

Tipo de Publicación: Ponencia

Recibido: 01/10/2020

Aceptado: 20/10/2020

Autor: Germán Vargas Guillén

Filósofo

Magíster en Filosofía Latinoamericana

Doctor en Educación

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá – Colombia

 <https://orcid.org/0000-0001-6156-799X>

E-mail: gevargas@pedagogica.edu.co

NUESTRO MUNDO DE LA VIDA: FENOMENOLOGÍA DE UNA PANDEMIA. LA PANDEMIA Y LA VULNERABILIDAD DE LOS MIGRANTES

Resumen

Esta ponencia reflexiona sobre la coyuntura actual de nuestro mundo de la vida, a saber, la pandemia. El hilo conductor es la vulnerabilidad de los migrantes que han llegado a Colombia —un suelo extraño— y se tienen que enfrentar con la actual crisis sanitaria provocada por el COVID-19. La atención se centra en aquellos migrantes venezolanos que reclaman con su rostro el ser escuchados por los demás, al mismo tiempo en quienes dependen o buscan la humanidad de los otros; en consecuencia, quienes son negados en su ser y su quehacer. La descripción que se realiza de ellos está orientada por los principios metodológicos de la fenomenología. Esta última no es una orientación a la moralización o al enjuiciamiento político, más bien los análisis presentados se dirigen a descubrir las estructuras esenciales de lo oculto bajo lo que se ve como natural o sobreentendido.

Palabras Clave: Detranscendentalización, migración, fragilidad, fenomenologizar, ética.

OUR WORLD OF LIFE: PHENOMENOLOGY OF A PANDEMIC. THE PANDEMIC AND THE VULNERABILITY OF MIGRANTS

Abstract

This presentation reflects on the current situation in our world of life, that is, the pandemic. The common thread is the vulnerability of the migrants who have arrived in Colombia —a strange soil— and must face the current health crisis caused by COVID-19. The attention is on those Venezuelan migrants who claim with their faces to be heard by others, at the same time on those who depend on or seek the humanity of others; consequently, those who are denied in their being and their work. The description that is made of them is guided by the methodological principles of phenomenology. The latter is not an orientation to moralization or political judgment, rather the analyzes presented are aimed at discovering the essential structures of the occult under what is seen as natural or understood.

Keywords: Detranscendentalization, migration, fragility, phenomenologize, ethics.

El príncipe vive una vida feliz; ignora que hay sufrimiento en el mundo, ya que le ocultan la vejez, la enfermedad y la muerte. El día predestinado sale en su carroza por una de las cuatro puertas del palacio rectangular. Digamos, por la puerta del Norte. Recorre un trecho y ve un ser distinto de todos los que ha visto. Está encorvado, arrugado, no tiene pelo. Apenas puede caminar, apoyándose en un bastón. Pregunta quién es ese hombre, si es que es un hombre. El cochero le contesta que es un anciano y que todos seremos ese hombre si seguimos viviendo.

El príncipe vuelve al palacio, perturbado. Al cabo de seis días vuelve a salir por la puerta del Sur. Ve en una zanja a un hombre aún más extraño, con la blancura de la lepra y el rostro demacrado. Pregunta quién es ese hombre, si es que es un hombre. Es un enfermo, le contesta el cochero; todos seremos ese hombre si seguimos viviendo.

El príncipe, ya muy inquieto, vuelve al palacio. Seis días más tarde sale nuevamente y ve a un hombre que parece dormido, pero cuyo color no es el de esta vida. A ese hombre lo llevan otros. Pregunta quién es. El cochero le dice que es un muerto y que todos seremos ese muerto si vivimos lo suficiente.

El príncipe está desolado. Tres horribles verdades le han sido reveladas: la verdad de la vejez, la verdad de la enfermedad, la verdad de la muerte. Sale una cuarta vez. Ve a un hombre casi desnudo, cuyo rostro está lleno de serenidad. Pregunta quién es. Le dicen que es un asceta, un hombre que ha renunciado a todo y que ha logrado la beatitud.

El príncipe resuelve abandonar todo; él, que ha llevado una vida tan rica. El budismo cree que el ascetismo puede convenir, pero después de haber probado la vida. No se cree que nadie deba empezar negándose nada. Hay que apurar la vida hasta las heces y luego desengañarse de ella; pero no sin conocimiento de ella.

(Borges, 1989. p. 245)

(...) el conflicto (...) no puede traer consigo la resolución de poner al hombre en su lugar propio; no puede resolver el que esté perdido, que vague sin rumbo, fuera de sí mismo y del lugar que le pertenece.

