

LA DÉCADA COVID
EN MÉXICO

Los desafíos
de la pandemia
desde las ciencias sociales
y las humanidades

Reflexiones desde la **ética** y la **filosofía**

Paulina Rivero Weber
Juan Antonio Cruz Parcero
(Coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

COORDINADORES DE LA COLECCIÓN

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Mtro. Néstor Martínez Cristo
Director General de Comunicación Social

CON LA COLABORACIÓN DE

Mtra. Yuritzí Arredondo Martínez
Secretaria Técnica-Coordinación de Humanidades

COORDINADORES DEL TOMO 11

Dra. Paulina Rivero Weber
Programa Universitario de Bioética

Dr. Juan Antonio Cruz Parcero
Instituto de Investigaciones Filosóficas

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

COMITÉ EDITORIAL

IIFS

Dr. Juan Antonio Cruz Parceró

PRESIDENTE

Dra. Olbeth Hansberg

Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Dr. Adolfo Castañón

Academia Mexicana de la Lengua

Dr. Carlos López

Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Dr. Ernesto Priani

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Dr. Ricardo Salles

Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Dr. Santiago Echeverri

Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Mtra. Zyanya Ruiz

SECRETARIA

La década COVID en México:
los desafíos de la pandemia
desde las ciencias sociales y las humanidades

Tomo 11

Reflexiones desde la ética y la filosofía

La década COVID en México:
los desafíos de la pandemia
desde las ciencias sociales y las humanidades

Tomo 11

Reflexiones desde la ética y la filosofía

Paulina Rivero Weber
Juan Antonio Cruz Parcero
(Coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Programa Universitario de Bioética

2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Rivero Weber, Paulina, editor. | Cruz Parceró, Juan Antonio, editor.

Título: Reflexiones desde la ética y la filosofía / Paulina Rivero Weber, Juan Antonio Cruz Parceró, (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Bioética, 2023. | Serie: La década COVID en México : los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades ; tomo 11.

Identificadores: LIBRUNAM 2204750 (impreso) | LIBRUNAM 2204775 (libro electrónico) | ISBN 9786073074919 (impreso) | ISBN 9786073074926 (libro electrónico).

Temas: COVID-19 -- Aspectos morales y éticos. | Bioética. | Justicia distributiva -- Aspectos morales y éticos. | Pandemia de COVID-19, 2020- -- Aspectos morales y éticos.

Clasificación: LCC RA644.C67.R44 2023 | LCC RA644.C67 (libro electrónico) | DDC 614.592414—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos expertos y cuenta con el aval del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México para su publicación.

Imagen de forros: Fernando Garcés Poó

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda y Ana Lizbet Sánchez Vela

Cuidado editorial del tomo: Zyanya P. Ruíz Chapoy

Primera edición: 2023

D. R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

www.filosoficas.unam.mx/

ELECTRÓNICOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7492-6 Título: Reflexiones desde la ética y la filosofía

ISBN (Obra completa): 978-607-30-6883-3 Título: La década COVID en México

IMPRESOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7491-9 Título: Reflexiones desde la ética y la filosofía

ISBN (Obra completa): 978-607-30-6843-7 Título: La década COVID en México

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.



Se autoriza la copia, distribución y comunicación pública de la obra, reconociendo la autoría, sin fines comerciales y sin autorización para alterar o transformar. Bajo licencia creative commons Atribución 4.0 Internacional.

