
REGRESIÓN DE LA CONCIENCIA DE MUERTE Y PANDEMIA DE COVID-19

MÓNICA GÓMEZ SALAZAR

Las condiciones de pandemia en las que vivimos ilustran de manera clara que los seres humanos somos sujetos sociales y que la cooperación social compensaría las debilidades de tomar decisiones desintegradas. Nos dice Hume, “cuando una persona cualquiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular”. La sociedad aporta que nuestro poder se vea aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo y nos vemos menos expuestos al azar y causalidad gracias al auxilio mutuo. Sin embargo, para formar una sociedad no basta con que resulte ventajosa, sino que quienes la integran se den cuenta de estas ventajas (Hume, 2013: 654).

La crisis sanitaria actual muestra que, aunque los seres humanos formamos parte de alguna sociedad, no parece que la mayoría sea consciente de las implicaciones tan valiosas de la cooperación social en un momento en el que las acciones de unos en cualquier parte del planeta tienen un impacto en las vidas de otros.

Según Hume, hay dos clases de objetos: los contiguos y los remotos; la impresión de los primeros es de mayor fuerza y tienen un efecto mayor sobre la voluntad y las pasiones que los remotos, que se presentan de un modo más débil. Es decir, los objetos contiguos tendrían una influencia muy superior que los distantes. (Hume, 2013: 578). La cuestión es que lo que consideremos un objeto cercano o remoto depende de nuestra imaginación, de nuestra percepción. En el caso de la pandemia por Covid, ¿por qué hay personas que deciden no usar cubrebocas, hacer reuniones y desafiar cada una de las medidas de prevención que los mantendrían con menos probabilidades de un contagio? Optan en cambio, por hacer lo que muy probablemente los contagiaría. Mi propuesta es que, aunque la pandemia sea un hecho y haya gente enferma y muriendo, esos sujetos no imaginan que el Covid sea un hecho contiguo, lo consideran lejano y, por lo tanto, la fuerza con la que lo imaginan es débil. No piensan que estén en riesgo de enfermarse en el presente, y si enferman, no creen que sería

gravemente, y si eso ocurriera, no creen que pudieran morir. En suma, no imaginan y no creen que este tipo de cosas podrían pasarles.

De acuerdo con Alexander Bain, una creencia tiene lugar en conjunto con nuestras acciones. Es decir, una creencia no tiene significado si no es con relación a nuestras acciones; la mera concepción o representación de la creencia mediante una proposición no basta (Bain, 1884,1865). La diferencia entre concebir o imaginar (con o sin un sentimiento fuerte) y la creencia, es actuar o estar preparado para actuar cuando la ocasión se presenta (Bain, 1865).

Una pregunta central sería: ¿Por qué, en este caso, no basta con la abrumadora prueba de los hechos disponibles de quienes enferman y mueren por Covid? Podemos adelantar que esos hechos no serán suficientes hasta que sean cercanos, y entre más drásticas las experiencias con relación al Covid, más claramente creeremos que es vital seguir los cuidados para evitar infectarnos.

Bain explica que una creencia se genera a partir de un proceso intelectual basado en razones que sustentan su validez y, aun así, el intelecto por sí mismo no es suficiente para dar paso al estado de la creencia. Las bases de una creencia han de buscarse en nuestras acciones, en las asociaciones intelectuales de nuestra experiencia y en los sentimientos (Bain, 1884:376.)

La rápida disposición a la actividad nos permite comenzar la acción siempre que no haya una revisión o llamada de atención que nos mueva a verificar lo que estamos por hacer. No tenemos duda alguna mientras todavía somos ignorantes de lo que significa una creencia: “una creencia no puede hacer más que producir una acción resuelta” (Ibíd.: 377).

Por ejemplo, un animal joven, nos explica Bain, al principio deambula por cualquier lugar, en algún punto cae en una trampa de la que escapa con mucha dificultad, entonces ese animal con seguridad evitará esa misma ruta en el futuro. La tendencia primitiva a moverse libremente en cualquier dirección se rompe por una experiencia hostil. En el futuro, habrá anticipación de peligro y la correspondiente creencia (Idem). Experiencias repetidas como éstas confirmarían la desviación del estado de confianza inicial.

Podríamos creer que los peligros de contraer Covid no son tan extremos hasta que en la experiencia de enfermedad o de muerte de algún ser querido cercano constatamos con dolor que en efecto el peligro es alto. Estamos dispuestos a actuar así en cualquier dirección en la que nunca hemos sido rectificadas; que no haya contradicción será, nos dice Bain, suficiente para mantener una creencia (Ibíd.: 379.) En este sentido es que el autor nos dice que una de las tres fuentes de una creencia está en las acciones, diríamos que en las acciones sistemáticas. Sin embargo, no hace falta una constante repetición para generar una creencia, o bien para que dicha creencia cese,

pues un solo caso con un motivo para actuar o para dudar de la verdad de la creencia es suficiente.

Una segunda fuente de las creencias es la asociación intelectual, aunque Bain nos aclara que no hay nada tan solo en el intelecto que pueda hacernos actuar o contemplar realizar alguna acción y, por tanto, nada que desde el puro intelecto nos haga creer (Ibíd.: 380.) Por eso, en lo que respecta al tema de los cuidados para no contagiarse de Covid, una persona que no ha vivido en su propia persona o en personas muy cercanas la gravedad de la enfermedad podría seguir creyendo que es de menor importancia contagiarse, hasta que la experiencia le hiciera comprobar lo contrario.