Esta errancia queda expresada (...) en el moderno desterramiento [*besdomovost*], en el no tener morada. (...) la vida humana permanece sin morada. La morada se comprende cada vez más como un abrigo, un refugio: como un lugar donde el hombre pasa la noche para poder ir al día siguiente al trabajo, donde deposita los frutos de su trabajo y donde lleva una «vida familiar» que existe cada vez menos. El hecho de que el hombre, a diferencia de los demás seres vivos, habite, more — porque no está en su casa en el mundo, porque está como saliendo de él, rebasándolo; y porque, justamente debido a ello, tiene una misión arraigada en pasados profundos que no habrán pasado mientras estén vivos en el mundo— es algo que desaparece al confrontarse con la moderna movilidad, voluntaria y forzosa, de estos gigantescos desplazamientos de naciones que alcanzan a casi todos los continentes. (...) el mayor desterramiento se da en relación con la naturaleza y con nosotros mismos.

(Patočka, 2016. p. 130)

Introducción

Si algo ha traído consigo la pandemia es la vivencia de la vulnerabilidad. No es que antes de ella no la experimentáramos. Siempre ha sido *el rostro verdadero*, que no sólo muestra o pone ante nosotros la evidencia de la mortalidad. En muchos sentidos, como en el célebre paseo del príncipe que llegara a ser el Buda: la pandemia nos hace más visible la vejez, la enfermedad, la pobreza y la muerte. Esto que vemos, que aparece o se nos manifiesta, en y con la vulnerabilidad no sólo son objetos [*Gegenständen*] que se abren paso a nuestro encuentro —mueren conocidos, famosos; pero igualmente se enferman y mueren amigos, familiares más y menos cercanos—; con estos *objetos* a su vez devienen *temas* [*Sujet, Objekt*] que se nos aparecen en tonalidades o estados de ánimo [*Stimmungen, Gemüts*] que varían, como una suerte de *colorido* a lo largo de los días de confinamiento: el desconcierto, la incertidumbre, la incredulidad, el temor, la desesperanza, la angustia, la desesperación, etc.

No estamos en el frente —como lo describe Patočka, siguiendo tanto a Jünger como a Teilhard de Chardin (2016, p. 140)—, pero como si estuviéramos en él: vemos caer o somos informados que han caído los próximos, los lejanos: con igual sevicia. Lo que nos muestra la pandemia “es espantoso”, “es la vivencia del sinsentido y lo insoportable del horror”, en fin, “es lo absurdo” (p.

141). Sólo que ahora estas vivencias no se asocian a la guerra, pero igualmente están en los linderos de la fuerza. En la pandemia, al poco andar se manifiesta, con su cambiante rostro, la evidencia de la corrupción como esencia del capitalismo; se hace presente tanto el bio como el Psico-control que manipula con el miedo y, en su nombre, se coartan como nunca las libertades civiles. Pero, igualmente, hacen presencia: la solidaridad, la crítica, las narrativas en pro de nuevas posibilidades de sentido como reverso del miedo, como respuesta al absurdo, en fin, como un alzarse y un conmoverse ante esto que nos sobrevino como especie humana.

Aquí es donde y como se sitúa la vulnerabilidad. Ésta nos descubre, una vez más, la mortalidad, la fragilidad, la contingencia de nuestra vida. Y, con este descubrimiento, en *analogon*, también se muestra la vulnerabilidad de los otros —próximos y lejanos—: familiares, amigos, colegas, conciudadanos, pares en la vida profesional, etc. Somos, ¿quién lo duda?, vulnerables: todos los otros, y nosotros. Pero ¿quiénes los son más? Los que todavía tenemos, por ejemplo, nuestro padre vivo, sabemos que ya, a sus noventa años, ha pasado por muchas *pruebas* y nos preguntamos si sobrevivirá a esta nueva, en marcha; a esta amenaza que ronda su puerta, que le ha impedido despedirse de sus amigos en la honra funeraria.

La vulnerabilidad nos descubre, a nosotros mismos, en primera persona, que nuestros planes y

nuestras expectativas no tienen suelo firme. Nos preguntamos si volveremos a ver a personas que amamos y que no están en nuestro mismo lugar de confinamiento; si habrá, si es que lo hay, *regreso* a eso que antes contaba como el haz de nuestras habitualidades, que, por brevedad, ahora hemos visto que se alejó, y que llamábamos *normalidad*. Con resignación, empezamos a hablar de una *nueva normalidad*: una suerte de eufemismo para decir que no sabemos nada, de nada.