Hecho en México

Contenido

	Presentación	11
	<i>Dr. Enrique Graue Wiechers</i>	
	Prólogo	13
	<i>Guadalupe Valencia García</i>	
	<i>Leonardo Lomelí Vanegas</i>	
	<i>Néstor Martínez Cristo</i>	
	Introducción: Reflexiones desde la ética y la filosofía	21
	<i>Paulina Rivero Weber</i>	
1	Sobre modelos y epidemiología en tiempos de pandemia	27
	<i>Atocha Aliseda</i>	
2	¡Resistir es existir! Testimonios de talleres de filosofía con personas privadas de su libertad para afrontar la COVID-19	47
	<i>Ángel Alonso Salas</i>	
3	Temas de la justicia distributiva aplicados a la COVID	71
	<i>Paulette Dieterlen</i>	
4	Sobre la moralidad del turismo de vacunación	97
	<i>Juan Espíndola</i>	
	<i>Moisés Vaca</i>	
5	La necesidad de una bioética cosmopolita ante la pandemia de COVID-19	119
	<i>Jorge Enrique Linares Salgado</i>	

6	Ocaso <i>Francisco Mancera</i>	139
7	El concepto de evidencia en teorías de políticas públicas <i>Sergio Martínez</i>	151
8	Bioética, globalización y pandemia <i>Gustavo Ortíz Millán</i>	175
9	<i>Malgré tout</i> : un sentido para el sinsentido <i>Paulina Rivero Weber</i>	185
10	Ética. Meditación filosófica en torno a la moral y sus implicaciones <i>Gilles Deleuze: por una moral del acontecimiento</i> <i>Sonia Torres Ornelas</i>	203
11	La pandemia desde la filosofía política de las ciencias. Hacia un nuevo paradigma <i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	219
12	<i>Terrae incognita</i> . Subjetividades y emplazamientos éticos en el mundo que nos dejó la COVID <i>Zenia Yébenes Escardó</i>	247

La década COVID en México: los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades

PRESENTACIÓN

La emergencia sanitaria a nivel global causada por el virus SARS-CoV-2 y sus variantes es una de las más grandes y complejas crisis globales de los últimos cien años. En apenas unos meses, paralizó al mundo y puso en jaque a los sistemas de salud más sólidos y sofisticados, además de golpear severamente las principales actividades económicas, educativas, culturales y sociales, sin distinción de clases o fronteras.

México no fue la excepción y atravesó por momentos aciagos y muy dolorosos. De acuerdo con los datos oficiales de exceso de mortalidad, la pandemia cobró, entre 2020 y 2022 —directa e indirectamente—, más de 650 000 vidas (casi 80 % asociadas al COVID-19)¹ y enfermó a millones de mexicanas y mexicanos. Debido a una merma de infraestructura, el sistema nacional de salud estuvo cerca del colapso. Aunado a esto, a pesar de ser un fenómeno sanitario generalizado, golpeó fuertemente a las poblaciones más vulnerables: la pobreza, el hacinamiento, la desigualdad y la violencia intrafamiliar, en particular contra las mujeres, se acentuaron.

¹ Gobierno de México. (2023). *Exceso de mortalidad en México, 2020-2023*. <https://coronavirus.gob.mx/exceso-de-mortalidad-en-mexico/>

Ante este panorama, la UNAM nunca se detuvo y volcó todas sus capacidades y talentos para ayudar, mediante el rigor de la academia y la solidaridad de su comunidad, en la contención de la crisis sanitaria. Para ello se tuvo que adaptar, adecuar e innovar en todas las áreas de docencia, investigación y difusión de la cultura.

De ahí deriva la importancia de esta obra, titulada *La década COVID en México: los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades*, una colección de quince títulos que analizan a profundidad, de manera interdisciplinaria, los impactos de la pandemia. Estos van desde la insuficiencia del sistema de salud; los retos para los modelos educativos; el aumento de la desigualdad y la precariedad laboral; la falta de atención a la salud mental y la violencia de género; hasta la urgente atención al deterioro del medio ambiente; las acciones para cerrar la brecha digital; la necesaria continuidad de la democracia; las nuevas habilidades profesionales para el futuro, entre otros.

Si bien el inicio de la década a la que hace referencia esta obra está irrevocablemente marcada por este evento global, su evolución y postrimerías están repletas de efectos aún por conocer, muchos de ellos no deseados. Otros, sin embargo, representarán oportunidades únicas e invaluable para repensar y corregir las estrategias de desarrollo equitativo, justicia y adaptación que demandan los nuevos tiempos.