La pregunta sigue presente: ¿Por qué a pesar de que hay resultados sistemáticos de la gravedad de contraer Covid, según sea el caso, las personas aún así deciden no cuidarse lo suficiente con el riesgo de enfermar o morir? Parte de la respuesta está en que las condiciones de posibilidad para tener creencias están estrechamente relacionadas con nuestras prácticas sociales o acciones sistemáticas. Creemos por influencia de otras personas. La simpatía y la imitación nos hacen adoptar las acciones y los sentimientos de los demás; y el efecto de la sociedad no se detiene aquí; por estas influencias combinadas, adoptamos ciertas creencias. Una enunciación meramente intelectual, que se repite a menudo, nos dispone a la creencia, pero propiamente no llegamos al estado de creer, hasta que las acciones sistemáticas robustecen dicha creencia. En palabras de Bain: "la fuerza real del estado de creencia surge cuando nuestra acción recibe algún tipo de confirmación" (Bain, 1884: 383.)

Si volvemos a Hume, la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad y tampoco puede oponerse a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad (Ibíd.: 558-559).

Cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, lo que nos lleva a evitar o aceptar lo que nos proporciona ese desagrado o satisfacción. Dicha emoción, además, puede hacernos volver la vista en todas direcciones y percibir qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa efecto. Nuestra capacidad de razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación y, según varíe nuestro razonamiento, nuestras acciones tendrán una subsiguiente variación. No nos concerniría en lo más mínimo el saber que ciertos objetos son causas y otros son efectos, si tales causas y efectos nos fueran indiferentes. Así, aunque veamos que hay causas relacionadas con el Covid que conducen a efectos dolorosos, mientras esa conexión de causas y efectos nos resulte indiferente, por ejemplo, porque consideramos lejana la posibilidad de vivir esos efectos, no actuaremos conforme a la gravedad de esta pandemia.

Por otro lado, supongamos que hay sujetos que se niegan a ser vacunados contra el Covid. ¿Podría presentarse un tipo de justificación desde una postura ética y política paternalista, según la cual los estados y las organizaciones internacionales impongan la vacuna, aun contra la voluntad de las personas? Este razonamiento, nos dice Olivé, “se basa en la idea de que hay relaciones causales *objetivas* en el mundo —es decir, relaciones cuya existencia es independiente de la creencia de cada individuo, e incluso de las creencias de toda una comunidad— a las cuales en principio tienen acceso epistémico todos los seres humanos” (Olivé, 2007: 95). Es como si el hecho a considerar fuera completamente independiente de las creencias y valores de los sujetos, pero no es así. La idea de que al no contar con la protección de una vacuna haya más probabilidad de contraer Covid e incluso morir, adquiere un significado y una valoración diferente en una cultura individualista en donde la muerte de cada una de las personas, en principio, es de gran peso, en contraste con la muerte de los individuos en formas de vida comunitarias.

Ikram Antaki, escritora siria que vivió en México desde 1976 y hasta su muerte el 31 de octubre del año 2000, decía que el hablar de la muerte no era tanto considerar el carácter sorprendente y escandaloso de la muerte con relación al orden de lo viviente, sino el tener en cuenta el carácter sorprendente de la vida con relación al orden físico-químico. La constitución físico-química está sometida a un principio de degradación, desintegración y dispersión irrevocable. El estado natural es la dispersión en la muerte, no la organización asociativa en la vida, nos dice Ikram (Antaki, 1997:115) La muerte es el rostro jánico de la vida; no la evita, es condición que la hace posible. Una célula se autorreproduce por medio de la muerte de sus partes. Una sociedad se autorreproduce a través de los antagonismos y conflictos que a la vez agotan y alimentan su vitalidad. Los seres humanos funcionamos con relación a la muerte. ¿Y si la muerte, como dice John Donne, es el paso de un breve sueño del que despertamos eternos? Parece que el tema a reflexionar es la actitud que tenemos los seres humanos ante la muerte, no propiamente la muerte.

Según Antaki, la perturbación provocada por la muerte no existiría si la individualidad del muerto no fuera reconocida; no hay perturbación cuando el muerto es anónimo. Es esta afirmación de la individualidad la que conlleva la conciencia de la muerte y la creencia en la inmortalidad. A partir del momento en que se debilita esta afirmación de sí, el horror a la muerte se disipa. Cuando la afirmación del grupo social supera a la del individuo, se disuelven el traumatismo y las angustias. El Estado de guerra es un ejemplo de la disolución de la presencia de la muerte por el predominio de la afirmación social sobre la afirmación del individuo. La guerra, nos dice Antaki, determina una regresión general de la conciencia. En el paroxismo de esta regresión, desaparece la conciencia de la muerte:

no se ve. La muerte vuelve cuando la guerra se acaba (Antaki, 1997: 117-118) Parafraseando a Antaki, en el paroxismo de la pandemia, se diluye el miedo, desaparece la conciencia de la muerte, la perspectiva de vulnerabilidad y desaparecen también los individuos. La noción de muerte de los individuos y con ello, reconocerlos en su fragilidad, volverá cuando la pandemia se debilite y cese.

BIBLIOGRAFÍA

- Antaki, I. (1997), *El banquete de Platón*, México: Joaquín Mortiz.
- Bain, A. (1884), *Mental and Moral Science. A Compendium of Psychology and Ethics*, London: Longmans, Green and Co.
- Bain, A. (1865), *The Emotions and the Will*, London: Longmans, Green and Co.
- Hume, D. (2013), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- Olivé, L. (2007), *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México: FCE.