En esa *nueva normalidad* con el tono del fatalismo suponemos que *nada volverá a ser igual*; en su reverso asumimos que hemos aprendido a encontrarnos y compartir en redes, en entornos virtuales; que hemos abierto un nuevo espacio donde la quietud del confinamiento contrasta con el vértigo de la comunicación: salas virtuales de clase con igual o más asistencia que en *aquellos tiempos*; eventos que eran cerrados y dirigidos a poblaciones circunscritas, en lugares remotos, a los que ahora también acuden nuestros estudiantes; un tiempo de inmovilidad que contrasta con la velocidad y el vértigo de los intercambios en tiempo real.

Sin más, la vulnerabilidad no sólo refiere nuestra mortalidad, fragilidad y contingencia. La vulnerabilidad es la pérdida de certezas en las que se había instalado nuestra vida como un haz de habitualidades; y, por el contrario, es la evidencia de no saber, a ciencia cierta, qué viene ahora, qué va a quedar de esto, cómo será y cuándo salimos de esto.

Esta vulnerabilidad nos descubre como primera persona de esta hecatombe, de este desastre, de esta fractura en nuestro mundo cotidiano. No bien podemos reflexionar sobre nuestra vida, sobre nuestro mundo de la vida. Y, sin embargo, la fenomenología hace, desde siempre, exigencias de y desde la reflexión trascendental: ¿qué es en sí misma la vulnerabilidad?, ¿cuáles son sus estructuras invariantes?, ¿quiénes son los más vulnerables?, ¿por qué algunas personas son las más vulnerables?, ¿cómo hemos de sobrellevar y solidarizarnos con los más vulnerables?

Si la fenomenología es, en sí, una ética, puesto que en su estructura se encuentra la *intencionalidad como responsabilidad* (Hoyos, 1976; 2012), entonces la reflexión sobre la pandemia, en este, nuestro mundo de la vida exige volver la atención a la vulnerabilidad. Aunque ésta tiene sus *visos* o *escorzos* que bien se pueden calificar de *patéticos*, lo que exige la reflexión es verla como *cosa misma*, en su sentido —así ésta también se muestre en y como *sinsentido*—, en la pluralidad de perspectivas en que se nos ofrece, con los horizontes que cierra (*antigua normalidad*) y que abre (la *nueva normalidad*, la *normalidad posible*).

Seguro, al cabo, aprenderemos a vivir con el coronavirus como con tantas otras amenazas que circundan nuestra existencia; entre tanto, se exige que la reflexión se centre en la vulnerabilidad ante

la cual nos ha puesto, en frente, como *un* e incluso como *el* frente.

Desarrollo

La voz *vulnerabilidad* se ha convertido en un estribillo de los gobiernos y de los sectores políticos. Sobre todo con ocasión de la pandemia. Bajo su égida se ha confinado a la población. Los viejos — con eufemismos tales como *adultos mayores*, o, minimizando su ser y su quehacer *los abuelitos*— se volvieron sujetos de medidas inmediatas, con unas restricciones a sus libertades que no habían conocido en todas sus vidas. La base de la que se valieron los dirigentes y los administradores fueron las estadísticas. El criterio de probabilidad empezó a imperar sobre el de autonomía. Con el mismo expediente los empleados del Estado con salarios superiores \$2.500 tuvieron una tasa impositiva más, bajo las medidas de urgencia. El gobierno, así pareciera inicialmente una *metida de pata* la opinión de Agamben (2020), se deslizaron a actuar exclusivamente bajo medidas tomadas al amparo de un Estado de Excepción. En Colombia, el presidente habló de su gestión y responsabilidad como *papá gobierno* que cuidaría a todos y cada uno de los ciudadanos.

El confinamiento empezó con una fuerza y base policiva que no se conocía en los grandes centros urbanos. En el municipio donde habito, en un día de mi práctica deportiva, una caravana de 4 camperos de doble tracción y una camioneta con

luces de emergencia me pararon en medio de la práctica para indicarme que el confinamiento también cubría las veredas y los caminos vecinales. Con claras indicaciones de las consecuencias económicas y penales si no se atendía de inmediato la medida.

