitía eludir la disputa por su sentido, que caía con toda *evidencia* en el terreno del saber científico. Y, finalmente, al afectar la salud individual quedaba a salvo de la *peste comunitaria*, obsequiando *una meta más* a la carrera por demostrar quién es más fuerte y apto. Todo esto, además, cayó en el sedimento de décadas de despolitización neoliberal, según la cual los problemas políticos quedan reducidos a cuestiones técnico-económicas, cuya lógica debe ser resuelta por las leyes del mercado *libre*, ésas que la política tiene que limitarse a administrar. Para esta cosmovisión, los políticos son mediocres que jamás se han medido en el único terreno vital verdadero, las arenas del mercado, y por ello medran donde reina la negación de la meritocracia: el ámbito estatal, pesado y moroso, acomodaticio y parasitario de la única energía vital: la sociedad civil, el reino de los emprendedores privados.

Aquí buscaremos argumentar lo contrario. La pandemia ha devuelto toda la potencia de lo político, su carácter constitutivo de lo científico, de lo económico y de lo individual, en tanto constructor de lo comunitario y de su significado. La pandemia abrió la posibilidad de desocultar el carácter ontológicamente político de lo social a través de al menos tres vectores: la primacía de la comunidad, expresada en la recuperación de la función inclusiva del Estado; la prioridad del afán colectivo sobre cualquier impulso individual-privado, visible en convocatoria a un esfuerzo colectivo metafóricamente bélico y, finalmente, la cardinalidad de lo político en la construcción de sentido de todo hecho social, manifestada en la necesidad de priorizar valores como condición para poner en funcionamiento el saber científico.

1. El retorno de lo comunitario

La pandemia puso de relieve la profunda erosión del sentido comunitario que las políticas públicas y sus correlatos sociales habían venido construyendo pacientemente durante al menos las últimas cuatro décadas. Bastó un pequeño virus, cuya peligrosidad radicó más en su novedad que en su intrínseca potencia, para poner en jaque todo el mundo *Premium* y su antropología, contruidos por el neoliberalismo.

Ese mundo *Premium* con los años se fue engullendo insensiblemente desde el acto de embarcar en un avión hasta el pago con tarjeta de crédito, pasando por el uso de un programa informático o el disfrute de un alojamiento hotelero. Se trata de un universo *exclusivo*, esto es, *excluyente*, ya no en términos de clase como en el viejo y ¿querido?

fordismo, sino que convoca a los sectores medios y populares a la pequeña diferencia narcisista dentro de su clase a la hora de experimentar la *libertad* de *elegir* escuela para sus niños, seguro médico para la familia o la gasolina del 4x4.

Todos estos gestos consisten en lo mismo: separarse lo más posible ya no de lo público, sino de lo *común*. Mostrar la propia capacidad de prescindir de todo entorno que no sea el individual-privado —la familia, las redes de contactos, acaso los amigos—, porque somos héroes capaces de afrontar el riesgo del mundo *real*, que no es otro que el del mercado. Con su codicia, crueldad y darwinismo, sí, pero al fin y al cabo *verdadero*, *productivo* tanto de objetos de consumo como de seres capaces de competir por demostrar quiénes son y cuánto valen.

Todo este mundo, construido como un mecano desde el Estado proveyó un marco simbólico de adscripción y autocomprensión, el aspiracional, potente mito político en el cual los demás son a la vez una referencia para *demostrarles* y *demostrarse* la propia valía, y ese otro que amenaza *mi mundo* y *mi salvación*.

Pues bien, la pandemia nos puso en un brete: para seguir siendo egoístas privados —esos salvajes civilizados y cosmopolitas— debíamos recuperar, al menos temporalmente, el sentido de comunidad. En ese aspecto, el virus trajo un componente especialmente paradójico: la amenaza de muerte no se cierne sobre la mayoría de la población, sino sobre su parte más vulnerable (los ancianos), es decir, el grupo *menos productivo* para ese mundo *real* del mercado, el menos capaz de *competir* por *lo suyo* e incluso de disfrutar, en última instancia, del planeta *Premium*. Como en *Saving Private Ryan*, para rescatar a uno es el grupo de élite el que debe sacrificarse. ¿Qué sentido puede tener esto en el marco valorativo *Premium*, ególatra, presentista y aniñado?

Quizá el síntoma más notable de esta paradoja poética y burlesca es que la pandemia nos recordó el carácter *político* del Estado. A fuerza de verlo como *nuestro empleado*, al que le pagamos con *nuestro* dinero para que sea eficiente en *darnos* seguridad para poder ser *uno mismo*. Habíamos olvidado eso que ahora más requerimos: su capacidad inclusiva, la competencia que ninguna otra autoridad comunitaria tiene de fijarle metas a cualquier *ámbito* de actividad *privado*, para poner a salvo la vida social. Y encima nos dice qué hacer para preservarnos (distancia social, lavado de manos, uso de mascarilla), nos impide circular (¡el Estado guardia de tráfico!), nos salva con sus médicos, enfermeros y hospitales, y compra la vacuna, la que nos inyecta gratis. Todo eso de lo que habíamos huido como *la peste*.

2. La metáfora bélica²

Con la pandemia reapareció la excepción y, así, el reverso de lo político, habitualmente olvidado merced a su reducción a la política, esto es, a elecciones y sistema político. En efecto, de repente se hizo explícito que las decisiones políticas llegan hasta la vida y la muerte de las personas. Ese *hasta* se volvió punto de partida y pivote de la cotidianidad pandémica.