Agradezco el compromiso y dedicación de todas y todos los especialistas de nuestra casa de estudios que tuvieron a bien participar, con el conocimiento y experiencia de sus distintas especialidades, en la construcción de este profundo y sentido testimonio.

Estoy seguro de que estos análisis, reflexiones y memorias serán de enorme utilidad para el futuro próximo de nuestro país y están llamados a convertirse en un referente para la toma de decisiones ante eventuales emergencias sociales, ambientales y sanitarias.

“Por mi raza hablará el espíritu”

Dr. Enrique Graue Wiechers

Rector

Universidad Nacional Autónoma de México

Prólogo

Guadalupe Valencia García

Coordinación de Humanidades, UNAM

Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaría General, UNAM

Néstor Martínez Cristo

Dirección General de Comunicación Social, UNAM

La pandemia de SARS-CoV-2, un acontecimiento global, impactó en todas las esferas de nuestra vida. Lo que inicialmente se anunció como una nueva gripa se transformó pronto en una emergencia humanitaria sin precedentes. En tan solo unos meses paralizó al planeta, sacudió los sistemas de salud más robustos, y ha dejado profundas secuelas sociales, económicas, políticas, psicológicas y culturales, por lo que hoy estamos ante lo que se ha dado en llamar la década COVID.

Nuestro país no escapó al desastre. Se estima que entre los años 2020 y 2022 la pandemia cobró más de seiscientos cincuenta mil vidas y enfermó a millones de personas de todos los estratos sociales, en particular a las poblaciones más vulnerables debido a la pobreza, las desigualdades y la violencia intrafamiliar. La menguada infraestructura del sistema nacional de salud estuvo cerca de sucumbir.

En este contexto, la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Humanidades, se dio a la tarea de construir una reflexión colectiva sobre las consecuencias de la pandemia en nuestra sociedad. A partir de un enfoque interdisciplinario, en esta colección, las ciencias sociales y las humanidades se ponen en diálogo con las ciencias de la materia y de la vida. Los resultados expuestos en cada tomo provienen de profundas

investigaciones y reflexiones que, además de dar cuenta de las múltiples afectaciones sufridas a causa de la pandemia, ofrecen propuestas de salida y superación de la emergencia multifactorial causada por el SARS-CoV-2.

Cabe señalar que muchas de estas investigaciones no comenzaron con la presente colección, sino que ya contaban con un camino recorrido. Esto debido a que, a pesar del confinamiento y del trabajo remoto, la Universidad Nacional no se detuvo. Sus investigadores se abocaron, desde la óptica de sus respectivas especialidades, a comprender la pandemia: su desarrollo, sus consecuencias en los diversos aspectos de la vida, sus secuelas y, por supuesto, las maneras de enfrentarlas. Es destacable el trabajo de nuestra casa de estudios en la construcción de grandes repositorios digitales, pues sin estas herramientas las investigaciones no hubieran sido tan originales y ricas.

Para ofrecer al lector una visión completa de la colección, se pueden ubicar siete grandes ejes temáticos que articulan: economía; derecho; género; poblaciones y sustentabilidad; salud y medio ambiente; filosofía y educación, y, finalmente, las enseñanzas que nos ha dejado la pandemia y los derroteros intelectuales hacia el futuro.

El tomo 1, titulado *Pandemia y desigualdades sociales y económicas en México*, ofrece una visión informada sobre los diversos fenómenos relacionados con las desigualdades y cómo se vieron afectados por el COVID-19. La pandemia puede ser vista como una grave emergencia sanitaria que, a su vez, visibilizó y potenció, a un tiempo, la trama de las desigualdades estructurales en nuestro país. A lo largo de sus capítulos se abordan aspectos relacionados con el crecimiento económico regional, los ingresos, el empleo remunerado y no remunerado, la desigualdad salarial, el teletrabajo, la violencia de género, la población indígena, las juventudes vulnerables y las políticas públicas regionales.