En un comienzo todo nos parecía una exageración. Poco a poco empezamos a ver que sí se trataba de una pandemia —con o sin doctrina de conspiración de por medio—; al poco andar, sin que termine de cuajar el uso de la expresión, se empieza a ventilar que se trata de una *endemia: tenemos que aprender a vivir con el virus, no habrá vacuna en menos de un año, el virus muta y tiene, al menos, dos rebotes, debemos prepararnos para mucho más de un año de confinamiento*.

En la vida universitaria nos vimos ante hechos que pusieron más de presente el drama de la población estudiantil —del profesorado y sus circunstancias— se hace, *mutatis mutandis* caso omiso o silencio deliberado. Los jóvenes de las universidades públicas colombianas no tuvieron ni tienen con qué pagar la matrícula (*Matrícula cero*, ahora es una conquista del movimiento estudiantil colombiano, en esta crisis), se vieron en inmensas necesidades económicas, perdieron sus trabajos, no contaban con dispositivos o red para el acceso a las actividades.

En el orden planetario el negacionismo de E.E.U.U, Brasil y México, asociado a medidas

basadas en hipótesis de comportamiento del virus en poblaciones del Reino Unido, mostraron que la alerta no era en vano y que cualquier descuido pasaba, *eo ipso*, cuenta de cobro. Los que parecían invulnerables también se empezaron a mostrar sujetos de la amenaza.

Desde ciertas perspectivas, históricamente en la cultura occidental, la vulnerabilidad había empezado a ser una categoría: política, social, económica, y, en condiciones que es preciso esclarecer, filosófica. Fueron calificados, en un comienzo, como vulnerables los niños, las mujeres y los ancianos. Ya en el proceso de rescate en el naufragio del Titanic, en 1912, fueron éstos los que había que ubicar primero. Así, más tarde, se deriva de la promulgación de Derechos Humanos de 1948 y de los sucesivos complementos de y a ésta. Filosóficamente parecen haber sido recogidas las formas de la vulnerabilidad en las figuras del huérfano, la viuda, el extranjero, el pobre. Apareció como un reclamo ético.

No es obvio que la vulnerabilidad se comporte como una *entidad*, que pueda establecerse una *jerarquía* más o menos definitiva con relación a ella. Antes bien, se expresa en su plasticidad, en su mutación, de una situación a otra, de una población a otra. Es un hecho, la mayor expresión de la vulnerabilidad se concentra en quienes no tienen la posibilidad de reclamar justicia, quienes no pueden narrar su drama, en fin, entre quienes sólo son

sujetos de la reivindicación de su ser, en tal situación, a partir de la acción de un tercero —sean los ciudadanos, las organizaciones, los gobiernos, los estados, etc.—. Así, pues, en una situación como la que trajo consigo la pandemia, comparativamente, la que en Colombia se ha llamado la *rebelión de las canas*, ciudadanos que han podido ejercer el reclamo y tutelar sus derechos, son menos vulnerables que las personas sujetos del maltrato intrafamiliar o los desempleados y los migrantes, en fin, personas que no pueden hacer audible su reclamo, sea porque se carece del derecho para hacerlo, sea porque se ha acallado su voz o invisibilizado su presencia.

Nuestra atención se dirigirá a estos últimos. No porque las otras poblaciones no requieran una tematización fenomenológica; antes bien, y sólo debido a ello, porque hemos hecho una aproximación al asunto, a lo largo del último trienio. Nuestro interés emergió a partir del Taller convocado por Rosemary Rizo-Patrón, en el Perú, en 2018. Se conmemoró entonces la vida y obra de Lester Embree. Si algo nos legó Embree fue la detranscendentalización de la fenomenología, esto es, una vocación por las *cosas mismas*, más que por los textos canónicos de la disciplina. He comentado que, en mi opinión, dos temas que habrían sido muy caros a Lester, de los tratados en el taller, fueron la fenomenología de la migración y la fenomenología de los sueños. Uno y otro, se puede decir, emergentes en el campo, por un lado; y, por otro,

renovadores en el tipo de investigaciones fenomenológicas en la región.

Desde entonces hemos dado tres pasos, este es el cuarto. Uno enfocado a ver condiciones de posibilidad de una fenomenología de la migración, que incluyó un Taller de Descripción fenomenológica (2019), cuyo resultado fue un libro editado con Enrique Muñoz (2019); y la colaboración en un número de la *Revista Veritas* (Vargas, 2020) con un *Dossier* sobre el tema.