Entre los múltiples discursos que intentaron reconstruir y ordenar esta excepción recobrada, apareció uno que descansaba en el significante “guerra”. Por ejemplo, el presidente del gobierno español de coalición entre socialistas y Unidas Podemos, Pedro Sánchez, recurría en sus alocuciones semanales a este encuadre. Hablaba de “una guerra nunca antes librada” contra el virus que tenía en su “primera línea de defensa y de combate” a los sanitarios y que requería de toda la sociedad “sacrificio, unidad y disciplina” para “salvar vidas”. Hacia marzo de 2020, Sánchez presentó un plan con “etapas y objetivos” para alcanzar “la victoria” en la que calificó “la gran crisis de nuestras vidas”. “La unión de los ciudadanos”, afirmó, es “la mayor fuerza de una nación”. También Macron recurrió sistemáticamente a esta metáfora en sus apariciones públicas.

Este enfoque se ganó la crítica de algunas voces de la izquierda por considerarlo belicista y peligroso, en virtud de las consecuencias autoritarias que podría tener. Las críticas se basaban en dos elementos: la consideración de la guerra como mal *absoluto* y la escisión radical entre democracia en general y transformación igualitaria en particular y guerra (Ramoneda, 2020; Pérez Bernal, 2020).

Es cierto que la asociación de un desastre excepcional y colectivo como esta pandemia con una guerra no hablaba del todo bien de la historia de nuestros estados democráticos. Que no tuviéramos en nuestro bagaje de vida comunitaria otros ejemplos para ilustrar el significado de la situación resulta pobre en términos democráticos. En España, por seguir con el ejemplo, hay grandes ejemplos de solidaridad colectiva, como la reacción social ante los atentados yihadistas de Atocha en 2004. Sin embargo, aquella situación no era comparable con ésta en duración, incertidumbre y novedad, ni en términos de la movilización total que una pandemia requiere para salvar vidas. Por tanto, en ese sentido resultaba comprensible que *desde el punto de vista de la responsabilidad política* de un gobierno que debía auspiciar, coordinar y sostener una movilización unificada de la sociedad en su conjunto no haya —por más mal que eso hable de nuestro bagaje— una

² Este apartado es parcialmente deudor de un artículo publicado en coautoría junto a Julián Melo: “Tragedias en *loop*: excepción, pandemia y qué guerra”. *Metapolítica*, 24(109). Agradezo a Melo su autorización para disponer de ese texto.

metáfora más eficaz que la de la guerra. Invocar una “situación de pandemia” probablemente diga algo a la ciudadanía en una hipotética próxima vez, y entonces sí habrá que usarla, pero no parecía hacerlo hacia marzo del 2020. Así, la metáfora de la guerra constituía *un mal menor* ante la posibilidad de no lograr esa movilización unificada que la situación requería, lo que redundaría en más muertes.

Pero, además, estamos hablando de una *metáfora*. Y ninguna metáfora puede comparar los objetos en su *totalidad*, sino aspectos de cada uno. Entonces la clave está no en el recurso a la guerra para metaforizar, sino en *qué aspecto* de lo bélico se escoge para comprender mejor la lucha contra la pandemia. El discurso crítico universalizó *su significado* de “guerra” y, por tanto, en lugar de comprender cómo estaba siendo utilizado por cada discurso, atribuyó sin más un ánimo *belicista* a todo el que recurría a esa metáfora. No reparó en que había otra significación en danza.

En efecto, si en general, y especialmente el progresismo y la izquierda, se *absolutiza* apriorística y unilateralmente el rasgo de muerte y destrucción para edificar el concepto de guerra, aquí queremos proponer otro aspecto, aunque sin absolutizarlo: la movilización civil unificada que en la retaguardia *puede* acompañar una empresa bélica. Subrayamos el *puede* y a la vez no negamos de ningún modo que ese rasgo se combine *trágicamente* con ese otro de destrucción y muerte. La tragedia consiste precisamente en esa combinación de lo bueno y lo malo. Combinación constitutiva de lo político: *cualquier* decisión, por positiva que sea, *descansa* en última instancia en la coacción legítima, porque decisión es realización en un espacio plural y fluido.

Por lo tanto, que la guerra pueda ser una metáfora eficaz no dice todo del presunto carácter *belicista* de quien la enuncia, sino algo más profundo que a la izquierda en general le cuesta asumir, lo cual se ve en su reacción moralista: que el mal y el bien suelen estar entrelazados, no prístinamente separados como en los cuentos infantiles o en las películas *belicistas*. En efecto, la guerra es un mal —probablemente el más terrible e inenarrable de todos— que *a veces* ha convivido con grandes movilizaciones colectivas que la han sostenido en la retaguardia civil, las cuales han vuelto luego irresistibles demandas democráticas *igualitarias* como el voto (en Alemania después de la Primera Guerra Mundial y en Francia tras 1945 con la ampliación del voto femenino, por citar sólo dos ejemplos). La democracia social y pluralista europea, basada en los derechos humanos, cuya corrosión comprobamos hoy precisamente como debilidad ante la pandemia, se forjó como resultado del triunfo bélico antifascista ante el *belicismo* nazi-fascista.

Desde luego que esto no significa, ni hace falta aclararlo, que como la guerra es un mal que *a veces* puede traer algún bien haya que buscarla deliberadamente, ni que sea el único camino para lograr esos fines buenos. Ni mucho menos. Pensar así, o incluso peor, entender la guerra como *verdad de la vida* sería, precisamente, belicista, además de fascista.