El tomo 2, titulado *El mundo del trabajo y el ingreso*, estudia lo acontecido con el mercado laboral mexicano en la contingencia sanitaria. Entre otros temas, aborda las condiciones de trabajo de algunas nuevas formas del empleo en contextos de precariedad y flexibilidad laboral; asimismo, analiza los rasgos y vicisitudes del trabajo en nuestro país para aportar recomendaciones de política pública orientadas a generar mejores condiciones laborales.

Las *Afectaciones de la pandemia a las poblaciones rurales en México* es el título del tomo 3 y parte de un segundo eje temático que se ocupa de las poblaciones y la sustentabilidad en el contexto de pandemia. Este tomo presenta estudios de caso realizados en diversas poblaciones rurales en territorio nacional; en ellos se muestra que los costos de la pandemia no afectaron de igual manera a distintos grupos de población. Las investigaciones reunidas demuestran que algunas comunidades han experimentado procesos estructurales históricos de exclusión y desigualdad. Otra aportación de este tomo fue destacar las estrategias y fortalezas, objetivas y subjetivas, que se conservan en la memoria de las poblaciones rurales para enfrentar periodos de crisis desde sus propias experiencias durante los últimos tres años.

Dentro de este eje temático se enmarca el tomo 6, *Los imaginarios de la pandemia*, donde confluyen trabajos dedicados a mostrar las formas de percepción y de actuación de diversos sujetos en el contexto de la crisis sanitaria. Se presta especial atención a las transformaciones en los imaginarios relativos al tiempo y al espacio en el cual los sujetos se perciben a sí mismos y al mundo circundante en el contexto de la pandemia; a sus visiones del presente y del futuro, sus narrativas, y sus formas de afectividad. La importancia de su estudio radica en que revelan una parte significativa del comportamiento gregario construido en el desenvolvimiento consciente o inconsciente de las comunidades y los sujetos que las conforman.

El tercer título en este eje temático corresponde al tomo 12, *Ciudades mexicanas y condiciones de habitabilidad en tiempos de pandemia*. La emergencia transformó rápidamente el modo de vida en las ciudades y se hizo imperativo reflexionar sobre la necesidad de impulsar, desde los distintos niveles de gobierno, nuevas políticas económicas, sociales y urbanas que permitieran construir ciudades sostenibles y saludables. La pandemia exigió redefinir el uso del espacio privado, condicionó al extremo el uso del espacio público, puso de manifiesto las limitaciones del sistema de salud y de la seguridad social y, al tiempo que generó un fuerte incremento de la pobreza y produjo una amplificación de las desigualdades tanto socioeconómicas como territoriales.

El tomo 4, titulado *Estado de derecho*, se integra en el eje temático sobre el derecho y la pandemia. Su objetivo es contribuir a la comprensión de las

repercusiones de la pandemia en el Estado de derecho mexicano, poniendo particular atención en la manera en la que se aplica el derecho convencional por parte del Estado en la gestión de la emergencia sanitaria y la necesaria existencia de contrapesos y controles constitucionales en relación con las medidas adoptadas para afrontar la pandemia.

Dicho eje temático integra también el tomo 7: *Derechos humanos*. Los trabajos reunidos ofrecen un análisis de los diversos efectos que la pandemia ha tenido en algunos de los más importantes derechos de las personas, en particular los relacionados con la salud, el acceso a las vacunas, a la educación, al trabajo y a la seguridad social, además del derecho a una vida libre de violencia. Las reflexiones ahí vertidas dan cuenta de algunas propuestas de políticas públicas que pueden servir como una guía de acción para que los distintos niveles de gobierno aumenten la protección de los derechos humanos en tiempos de contingencia sanitaria.

El tomo 8, *Democracia en tiempos difíciles*, analiza los efectos de la pandemia en los procesos de toma de decisión pública en nuestro país, aunque considerando también la perspectiva comparada. Los trabajos aquí incluidos pretenden comprender las repercusiones que la pandemia produjo en el régimen democrático, tanto en sus dimensiones institucionales como en las procesuales. Además, busca detectar los retos y oportunidades para la acción de gobierno, las inercias en las formas de gobernar, así como las tendencias que se configuran a partir de la contingencia y que podrán definir el futuro del país.