I

La pandemia nos ha puesto ante la evidencia, universal o al menos planetaria, de que esta especie humana es contingente, que toda su experiencia se asienta sobre la incertidumbre. La vulnerabilidad, *mutatis mutandis*, es la evidencia de que somos susceptibles de recibir daño por la acción de los otros; la evidencia de que nos pueden herir; es decir, que no podemos sobrevivir sin la hospitalidad, sin la compasión de los otros. Es, en fin, un estado de dependencia.

Fue Levinas quien nos lo puso de presente (2011, p. 50). Ahora bien, la ética acaso consiste en “proteger la vulnerabilidad (...), sin erradicarla” (Butler, 2006, p. 327). Esto implica volver sobre ella como estructura del reconocimiento (p. 213). Es, en fin, la “base para nuestra aprehensión de lo común” (p. 46); es una “condición (...) primaria” que emerge de la relación o del “contacto con el otro”

(p. 44). Esta doctrina es derivada de la pasividad más pasiva, de la que habla Levinas.

“Desde la perspectiva fenomenológica, la vulnerabilidad no sólo es un resultado de la opresión social y política. También describe una estructura de la subjetividad. Es una «condición trascendental, un punto de apertura y plasticidad que hace posible la transformación» (cita a Gilson, *The Ethics of Vulnerability*). La vulnerabilidad es un sentido relacional que siempre es nuestra relación y enlace con los otros mismos, en su vulnerabilidad y precariedad” (Boublil, 2018, p. 185). En este sentido, no comporta una carga negativa; es, en su positividad la faz de la responsabilidad en la que, en efecto, los otros tienen que hacerse cargo de uno; pero, igualmente, uno tiene que hacerse cargo de los otros.

La tesis que se desarrolla en esta investigación es que un extremo de la manifestación de la vulnerabilidad —desde luego, no es el único; acaso tampoco sea el más inhumano; aunque, de suyo, es una figura del despojo de la dignidad— se encuentra en la situación del migrante. Hay matices que van desde el éxodo hasta la migración; que se pueden ver, *à la* Levinas, en el extranjero; o, en la historia política contemporánea latinoamericana, colombiana, en el desplazamiento forzado —por causas de la violencia política y económica—; o, en centro y media Europa, en la experiencia de los inmigrantes.

Es visible cómo, pese a que Husserl fue un *asimilado* a la situación alemana —social, económica, política; académica, intelectual, cultural—, en rigor sus investigaciones no recaen sobre las figuras del éxodo, de la inmigración, o, del exilio. No obstante, aquí y allá, en su obra, encontramos alusiones al suelo [*Boden*] como un hogar propio [*Heimat*], a las figuras del extraño [*Fremd*] que no sólo tiene connotaciones relativas a la constitución de sí mismo, sino también en relación con la intersubjetividad, con consecuencias en cualquier comprensión de las personalidades de orden superior, de las relaciones sociales y las políticas, en el orden de la ética. Esto es lo que hace posible una serie de desarrollos tanto en la perspectiva de Levinas como en la de Schütz y Waldenfels.

II

Al comienzo fueron mujeres y hombres que, vagamente, aparecían en las noticias. Surcaban, y cruzaban, las fronteras. El drama poco a poco se fue dando a conocer. Pasaban a la intemperie, escasos de comida y ropa, el Páramo Berlín a 3.200 metros sobre el nivel del mar. Luego estuvieron en las terminales de transporte. Poco a poco, por ejemplo, fueron ingresando a las ciudades: limosneros en los semáforos, domiciliarios en bicicletas, peluqueros, meseros en los restaurantes, y otros oficios, en Bogotá empezaron a estar cubiertos por venezolanos.

Al poco pasar el tiempo las noticias empezaron a asociarlos con la delincuencia: reductos de las guerrillas o asaltos. Se empezó a construir el imaginario del venezolano como enemigo, como amenaza. Entonces hubo necesidad de hacer un alto en el camino y comenzar la reflexión fenomenológica. Se hizo imperativo diferenciar la migración y el éxodo, el primero implica haber llegado a un suelo extraño; el segundo estar en tránsito de abandono del lugar de residencia y hallarse en medio del camino, de la trashumancia.

Bien que mal, pese a la propaganda sórdida, se fue dando una *nueva normalidad*. Sí. En relación con el habla bogotana —como la llamara Rufino José Cuervo—, la entonación caribe de los venezolanos, su tez, fueron *marcas* que hicieron evidente su presencia. Pero los datos dieron cuenta de la circulación e instalación de ellos no sólo por toda la geografía nacional, sino por todo el continente. Cuando estuvimos en el Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en Buenos Aires (19 al 21 de octubre de 2016), encontramos meseras venezolanas en Puerto Madero.