Otra vía crítica, complementaria de la anterior, consistió en proponer metáforas alternativas a la bélica. Una fue la futbolística, representada en el spot producido por la Asociación del Fútbol Argentino³ para reforzar el esfuerzo colectivo anti-Covid, cuyo lema era “nadie sale campeón solo”. Este corto aludía a que ni siquiera las dos máximas figuras de las selecciones nacionales argentinas que obtuvieron sendas copas del mundo, Maradona (México '86) y Kempes (Argentina '78), lo lograron solas, sino apoyados en grandes equipos y compañeros estelares. Pero ¡el spot hablaba de un esfuerzo cívico colectivo contra aquellos que amenazan frustrar nuestros más altos deseos! (nótese qué argentina elusión del término “enemigos”). Es exactamente eso lo que se quería decir usando la metáfora bélica contra la pandemia. En este sentido, ese spot no constituía una metáfora *alternativa* a la bélica, no era su opuesto. Sí resultaba —paradójicamente— alternativa a la visión unilateral de lo bélico como muerte y destrucción. Pero, además, el spot decía “cueste lo que cueste”, evocando una canción de las hinchadas de todos los clubes argentinos, que proclaman cada jornada —bueno, no hace un año— a voz en cuello: “que esta tarde/cueste lo que cueste/esta tarde tenemos que ganar”, casi deslizándose hacia la guerra... como muerte y destrucción.

La otra metáfora alternativa propuesta era la musical. Aludía a una orquesta, en la cual cuando uno desafina frustra al conjunto. Si en la futbolística no se captaba la enemistad del “cueste lo que cueste” —suma cero donde las haya—, ni la cercanía al otro lado de la guerra como esfuerzo cívico conjunto contra los enemigos *vitales* de nuestros deseos, ésta no escuchaba que la orquesta es diferencia sin enemistad. Acaso la única. Sordo ejemplo despolitizado.

En última instancia, este discurso contra la metáfora bélica descansaba en el relato con el que las democracias representativas liberales occidentales, *maduras, serias y consensualistas*, hacen de sí mismas: no tenemos enemigos porque hemos diluido el poder dándole voz a todos: los maduros, serios y consensualistas. La autopresentación universalista y humanitaria de estas democracias despolitiza la propia democracia. Ésta sí tiene enemigos, como bien sabe España, como bien sabe Argentina, como bien sabe Europa: 1936, 1976 y 1933, respectivamente, así lo atestiguan. La democracia es un orden

³ https://www.youtube.com/watch?v=S-ckisWNSy0&ab_channel=ElMarketingDeportivo

político, no metapolítico ni apolítico. ¿Será este borramiento de la enemistad como rasgo del orden democrático parte de la creciente desvinculación entre democracia y antifascismo sobre la que hoy campea la extrema derecha?

Pareciera que el nudo último de esta problemática es que la subjetividad comunitaria es pensada tan volátil cual diente de león. Sólo de ahí puede derivar la idea de que la metáfora bélica será asimilada por la sociedad íntegra e impolutamente según el sentido que *a priori* ya le ha adjudicado quien la critica. Es decir, de un único modo y sin mediación alguna. Si esto fuera así, habría que explicar cómo se sostienen estas comunidades democráticas cuya base son —mal que mal y con sus vaivenes— los derechos humanos y que han vivido el confinamiento y la lucha anti-Covid con una ética civil a grandes rasgos intachable. ¿Merced a liderazgos o vanguardias ilustradas? ¿Pero no son éstos parte de ese autoritarismo que tanto temíamos?

Por el contrario, esta experiencia de la pandemia nos ha mostrado —al menos en España y en Argentina— a comunidades que a través de su conducta parecieron asumir con madurez política que toda movilización civil unificada restringe las libertades, pero que no toda restricción equivale ni conduce automáticamente al autoritarismo. El temor liberal-libertario a los semáforos como agentes coactivos ha sido minoritario. Si la subjetividad comunitaria fuera tan endeble y quebradiza, las democracias requerirían un comité de salud pública que, a modo de vanguardia pedagógica, las guiara. Por suerte, aquello no duraría.

Quienes se han preocupado —muchas veces con sinceras razones— en la búsqueda de autoritarismos en el medio de la tragedia, no pudieron reparar en que nadie nos estaba mandando a matar a otros: simple y paradójicamente, con la metáfora de la guerra nos estaban pidiendo que no matemos, que nos cuidemos, que nuestro cuidado repercuta en el cuidado de los demás, y viceversa.

A tal punto ni todo lo malo coincide, ni todo lo bueno es coherente, que esta excepción y este Mal condensados en la metáfora bélica abrieron una puerta para derrotar a otro Mal, el neoliberalismo, en virtud de la oportunidad que ha generado para la recuperación de lo comunitario. El ejemplo más notorio es que la mala administración de la pandemia dio a la oposición a Trump una oportunidad de victoria que antes del Covid no tenía ni vislumbraba. ¿Es deseable que éstos sean los medios para alcanzar esos fines buenos? No, desde luego. Pero el indescriptible mal de esos medios (pandemia y muerte masiva) puede no obstante traer bienes relativos. El mundo no tiene un sentido moral inherente. Dios ha muerto.

La aducida complejidad del mundo no consiste en una variedad indefinida de rasgos en última instancia reductibles a la unidad, coherentes entre sí, sino en las antiguas, invisibilizadas e irreductibles relaciones fácticas entre opuestos. El mundo es complejo porque no es coherente, no porque es infinito y diverso pero homogéneo o binario. Es complejo porque no hay Ser, ni por tanto Deber Ser que de él se desprenda.

Lo que no debe ser, puede ser. Irracionalidad ética del mundo. Fortuna: tres modos de expresar que ni la cosmovisión judeo-cristiana ni la greco-romana clásica sirven para pensar la lógica de lo político. La izquierda y el progresismo, todavía deudores de aquella epistemología, prolongada por la Ilustración y el marxismo, parecen tener dificultades para pensar la excepción, ese momento en el que las paradójicas relaciones fácticas, no morales, entre el Bien y el Mal se vuelven visibles en su anudamiento mundano.