El tema referido a la salud y al medio ambiente en el contexto de la pandemia es revisado en los tomos 5, 13 y 14. *Salud mental, afectividad y resiliencia* es el título del tomo 5, que reúne aportaciones desde la psicología y la filosofía para ofrecernos estudios en torno a las emociones, los sentimientos y las afectaciones psicológicas desencadenadas por la contingencia sanitaria. Describe las afectaciones a la salud mental de niñas y niños, los problemas emocionales en procesos educativos y las causas de malestar psicológico. Además, muestra un paisaje completo sobre el consumo de sustancias psicoactivas y un retrato del fenómeno del suicidio, examinando definiciones, modelos explicativos y factores tanto de riesgo como de protección. Finalmente, se

presenta un importante análisis sobre el miedo colectivo y su combate a partir de expresiones de solidaridad en contingencias.

En el tomo 13, titulado *La crisis sanitaria*, se reúnen testimonios en primera persona de profesionales de la salud que hicieron frente a la pandemia en México. Con esas voces intenta construir una visión integral desde las perspectivas de los especialistas involucrados en las primeras líneas de acción. Sin duda, la contribución fundamental del tomo es dimensionar la complejidad del fenómeno de la emergencia, pues superó cualquier pronóstico. Con esto en mente, parte desde reflexiones subjetivas, lecturas críticas y propositivas, acompañadas de un conjunto de análisis con rigor metodológico.

Por su parte, el tomo 14, *Ecología, medio ambiente y sustentabilidad*, analiza la relación de la pandemia con las actividades antropogénicas y los cambios climáticos, demográficos y tecnológicos que marcaron un cambio en los factores de riesgo ante las enfermedades infecciosas. Se basa en la comprensión de que enfermedades como la COVID-19 serán cada vez más frecuentes debido a factores como la destrucción de los ecosistemas naturales, la urbanización, la intensificación de la agricultura, la industrialización y el cambio climático. Estas enfermedades se propagan inesperadamente a sitios donde antes no ocurrían, gracias a los cambios en los patrones de distribución geográfica de las especies patógenas y a su rápida dispersión relacionada con la gran conectividad global. El tomo tiene por objetivo mostrar cómo el desarrollo de las pandemias tiene una profunda relación con la destrucción de la naturaleza y la pérdida de la biodiversidad.

El género y la pandemia es otra línea destacada de estudio en la colección. El tomo 9, *Género, violencia, tareas de cuidado y respuestas sociales a la crisis*, ofrece diversos acercamientos al tema del cuidado como hecho fundamental para contribuir a la mejora por los daños que causan las desigualdades que violentan nuestra sociedad, agravados en un marco de pandemia. Parte del reconocimiento de que el concepto de *cuidado* ha cobrado relevancia analítica en las discusiones políticas, académicas e institucionales. A su vez, subraya el papel del Estado en la construcción de sistemas de cuidados, el valor de las comunidades que lo enfrentan cada día, de la sociedad civil que

cuida generaciones y el medio ambiente, de las y los creadores que protegen la palabra y la memoria. Del mismo modo, ubica las fuerzas contenidas y alerta, en clave de género, ante la necesidad de cuidados diversos e integrales que nos permitan construir una sociedad igualitaria, incluyente y respetuosa de los derechos humanos.

Otro eje temático articulador es el referido a la filosofía, educación y pandemia. Aquí se ubica el tomo 10, *Educación, conocimiento e innovación*. En este se reúnen trabajos que revisan la experiencia educativa mexicana durante la contingencia, y la puesta en marcha de diversas estrategias que buscaron no interrumpir los procesos educativos. Además, pone atención en la presencia de efectos negativos, pues las necesidades que surgieron en la pandemia se sumaron a las problemáticas que ya se padecían en este campo, incluso en la docencia. La intención de estos trabajos es enriquecer la discusión sobre la manera en que se transformó la educación, sus consecuencias, retos y posibles escenarios a futuro.