Aquí no más, en Cachipay (Cundinamarca, Colombia), con unos 10.000 habitantes, se ha llegado a contar con *ca.* 800 venezolanos, migrantes. Se han insertado a labores del campo, a la atención o asistencia en los puestos de la plaza de mercado, a los servicios de meseros. No es extraño que se hayan acoplado aquí, antigua tierra de los

Panches que, al parecer, provenían de la familia lingüística Caribe —al menos es lo que refiere Fray Pedro Simón, aunque entrelaza la lengua de aquéllos con la de los Pijaos—; no se sabe con exactitud si los Panches provenían de la meseta de Matto Grosso, en Brasil; o, fueron nativos de la Guayana en las islas del Caribe, al norte de Venezuela. Se considera válida la hipótesis de que ingresaron a Colombia desde territorio venezolano, por el valle del Orinoco, vía la serranía del Perijá, hasta hacerse a la ruta del valle del Magdalena en las zonas de Cundinamarca y Tolima, desde los siglos IX a XIV d.C., en confrontación bélica con los ramales de la familia Chibcha.

Aquí la tierra reverdece todo el año. El día pasa por lapsos de sol veraniego, niebla fría, lluvias ligeras o torrenciales. La comida abunda. A la vera del camino se pueden recoger, del mismo suelo, abundancia de guayabas, mangos, aguacates, naranjas, mandarinas. Como en el poema de Luis Carlos González, este suelo es *como un beso apasionado del Señor sobre la tierra*.

Aquí también llegaron migrantes los venezolanos del éxodo contemporáneo. Y se instalaron. Anduvieron en grupos, de tres, de cuatro personas. Mujeres y hombres, con niños, buscando trabajo o tras la labor, del día de jornada. Cachipay les dio cobijo, alimento, trabajo. Empezaron a ser parte de la cotidianidad del municipio, tanto en la zona urbana como rural. Incluso introdujeron

variantes gastronómicas, por no decir lingüísticas y dialectales; en fin, al menos se puede decir que hubo indicios de acogida y, en algunos sentidos, de reconocimiento. Algunas veces se les alcanzó a ver con rostro sonriente, de buen humor, haciendo chanzas. Tal vez faltaba mucho para que ellos sintieran este terruño como propio; para que, en verdad, fueran sujetos de reconocimiento. Pero sobrevino la pandemia.

Los pronósticos más optimistas, hasta finales de 2019, conjeturaban que del desplazamiento masivo de venezolanos a Colombia sólo regresaría entre el 20 y 30%, algún día, a su país. En medio de la pandemia no se cuenta con datos exactos. Lo que se conjetura es que, en este municipio, no hay ahora más de 80. Han dejado de ser parte de la cotidianidad, de la geografía humana.

Esta tierra, que desde los Panches tiene todo para ser morada de los Caribe, que permite que se entrecrucen Chibchas, Pijaos, Quimbayas, Ebéjicos, y, en especial, la variedad de las mezclas del mestizaje con estos pueblos y las diversas colonizaciones, fue remanso para acoger a los venezolanos. Como se vinieron, se fueron. Es cierto que la pandemia, y en especial el confinamiento, a todos nos ha hecho experimentar la vulnerabilidad: finitud, incertidumbre, inseguridad; pero quizás la peor parte la han llevado, en este contexto, los venezolanos.

III

Un punto relativo al método es relevante, una vez más, ponerlo de manifiesto: la fenomenología implica el recurso a la descripción, en *primera persona*. Entonces, ¿qué puede decir quien no es sujeto de esta vulnerabilidad, como migrante? Desde luego, con independencia de la posición que se tenga en el mundo social de la vida, sin excepción, todos los seres humanos somos vulnerables. En mayor o menor medida, en diversas circunstancias. Las ironías de la vida, aquellas que describe Rorty (1989), son el soporte de cualquier idea de la solidaridad; desde luego, esas ironías están asociadas, podemos verlo fenomenológicamente, a la contingencia.

El punto del método es que, en primera persona, la contingencia de nuestra existencia y, más exactamente aquello que nos hace vulnerables, es el pivote sobre el cual se asienta, en *analogon*, la posibilidad de la comprensión de la vulnerabilidad de los otros; y, consecuentemente, la compasión. No tiene que ser una situación que haga las veces de *causa*; antes bien, es un sentido o una experiencia que puede ser relativa a otro circunmundo de la vida, a una de las esferas de éste.