Claro que se entiende que subyace en todo esto el comprensible temor de que si no se condena absolutamente la guerra, de que si no se rechaza toda evocación de lo bélico desde el ángulo que sea, la muerte y la destrucción quedarán legitimadas y normalizadas. Pero el conocimiento no se rige por ese criterio, que es el de la lucha política cotidiana (y, en ese nivel, lo compartimos). Pero no en el campo del conocimiento riguroso, teórico que, sobre todo en un tiempo trágico, en un tiempo político, en un tiempo de excepción como éste que nos sobrevino, exige más que nunca comprender, entender y pensar *políticamente*. También lo bélico.

La respuesta colectiva en España ante la pandemia, salvo excepciones controladoras y egoístas que *ya estaban presentes* bajo formas diversas en la “normalidad” previa (desde el bullying hasta el machismo, pasando por el neoliberal “sálvese quien pueda”), está resultando un pacífico ejemplo de priorización de lo colectivo sobre lo individual que no parece estar dando la razón a la preocupación de ciertas voces de la izquierda acerca del peligro de un discurso “belicista”. Probablemente porque no hay tal discurso, sino uno que utiliza la guerra como metáfora literaria y no literal para la unificación de las energías colectivas en pos de evitar la pérdida de más vidas.

3. Saber experto y saber político

Finalmente, la pandemia también reactivó el discurso antipolítico. La ocasión parecía *confirmar* el carácter superfluo de la política en general ante la potencia del saber científico y meritocrático. En este caso, personificado en la ciencia médica, ese antiguo modelo que — junto con el timonel y el pastor— persigue a la política para disminuirla y negarle especificidad.

En España, cincuenta y cinco sociedades científicas sanitarias firmaron un Manifiesto en septiembre de 2020 y que acumuló más de cien mil firmas en internet⁴, rematando una tendencia que se venía manifestado con fuerza: la crítica a “los políticos” en nombre del saber científico por la gestión de la pandemia.

El Manifiesto iba dirigido en particular al presidente del gobierno y a los presidentes de las comunidades autónomas, y en general a los políticos. Les decía que debían aceptar que sobre la pandemia mandaban sin saber y que, por lo tanto, debían dejar los enfrentamientos y las discusiones para pasar a la acción, subordinando la gestión al conocimiento “profundo y claro” de las ciencias de la salud, que los firmantes les podían proporcionar.

Quizá el contenido principal del Manifiesto estaba en cómo expresaba lo que decía. En efecto, el escrito organizaba dos mundos contrapuestos. Por un lado, el de los políticos, la burocracia y la administración. Éste venía a ser el universo oscuro del poder sin conocimiento (“mandan pero no saben”), hecho de enfrentamientos entre incompetentes y corruptos por el mero dominio, que acaba interfiriendo en el buen funcionamiento del otro universo, el de la ciencia, con su saber desinteresado, puro y neutro, desprovisto de poder.

Los políticos y el poder *versus* la ciencia y “la gente”. El mundo liso de los fines nobles frente al árido espacio de los medios administrativos. La política como asunto de otros que, como el poder, está en otro lado. Como el saber no tiene nada que ver con el poder, los científicos se autopercebieron como “meros transmisores”, por oposición a los políticos que, lejos de aceptar que son simples ejecutores, querían ser los protagonistas. Esta “inconsistencia humana y profesional” del mundo político acaba arruinándolo todo, seguía el Manifiesto. Pero la humildad de la ciencia no le hace olvidar su cometido moral. Por eso hacía el sacrificio de abandonar su posición para dirigirse a los “seres políticos” a fin de recordarles, en tono imperativo (“acepten”, “frenen ya”, “deben definir”, “necesitamos”), que debían cumplir con su deber.

Según esta perspectiva, la ciencia representaría lo opuesto a la política: si en aquella las disputas se rinden humildemente ante la verdad de la razón, en ésta los conflictos se exacerban por obra de la pedestre pasión de poder. El resultado no puede ser más irracional: la “verdad de los hechos” queda tapada por el capricho de los “discursos”. La eficiencia, sacrificada en el altar del mando.

En definitiva, en este Manifiesto la ciencia le hablaba a la política como un cliente exigente que demanda aquellos servicios por los que paga. Esta posición no es nueva.

⁴ Véase <https://www.change.org/p/se%C3%B1ores-pol%C3%ADticos-covid-19-manifiesto-de-los-sanitarios-esp%C3%B1oles-en-la-salud-ustedes-mandan-pero-no-saben>

Viene construyéndose desde hace décadas, en especial desde el mercado hacia el Estado. Ahora el Manifiesto, en nombre del saber científico, reproducía toda la despolitización, superioridad moral y divorcio entre política y ciudadanía que levantó el neoliberalismo en nombre de las leyes de la economía (Laval & Dardot, 2015).

Si cabe, esta exitosa tendencia global a hacer pasar los problemas políticos por problemas técnicos y, por tanto, no discutibles, tiene particular fortuna en una cultura política como la española, marcada por la asimilación de la democracia a consenso (Del Águila & Montoro, 1984). En verdad, el problema ni siquiera es el consenso como tal, ya que éste podría ser visto como resultado de un acuerdo entre posiciones legítimamente en conflicto. Pero no es el caso de España, donde el acuerdo es entendido como el lugar al que cualquier posición “sensata, seria y honesta” arribaría, lo cual acaba quitándole legitimidad democrática a la discusión pública.