Reflexiones desde la ética y la filosofía es el título de tomo 11. Este libro expone la idea de que podemos y debemos pensar a raíz de lo que hemos vivido en estos últimos años de pandemia, partiendo de que no existe una sola respuesta a pregunta alguna relacionada con la experiencia vivida. Incorpora también la reflexión desde una perspectiva ética y bioética, vetas de la filosofía de enorme valía para pensar las situaciones críticas que se presentaron en esta aciaga época de nuestra existencia.

Cierra la colección el tomo 15, *Las enseñanzas de la pandemia*, una visión amplia de los catorce títulos que le preceden. Integra sus aportes y los coloca en un diálogo interdisciplinario. Este tomo se nutre también del seminario “La década COVID en México”, evento académico en el que las y los coordinadores de los catorce tomos presentaron los contenidos de cada uno de ellos y las propuestas formuladas para solventar las terribles secuelas que nos ha dejado la pandemia. Este tomo pretende englobar una visión de conjunto y comprender la necesidad de las reflexiones desde la articulación virtuosa de diversos análisis y discusiones vertidas en cada uno de los catorce ejemplares de la colección.

Las investigaciones que aquí se presentan nos han demostrado también que estamos en un momento y un lugar idóneos para llevar a cabo nuestros estudios. Momento ideal porque apenas comenzamos a atestiguar la materialización de las secuelas de la pandemia, pues, como bien apunta el título, los estragos de esta crisis seguirán arrastrándose durante una década o más; lugar ideal porque la capacidad científica interdisciplinaria presente en la UNAM permite realizar estudios, análisis, reflexiones y debates situados siempre desde posturas metodológicas serias y rigurosas comprometidas con la sociedad mexicana para buscar senderos de salida a la crisis que nos afecta desde 2020 y que seguiremos padeciendo por unos años más.

Introducción: Reflexiones desde la ética y la filosofía

Paulina Rivero Weber
Programa Universitario de Bioética, UNAM

Es bien conocida la idea de Ralph Waldo Emerson sobre las desgracias humanas: a una persona sabia, todas las experiencias le deben resultar provechosas. Pero ¿no es acaso desmedida esa demanda? ¿Podemos pedir que un evento tan devastador como puede serlo una pandemia, resulte “provechoso”? En la lengua hispana fue Antonio Machado quien insistió en esta idea: la labor creativa por excelencia consiste en saber transformar la hiel en miel y no es otra cosa lo que demanda Emerson con su conocida frase.

Sin embargo, ¿esta pretensión no es mero romanticismo? Es decir, ¿podríamos pedirle “aprenda algo” de esta experiencia a quien perdió a sus seres amados en la pandemia, a quien quedó sin empleo por la crisis que esta desató o a quien fue afectado al grado de no poder volver a salir de casa? Esas son las experiencias que esta contingencia dejó a muchos. ¿En verdad hay algo que podamos aprender?

Desde el ámbito de la filosofía, las respuestas pueden variar considerablemente: no existe una sola perspectiva filosófica ni ética al respecto. La presente obra parte de la idea de que, en efecto, hay algo que podemos y debemos pensar a raíz de lo que hemos vivido en estos últimos años de pandemia. Por supuesto, no todos los autores de este libro coinciden en cuáles serían las enseñanzas de esta pandemia, y he ahí la riqueza de la filosofía: no existe una sola respuesta a pregunta alguna.

Debemos partir, sin embargo, de algo común: si en verdad existen una o varias enseñanzas después de un evento funesto, hablar sobre ello debe transformarse en una obligación ética y debemos encontrar dichas enseñanzas. Porque el dolor y el sufrimiento no vienen con la enseñanza incluida y, si ya se tuvo el dolor, debemos luchar también por obtener un beneficio de él. En este libro presentamos diversas posibilidades a través de los escritos de mujeres y hombres dedicados a la labor de filosofar. A continuación, haremos un breve recorrido explicativo sobre lo que el lector podrá encontrar a lo largo de estas páginas.