La pandemia, hasta donde se puede decir, en cuanto fenómeno universal, o al menos planetario, pone una situación común y, sin embargo, se vive diferencialmente. Ahora sabemos que los obesos y los diabéticos son más vulnerables al COVID-19; antes nos habían dicho que lo eran quienes hubieran

padecido enfermedades respiratorias; también cayeron en esas calificaciones de riesgo las personas viejas y, progresivamente, los profesionales de la salud. También sabemos que los niños y los jóvenes no son inmunes. Pero ¿cómo viven y afrontan el riesgo las mujeres en embarazo? ¿Qué pasa con las personas que tienen condiciones de mayor soledad, en tiempos de pandemia? ¿Cómo es la situación de los que pierden el empleo por causa de las medidas a las que ha llevado el confinamiento?

En este mismo orden de preguntas es que se interpela por la situación de los migrantes, en tiempos de pandemia y de situación de restricciones a la libre movilización, amparada en el confinamiento. El tejido social poco a poco fue integrando a los venezolanos, migrantes en Colombia; pero ¿qué posibilidades tienen de que se les reconozca sus derechos en la pandemia, durante el confinamiento?

Los viejos, como ya se dijo, fueron coto de caza para las medidas legales, pero —al menos en Colombia— por medios legales como la tutela de sus derechos, dieron curso a la que ellos mismos llamaron la *rebelión de las canas*. Desde su postura inane el gobierno, que perdió ante el reclamo de los viejos, sigue insistiendo en que buscará una demanda de la tutela. Entre tanto, los viejos han salido airoso en la defensa de la majestad de su autonomía. Poder demandar por derechos *no* es el caso de los migrantes: vulnerables ante todo y por

todos, tienen que limitarse al amparo de las personas, quedan inermes ante la acción —y, principalmente, ante la inacción— del Estado. Si antes no tenían acceso a derechos: se les subpagaba en los puestos de trabajo, sin servicios de salud, con extremadas limitaciones en su acceso a la educación, con prácticamente nulo disfrute de la recreación y el deporte, sin vivienda digna; ahora, en tiempo de pandemia y de confinamiento, parece que sólo les queda despejada la vía para el regreso, en cierto modo forzado, a su país y locación de origen.

Metodológicamente no puedo describir en primera persona cómo vive el venezolano, en Colombia, esta pandemia; intropáticamente debo reducir su experiencia a mi esfera de propiedad (Husserl, 1979, p. 155). O, ¿qué otras posibilidades metodológicas se pueden dar? Rorty consideraba que el relato del drama de las víctimas tendría que ser narrado por el periodista, el etnógrafo y el novelista. Sin duda, éstos pueden mostrar una faceta relevante del fenómeno de la vulnerabilidad, y de su fenomenología. No obstante, la exigencia de la fenomenología, en su radicalidad, implica que se opera una restitución del habla, del lenguaje, a las víctimas —si se ha concretado alguna de las amenazas que los situaba en condición de vulnerabilidad— y a los vulnerables. Si la fenomenología es un método que aspira a ir a las cosas mismas no es para destituir o despojar del habla a los vulnerables, sino un proceso en el que

los vulnerables no sólo tematicen qué los sitúa en esa condición, describan las variantes de la misma, y, hallen horizontes de lo invariante de esa condición que abre mundo o condiciones de posibilidad de la realización de la existencia, en medio de lo contingente y como punto de partida para llevar a cabo una reestructuración de la experiencia *sui* en medio de la relación con los otros.

IV

Sí se puede pensar que la vulnerabilidad es tanto un estado emocional como un proceso existencial —subjetivo, intersubjetivo; psicológico, social—. En este último sentido, se enlaza con la angustia o la pérdida de sentido, pero igualmente con el miedo, la desolación, la tristeza, la melancolía. Y, sin embargo, aunque puede tener *tratamiento*, la cosa misma es cómo enfrentar la comprensión de esta *estructura trascendental* — como la llama, en clave fenomenológica— Gilson (2014).

A fin de cuentas, sí se vale tanto el desarrollo de un tejido social que soporte los migrantes, que aparezcan las terapias para su apoyo; pero lo que se quiere comprender aquí son las dimensiones éticas, esto es, las que hacen referencia a las normas trascendentales que hacen del migrante una figura del otro, que reclama e induce a lo alto o abstracto del comportamiento ético.