Esta tendencia, como decíamos, venía manifestándose crecientemente a propósito de la crisis del coronavirus. Así pudo verse en el artículo de Antonio Muñoz Molina (2021) en *El País*, cuyo significativo título era “La otra pandemia”. El texto asociaba discordia a ineficiencia en nombre del buen gobierno democrático, que al basarse en el acuerdo resulta eficaz. Señalaba a la clase política como causa del actual desastre, contraponiendo su sectarismo al pragmatismo cotidiano de la gente de bien. Para el virus de la política, la vacuna del sentido común. Podría aducirse que el autor criticaba a “los políticos”, no a la política. Es cierto, pero formulaba una reprobación generalizada de éstos, los agrupaba como “clase política”, no rescataba ni una sola actuación de la gestión de la pandemia y se colocaba *fuera* de la situación, junto a “la gente buena”. Esta igualación de todas las prácticas cual espectador desde la barrera reproduce la posición del cliente del Manifiesto, no permitiendo pensar por qué la política tendría un papel decisivo en esta crisis, más allá del pacto entre partidos para *administrarla*.

El principal problema de estos discursos es el modo en que —por acción o por omisión— piensan la relación entre ciencia y política, lo cual implica a su vez la forma en que piensan la política y la ciencia en cuanto tales.

El Manifiesto exhorta a los políticos a que “acepten, de una vez, que para enfrentarse a esta pandemia las decisiones dominantes deben basarse en la mejor evidencia científica disponible” y “la necesidad de una respuesta coordinada, equitativa y basada exclusivamente en criterios científicos claros, comunes y transparentes”, los que deben fijar también “un protocolo nacional”. Asimismo, sostiene que “sólo las autoridades sanitarias, sin ninguna injerencia política, deben ser quienes establezcan las prioridades de actuación

con respecto a otras enfermedades, cambios organizativos y previsiones adecuadas a cualquier patología, sea cual sea la edad de los pacientes y su nivel socio-económico” y que “la atención a la salud (...) sólo se puede gestionar y llevar a cabo desde el profundo conocimiento de las ciencias de la salud unido al verdadero compromiso de incrementar los recursos para investigación, muy inferiores a los de los países de nuestro entorno”.

La apelación a “la *mejor* evidencia científica disponible” parece, por una parte, razonable, en tanto permite suponer que puede haber varias; pero, por otra, da por sentado que *hay un dato objetivamente mejor que otros*, que es el que debería seguirse. Pero justamente el principal indicador de la pandemia, la tasa de mortalidad, no cumple según la OMS con esa característica, pues no hay una *evidencia objetiva* que defina cómo concebir una muerte producida a causa del virus (Diario La Vanguardia, 2020): ¿sería un fallecido *por* coronavirus o *con* coronavirus? (Nótese que no hay un modo neutral de nombrarlo.) Debido a esto, distintos países han contabilizado los fallecimientos de manera diferente, lo cual a su vez complica la comparación y la evaluación general de la pandemia (Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020). Esta dificultad no parece imputable al carácter procesual del conocimiento científico. Tampoco a la “injerencia” de los políticos, más allá de que algunos gobiernos estuvieran interesados en contabilizar menos muertes. Más bien remite a una cuestión conceptual, que no podría ser resuelta *con más datos objetivos*, sino que obliga a una definición no ajena a una interpretación y a un consenso, que el propio “hecho” de la muerte no responde *per se* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron: 2005).

La propuesta del Manifiesto de que fueran *exclusivamente* los criterios científicos los que dieran respuesta al problema de la pandemia, fijaran un protocolo nacional, establecieran las prioridades en relación a las otras enfermedades y gestionaran la atención a la salud, resulta muy significativo acerca de cómo se piensa la relación entre ciencia y política. Tal como afirmaron *otros* científicos, un confinamiento estricto y prolongado hasta la neutralización del virus podía ser una buena solución *sanitaria*, pero corría el riesgo de generar rechazo e incluso incumplimiento por sus consecuencias económicas.

El rastreo de la población a través de aplicaciones móviles también podía resultar eficaz en términos *sanitarios*, pero igualmente ser considerado una intromisión en la privacidad, tal como el certificado/pasaporte sanitario. Una inmunidad de grupo podía resultar igualmente pertinente, pero dependía de que el sistema sanitario estuviera en condiciones de asumir sin colapsar el contingente de 60/70% de infectados que se calculaba como necesario. Esta última estrategia sanitaria no fue elegida por ningún país

(Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 4, nota 4), pero no por motivos estrictamente científico-sanitarios, sino de *política sanitaria*.

Cerrar los colegios también era una solución sanitaria, pero inviable a largo plazo desde el punto de vista laboral e, incluso, contraproducente —en España, debido a los hábitos de vida familiar y a la falta de políticas de conciliación— para los abuelos, en tanto grupo de riesgo (Bastolla, Rodríguez & Figueras, 2020: 64). Además, podía entrar en conflicto con el derecho a la educación, consagrado en la Constitución española. El confinamiento podía resultar bueno *sanitariamente para la pandemia*, pero con un concepto amplio de salud, que incluyera la mental, sería negativo por ejemplo para las mujeres —y sus hijos— víctimas de violencia de género. Incluso las medidas que tenían más alto nivel de consenso, como el uso de mascarillas, no por ello dejaron de tener efectos parcialmente contraproducentes y fueron motivo de controversia (Lazzarino, Steptoe, Hamer y Michie, 2020)⁵.