En el primer texto, la doctora Atocha Aliseda habla “Sobre modelos y epidemiología en tiempos de pandemia”. Encontraremos en su escrito una explicación sobre *modelos epidemiológicos*, así como su aplicación práctica para estrategias de intervención. La doctora Aliseda aborda el tema desde la filosofía de la ciencia; comienza con una breve explicación sobre la finalidad y los tipos de modelación que existen, para luego aterrizar en el terreno de la epidemiología y, por último, acotarse al contexto concreto de la pandemia en México.

En el texto titulado “¡Resistir es existir! Testimonios de talleres de filosofía con personas privadas de su libertad para afrontar la COVID-19”, a partir de su experiencia de trabajo en talleres de filosofía con personas privadas de su libertad, el doctor Ángel Alonso Salas retoma los contenidos y corrientes que han ayudado a estos hombres y mujeres a sobrellevar su situación en la cárcel, para repensarlos a la luz de la pandemia. El texto expone la historia y las ideas fundamentales del estoicismo y el epicureísmo y describe cómo, con la enseñanza de estas escuelas, el proyecto BOECIO ha logrado resultados positivos, los cuales pueden hacerse extensivos hacia quienes, en situación de libertad, se han visto obligados a un confinamiento masivo por la llegada del nuevo coronavirus.

Por su parte, en “Temas de la justicia distributiva aplicados a la COVID”, Paulette Dieterlen hace un recuento del avance de la pandemia y su manejo en México para reflexionar sobre la justicia distributiva y su incidencia en dicho contexto. Lleva a cabo este análisis haciendo énfasis en la relación de la justicia distributiva con determinados terrenos de la filosofía, especialmente la ética, para mostrar las repercusiones de este tema en la administración de servicios

de salud y en las vidas de los ciudadanos, sobre todo al enfrentar una situación extrema con recursos no sólo limitados, sino escasos.

Encontraremos después el escrito de Juan Espíndola y Moisés Vaca, titulado “Sobre la moralidad del turismo de vacunación”; en él, los autores se refieren a las críticas suscitadas por el llamado “turismo de vacunación”, que ha proliferado durante la contingencia. Espíndola y Vaca diseccionan dicho fenómeno y examinan los cuestionamientos en el ámbito de la moral, con el objetivo de reflexionar en torno a los argumentos a favor y en contra con la finalidad de sopesar si tal actividad puede considerarse éticamente correcta o incorrecta.

En “La necesidad de una bioética cosmopolita ante la pandemia de COVID-19”, Jorge Enrique Linares Salgado expone los acontecimientos a nivel internacional durante la pandemia, en particular en el terreno político. Este ensayo realiza una autocrítica del papel que ha desempeñado la bioética en esta coyuntura y especula a favor de construir un tipo de bioética rescatada de la sordera de la población y las autoridades, efectivamente independizada de intereses parciales, que abogue por las necesidades reales de la población mundial y que sea común a todos los contextos. Así, el autor elabora una teoría para la creación de una *bioética cosmopolita*.

“Ocaso”, escrito por Francisco Mancera, es un texto que desata una reflexión sobre la muerte, la decadencia y la probable desesperanza ante la finitud, a veces vista con negación debido a los delirios de grandeza que las hazañas de la civilización colocan en el ser humano. Para ello el doctor Mancera se refiere a varios fenómenos artísticos que encuentra en el cine, la literatura, la mitología, la psicología y en general en la historia y la filosofía. En varias cavilaciones, a raíz de estos fenómenos, es posible plantear un punto esencial que ya cuestionábamos al inicio de esta introducción: ¿podemos aprender de las catástrofes que vivimos?