Lo que se puede observar es que en el campo de la experiencia propia también vivimos, en

primera persona, la vulnerabilidad. La vivimos en diferentes situaciones y grados. En muchos casos, ni siquiera la notamos; de niños nos prodigaron tales cuidados que no supimos cuán precarios éramos. En cierto modo, la vulnerabilidad se vive, en muchos casos, sin que tengamos plena conciencia de que la estamos experimentando. Otra cosa, en cambio, es cuando la racionalizamos; esto es, cuando el pensamiento, activamente, nos permite explicitarla e incluso cuando podemos hacer predicados acerca de ella.

En muchos sentidos, el ideal de la autonomía —en las formas la autorreflexión, y, en especial, de la autodeterminación— se convierte en una experiencia subjetiva, personal; este ideal se lleva a cabo como una manera de hacer frente a la vulnerabilidad. Cosa distinta es cuando este mismo ideal se vive desde las formas del saber distribuido o el aprendizaje cooperativo, y, de la codeterminación. Si en algo es preciso retrotraer a Aristóteles, de sus planteamientos en la *Política*, es en que vivimos en sociedad porque no podemos cubrir, por nosotros mismos, todas nuestras necesidades.

La vulnerabilidad es un ámbito de apertura esencial al *otro*. Éste es, sin más, condición de posibilidad para cada uno. La vulnerabilidad es, a su turno, apertura a la comprensión de la intersubjetividad, en especial, en sus dimensiones ética, social y política; es la radicalidad de *ser con*

los otros. Así, pues, en y por la vulnerabilidad el otro hace presencia ante nosotros; y, nosotros hacemos presencia ante los otros. En unos casos esa presencia es la del que padece; en otros casos, es la de quien propicia el padecimiento. Acaso una suerte de *justo medio* es la de quien se compromete con la restitución de los derechos vulnerados; tanto como de quien acepta el don y la generosidad de quien se compromete con los vulnerados en su restitución y con los vulnerables en su protección.

Conclusiones

Nuestra atención se ha dirigido a la vulnerabilidad de los migrantes venezolanos en el contexto de la pandemia, pero nos ha puesto en evidencia —como una variante de la vulnerabilidad misma— que los más vulnerables en todos los casos —y, en ese sentido, lo invariablemente; su esencia— son quienes no pueden reclamar sus derechos, quienes no pueden alzar su voz para buscar la protección, quienes dependen de la compasión de los otros, en fin, quienes son negados en su ser y su quehacer —o quienes pueden llegar a ser negados en esa radicalidad—.

Que un derecho como el reconquistado con la *rebelión de las canas* sea restituido, no implica *eo ipso* que pueda ser ejercido; pero que un derecho ni siquiera pueda ser reclamado, que no se pueda protestar, alzar la voz, marchar por su defensa: implica la negación de la persona humana misma, de su dignidad, de su ser en el mundo. Esta es, en su

darse trascendental, la esencia de la vulnerabilidad; es, en fin, una demanda y un reclamo tácitos.

Si la fenomenología no se orienta —no puede orientarse— ni a moralizar, ni a configurar facciones partidistas, puesto que no es su función en el mundo de la vida; no puede menos que *alzarse*, *conmoverse*, hacer visible, en fin, fenomenologizar lo que se oculta bajo la naturalización y bajo las formas de lo sobreentendido.

Referencia

- Aristóteles. (1989). *Política*. Madrid, Ed. Gredos.
- Agamben, G. (2020). *La invención de una epidemia*. En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp. 17-20). Argentina, ASPO.
- Borges, J-L. (1989). *Obras Completas III*. Buenos Aires, Emecé.
- Boublil, E. (2018). The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependency. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(3), 183-192.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas.
- Gilson, E. (2014). *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York, Routledge.
- Hoyos, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Siglo del Hombre editores. Bogotá.
- Hoyos, G. (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag, M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 67.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- Patočka, J. (2016). *Ensayos heréticos de filosofía de la historia*. Madrid, Eds. Encuentro.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. ISBN: 0-051-36781-6. *Cambridge, Cambridge University Press. USA*.
- Vargas, G. (2020). El éxodo: estructura fundante de la migración. Alcance de la constitución trascendental del viandante como fundación ética. *Revista Veritas*, 45, 57-74.
- Muñoz, E. y Vargas, G. (Eds.). (2019). *Aproximación a una fenomenología de la migración*. Bogotá, Aula de Humanidades.