La apelación a “la mejor evidencia científica” y a que rigieran “exclusivamente los criterios científicos sanitarios” revelaba un concepto de ciencia decimonónico, basado en la separación completa entre sujeto y objeto, entre percepción material y percepción cognitiva, que daría por resultado un conocimiento puro, desprovisto de perspectivas, paradigmas y metodologías, capaz de descubrir el sentido inherente a “la” realidad. Los datos, las estadísticas y los números serían la manifestación inapelable de esa realidad autoevidente, única e ineludible para todos. Y no *una* respuesta a *un modo* de preguntar por (y de construir) la realidad a partir de lo real (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2005). Cualquier estadístico sabe que no es igual preguntar “¿es usted vasco o español?” que “¿se siente usted más bien vasco o español?”. La forma de interrogar construye la realidad misma de “lo vasco” y de “lo español” de modos diferentes, ambos legítimos. Se dirá que el mundo de la naturaleza no está sujeto a estas construcciones, exclusivas de las ciencias sociales. Pero, como hemos visto, fueron otros *científicos de la salud* los que mostraron la complejidad de definir la muerte a causa del coronavirus. El investigador debería —ni hace falta aclararlo— argumentar y ser reflexivo con sus presupuestos a la hora de elaborar ese concepto, mostrando sus debilidades y fortalezas. Así como la objetividad no surge del objeto, la diversidad conceptual no deriva del *capricho* o del *gusto* del científico, sino de problemas ineliminables propios de la tarea de construcción de la realidad.

⁵ Por su parte, la OMS advirtió que “Actualmente no hay suficientes pruebas a favor o en contra del uso de mascarillas (médicas o de otro tipo) por personas sanas de la comunidad en general”, aunque recomienda su uso (véase: <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>).

La ciencia sanitaria no puede regir en exclusividad la gestión de la pandemia precisamente porque no tiene más que criterios sanitarios (Weber, 1992a). Por lo tanto, no podría limitarse a mandar a la política una aplicación de los mismos, porque en ese proceso surgirían contradicciones con *otros fines también relativos a la salud*, que habría que resolver tomando decisiones sobre valores. Y la ciencia —la de la salud o cualquier otra— no provee criterios para ello, sencillamente porque no los puede tener. Sí puede —la ciencia social— ayudar a calcular las consecuencias probables de cada decisión en un contexto determinado (Weber, 1992b).

Para entender por qué la pandemia es un problema político, hay que decir primero en qué sentido *no lo es*. No es político porque la gestión de la misma vaya a favorecer a un partido o a una ideología: la política no se limita a la actividad de los partidos, ni a la de los políticos profesionales. Sí para el Manifiesto, por eso cuando dice “politización” está haciendo referencia a “partidización”. Tampoco es de carácter político porque la política tenga que *conciliar* los intereses sanitarios con otros, por ejemplo económicos, sociales o culturales, ni porque el Estado intervenga con políticas públicas auxiliando económicamente a los sectores más castigados (Díaz Langou, Kessler, Della Paolera & Karczmarczyk, 2020: 16). Su carácter es político porque la política es la actividad dedicada a imaginar, crear y debatir los fines de la vida comunitaria a partir del análisis y la interpretación de los problemas colectivos en un contexto dado. La política no *administra* intereses *ya dados*, extra-políticos (económicos, *sanitarios*, sociales, culturales), sino que a partir de esa realidad magmática de metas “económicas”, “sanitarias”, “sociales” y “culturales” esculpe fines sopesando prioridades, y elige los medios para llegar a ellas, lo cual consiste en pensar cuánto mal se está dispuesto a generar para alcanzar lo bueno o evitar el mal mayor. En ese derrotero la comunidad misma y los sujetos son creadas y reconfigurados constantemente. No en el sentido “empírico” de las vidas personales tomadas de a una en un cierto territorio (aunque también), sino sobre todo de la creación a través de ellas de una vida *colectiva*, con su forma particular, dotada de un significado valioso. Es político porque es *de la polis*, no de los expertos (Castoriadis, 1998; Lefort, 1990). Y esto no deriva de una preferencia democratista, sino porque en todo caso es la democracia la que recoge la lógica de la política, en tanto asume que nadie puede saber más que otro sobre valores, pues éstos no son objeto de un conocimiento experto.

El saber de la política no es científico *tal como este discurso lo entiende*, pero sí es un conocimiento sobre la comunidad, su historia y sus actores. Un saber sobre cómo volver probable lo posible en una circunstancia siempre original, sobre las consecuencias

probables de las decisiones, sobre la lógica misma de la política, sus exigencias éticas, las ofrendas que demanda, las responsabilidades que implica. Y, sobre todo, un conocimiento vinculado a los deseos acerca de cómo queremos vivir y de cómo no queremos hacerlo (Weber, 1992b).

En el caso de España, el gobierno dispuso y la comunidad avaló (Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 13-14) un confinamiento general, estricto y prolongado para salvaguardar principalmente al grupo más vulnerable, los mayores y ancianos. Todos sacrificamos la economía, la sociabilidad, e incluso por ejemplo pusimos en riesgo relativo a las víctimas de la violencia de género —y sus hijos— para alcanzar ese fin. Esto no lo dictó la ciencia sanitaria, sino que fue una elección política comunitaria, es decir, vista a través de los valores que consideramos prioritarios y *auxiliada principalmente por la ciencia sanitaria* (aunque no “en exclusividad”, pues son varias las disciplinas involucradas en la pandemia [Otero-Iglesias, Molina & Martínez, 2020: 2]). Asimismo, en un segundo momento, una vez aplanada la curva, pudimos prestar atención a la recuperación económica, para lo cual *aceptamos correr riesgos sanitarios*.

Estas amargas elecciones entre valores no las proporciona, ni mucho menos las resuelve, la ciencia, sino la política a través de la tan denostada lucha —ahora sí— partidaria pero no sólo de partidos, a fin de elegir entre una pluralidad inevitable de alternativas (Berlin: 1998). De ahí la incoherencia de contraponer discordia y eficacia *en nombre del buen gobierno democrático*.

Por eso la relación de la política con el saber científico sanitario, en este caso, no es de *mediación*. La política no es el arquitecto que con su mirada general dispone la coordinación de *saberes* ya existentes, los cuales sólo deben complementarse para alcanzar el objetivo común. Es otra cosa. La política insufla vida al conocimiento científico —sanitario, en este caso— porque éste sin el objetivo de la salud no sabría no ya a dónde llevar las ideas *que ya tiene*, sino por dónde empezar a pensar: sin un valor-guía, no puede hacerlo.

Tenemos tan asimilados los valores a los que apuntamos, como el de la salud, que no reparamos en su historicidad. Basta con ver las variaciones históricas del Estado de Bienestar en cuanto a qué se reconoce como mínimo para el bienestar personal y colectivo. ¿Qué es la salud, sino un cierto estado físico (y *ahora* también psíquico) que consideramos valioso, aceptable, deseable para una vida digna y con posibilidades mínimas de realización? Las ciencias de la salud no nos pueden decir dónde situar ese punto de equilibrio.

Hasta tal punto la ciencia sanitaria depende de la política que, como ya dijimos, sólo el retorno de la olvidada capacidad inclusiva del Estado —su exclusiva competencia de fijarle metas a las actividades “privadas” para salvaguardar la vida social, a la que aludíamos más arriba— bajo la forma del estado de alarma, hizo posible el confinamiento. Y no es sólo una cuestión de competencias legales. La ciencia de la salud no acude a la política porque ésta tiene las competencias que los científicos no poseen. Las competencias importan, claro, porque la política es la única actividad social que toma decisiones generales y obligatorias para toda la comunidad. Pero si no obtiene algo más importante, la legitimidad, no será obedecida. Hay países en los cuales, por motivos diversos, el confinamiento fue rebasado por la desobediencia de la ciudadanía.

El propio Manifiesto parecía reconocer tácitamente esta primacía de lo político en alguno de sus pasajes. Por la negativa, cuando afirmaba que la burocracia ralentiza las soluciones y al pedir un aumento del presupuesto para investigación. Por la positiva, cuando sostenía que los políticos debían garantizar el principio de igualdad de acceso de todos los españoles a la salud, sin tener en cuenta las diferencias de edad ni de condición social. Pero, sobre todo, cuando los firmantes afirmaban que “En nombre de más de 47 millones de españoles, ustedes [los políticos] y sus familias incluidos, tenemos que cambiar ya tanta inconsistencia política, profesional y humana”, erigiéndose en representantes de toda la comunidad (incluyendo generosamente a los propios políticos y a sus familias). Pero aun si este fragmento no hubiera sido escrito, el mero gesto de agruparse, tomar la palabra públicamente, elegir un momento para publicar el escrito, definir el estilo de su escritura y seleccionar a quiénes interpelar, ya es político. Todo esto, en definitiva, era una forma muda de aceptar que la ciencia sanitaria está movida por las *políticas públicas* de salud.

Algunas críticas que recibió el Manifiesto se centraron en su tecnocratismo y en su olvido del resto de las ciencias —en especial, las sociales— y actores que deberían haber tomado la palabra en esta crisis. Era una crítica más que justa, pero que no obstante dejaba intacto el núcleo del discurso tecnocrático, al no señalar que ninguna disciplina científica tiene *una única* respuesta a los problemas sino *varias* (El País, 2020).

El Manifiesto —aunque lo desconociera— fue político porque expresó una voluntad de fijar fines para la comunidad, pero se auto-despolitizó al hacerlo escudándose en el prestigio de la palabra científica, sin asumir la lógica de toda decisión —incluso la científico-sanitaria—, que supone descartar otras alternativas legítimas y responsabilizarse de las consecuencias del curso de acción escogido. Por eso fue al fin tecnocrático, no sin rasgos antidemocráticos. Y también científicista, pues representó a la ciencia como un saber

monolítico, homogéneo y procesual pero encaminado a una verdad definitiva —y no a la reducción de la incertidumbre— que los políticos deberían limitarse a aplicar. En ese sentido, al fallar en ambos terrenos acabó sin captar la relación entre ciencia y política.

Más allá del bienintencionado llamado de atención sobre la (siempre) mejorable gestión de la pandemia por parte de “los políticos”, este llamado presuntamente apolítico a la “despolitización” de la gestión simplifica tornó ineficaz la solución que proponía al sustraerla, precisamente, a la política y así también al saber científico. Entonces sí devino antipolítico.

4. Conclusiones

Con la pandemia volvió la peste... de la política. El Estado, al que nadie ve ya como el poder concentrado de la comunidad, no sólo recuperó esa expresividad colectiva, sino que lo hizo utilizando su distintiva potestad inclusiva en el contexto de un mundo *Premium*, destinado a reificar la diferenciación como meta vital privada. Para estar solos, para valerse por sí mismos y hacer valer su individualidad, los distintos descubrieron que tenían que habitar en una comunidad que los protegiera de la muerte.

De ahí que la metáfora bélica resultara pertinente para construir y entender el hecho pandémico. Porque lo que evocaba no era soledad, destrucción y muerte, sino el esfuerzo colectivo que sostiene la lucha defensiva contra la muerte para salvar vidas. También así volvió la política.

Y el tercer sendero por el que retornó la política fue el más constitutivo, profundo y edificante (por *saludable* y *constructor*): el de crear, elegir y luchar por los valores que guiarán la ética colectiva y, por tanto, servirán de criterio —en este caso— para la ciencia.

Pero en realidad, bien mirada, la política no volvió. Por un lado, porque siempre está, aunque hundida bajo el macizo de la despolitización. Por otro, porque lo que se podía ver para quien quería/podía mirar no sólo fue la política, sino también lo político, entendido como aquello que desafía el significado instituido. En efecto, este sentido desafiante del hegemónico, que privilegia lo colectivo-comunitario y cooperativo sobre lo individual-privado competitivo, ya estaba allí, no *volvía*, pero se hizo visible paradójicamente *a través de los viejos mecanismos y figuras del orden estatal*, como la inclusividad, lo bélico y la defensa de los valores comunes.

Así también se pudo ver que la política y lo político no son *lugares* que representan respectivamente lo estatal y lo extra-estatal, como muchas veces se los suele presentar. Este modo habitual de entenderlos busca negar la clásica identificación excluyente entre la

política y el Estado. Sin embargo, ésta identificación queda al fin intacta, pues sólo se le cambia el valor positivo que la tradición le adjudicaba por uno ahora negativo. Además, si el Estado y la política son pensados sólo como la usina del orden, y éste como mera reproducción de lo siempre igual a sí mismo, se abre la puerta para que la vitalidad, creatividad y transformación queden en un afuera del Estado, como si la comunidad pudiera prescindir de un poder colectivo *constructivo* y *protector*, como si existiera esa sociedad civil liberal donde el individuo sólo encuentra acogida a *lo que ya era*, sólo que ahora la protagonistas serían las masas.

Que haya sido una emergencia mundial la que ha *obligado* a los Estados a priorizar momentáneamente la cooperación sobre la competencia, lo comunitario sobre lo privado y lo colectivo sobre lo individual muestra la debilidad en que se encuentra el sentido de lo político. Lo episódico no tiene valor de *desvelamiento*. No es ésta la crisis *definitiva y verdadera* que sembrará el atajo para construir la *auténtica* sociedad humana, ahora afincada en el reconocimiento lúcido de su carácter político.

Volverá la despolitización, si es que se había ido. De hecho, estas tres vías de repolitización (inclusividad, guerra, valores) tienen que poder ser mostradas y vistas, no son pruebas autoevidentes. Lo que parecen mostrar, por tanto, es el hegemónico estado de despolitización en el que nuestras sociedades se encuentran, a través del cual se niegan a sí mismas su creatividad, decisión y contingencia: esto es, su politicidad.

Referencias

- Berlin, I. (1998). La persecución del ideal. *El fuste torcido de la humanidad* (21-37) Península.
- Bastolla, U.; Rodríguez, M. & Figueras, A. (2020). Población infantil. Covid-19 y los niños. CSIC (Ed.) *Una visión global de la pandemia Covid-19: qué sabemos y qué estamos investigando desde el CSIC*. Informe elaborado desde la Plataforma Temática Interdisciplinar Salud Global/Global Health del CSIC. https://www.csic.es/sites/default/files/informe_cov19_pti_salud_global_csic_v2_1.pdf
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J-C. & Passeron, J-C (2005). Segunda parte: la construcción del objeto. *El oficio del sociólogo* (51-81). Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra.
- Del Águila, R. & Montoro, R. (1984). *El discurso político de la Transición española*, Centro de Investigaciones Sociológicas & Siglo XXI.
- Díaz, G.; Kessler, G.; Della Paolera, C. & Karczmarczyk, M. (2020). Impacto social del COVID-19 en Argentina. Balance del primer semestre del 2020. Documento de Trabajo 197, CIPPEC. <https://www.cippec.org/publicacion/impacto-social-del-covid-19-en-argentina-balance-del-primer-semester-del-2020/>
- El País (2020): Escuchar bien. <https://elpais.com/opinion/2020-10-05/escuchar-bien.html>
- Laval, C. & Dardot, P. (2015). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.

- Lazzarino, A.; Steptoe, A.; Hamer, M. & Michie, S. (2020): Covid-19: Important potential side effects of wearing face masks that we should bear in mind. *BMJ*, 369, m2003. <https://www.bmj.com/content/369/bmj.m2003>
- La Vanguardia (2020). La OMS dice que el cálculo de la letalidad del coronavirus puede ser engañoso. <https://www.lavanguardia.com/vida/20200807/482694262695/oms-calculo-letalidad-coronavirus-enganoso.html>
- Lefort, C. (1990). Democracia y el advenimiento de un “lugar vacío”. *La invención democrática* (187-193). Nueva Visión.
- Muñoz, A. (2020): La otra pandemia. <https://elpais.com/opinion/2020-09-26/la-otra-pandemia.html>
- Otero-Iglesias, M.; Molina, I. & Martínez, J. (2020): ¿Ha sido un fracaso la gestión española del COVID-19? Errores, lecciones y recomendaciones Documento de trabajo 14/2020, 17/7/2020, Real Instituto Elcano, 3-5. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GL_OBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/dt14-2020-otero-molina-martinez-ha-sido-un-fracaso-gestion-espanola-del-covid-19
- Pérez, M. (2020): Sobre metáforas, enfermedades y guerras. <https://www.upo.es/diario/opinion/2020/04/sobre-metaforas-enfermedades-y-guerras/>
- Ramoneda, J. (2020): El discurso de la guerra https://elpais.com/elpais/2020/03/25/opinion/1585138497_451554.html?ssm=TW_CC&fbclid=IwAR3kE7jeBGrz7PKfXMfiQ6JzqduquvsNGmuyWxn8Eu6Q6e7gsnkdeHDQ0U
- Weber, M. (1992a): La ciencia como profesión. *La ciencia como profesión. La política como profesión* (51-89). Espasa Calpe.
- Weber, M. (1992b): La política como profesión. *La ciencia como profesión. La política como profesión* (93-164) Espasa Calpe.