Por su parte, en “El concepto de evidencia en teorías de políticas públicas”, a partir del problema sobre cómo responder a una situación como la pandemia por COVID-19, Sergio Martínez defiende la utilidad de disciplinas humanísticas y de ciencias sociales dentro de la elaboración de políticas públicas. Estas áreas

son habitualmente desdeñadas bajo la premisa de que no producen evidencias objetivas; ante tal argumento, el autor expone el problema de la noción científica de objetividad y aboga por la validez de una nueva perspectiva que incorpore otro tipo de teorías, a la vez que problematiza la elaboración de tal perspectiva.

En “Bioética, globalización y pandemia”, Gustavo Ortiz Millán examina y profundiza en la coyuntura del llamado mundo “globalizado”, lo cual ha repercutido en el surgimiento y la evolución de la pandemia, estableciendo sus relaciones con las zoonosis y la desigualdad. Por ser la COVID-19 de una enfermedad zoonótica y ante el hecho de que la desigualdad crea vulnerabilidad entre la población, el autor reflexiona sobre cómo la bioética puede incidir en las soluciones.

En “*Malgré tout: un sentido para el sinsentido*”, Paulina Rivero Weber considera que, a pesar de todas las consecuencias negativas, a veces devastadoras, que trajo consigo la pandemia, existen lecciones útiles que se pueden extraer de la experiencia, de tal manera que algo bueno salga de ellas. Así, recorriendo el proceso desde sus orígenes hasta sus consecuencias, reflexiona sobre la aceptación de la finitud, las repercusiones sanitarias de la desigualdad socioeconómica y las relaciones de explotación que sostenemos con los animales y el resto de la naturaleza, a la cual se debe el brote de la nueva enfermedad.

“Ética: meditación filosófica en torno a la moral y sus implicaciones. *Gilles Deleuze: por una moral del acontecimiento*”, es el escrito de Sonia Torres Ornelas, que constituye un acercamiento para replantearse cómo se actúa y se vive frente a sucesos tan desgraciados como los que causa una pandemia. Así, se crea una discusión filosófica donde coinciden el estoicismo y Gilles Deleuze, la reflexión en torno a las virtudes, la relación entre nuestra dimensión física y nuestra dimensión racional y, finalmente, la postulación de un código moral “del acontecimiento”.

Encontramos luego “La pandemia desde la filosofía política de las ciencias. Hacia un nuevo paradigma”, escrito por Ambrosio Velasco Gómez, quien, basándose en varios de los factores determinantes que han definido el acontecer de esta contingencia, demuestra cómo se intersecta con los aspectos de

nuestra civilización que la han vuelto insostenible: un sistema que devasta el medioambiente, que genera desigualdad y pobreza, y que abusa de los marginados. A partir de allí se propone la construcción de un paradigma curado de todo esto.

Este libro cierra con el escrito de Zenia Yébenes Escardó, titulado “*Terrae incognita*. Subjetividades y emplazamientos éticos en el mundo que nos dejó la COVID”. En él, la autora considera que la magnitud del cambio vital al que nos obligó la pandemia ofrece la oportunidad de replantearnos y cuestionarnos muchos aspectos de nuestras vidas y nuestra cotidianidad, incluso al nivel de la ética. En este ensayo se reflexiona el problema de las subjetividades y de ciertos aspectos de la vida contemporánea, sobre todo de cómo vivimos situaciones personales, sociales y medioambientales del mundo.

Como puede verse, en esta obra confluye una perspectiva común: la filosófica. En toda la variedad de temas abordados por cada uno de los autores está presente la veta ética y bioética, disciplinas que pueden alumbrar un poco el camino del ser humano hoy en día. Éste, siempre ha buscado una guía para la acción y ha tratado de encontrarla, ya sea en la religión, en la moral o en la ética. Pero en el momento actual, ante la destrucción del planeta, la ética no alcanza a dar todas las respuestas: de ahí la necesidad de una bioética que se preocupe no sólo por la vida humana sino por la sobrevivencia de la vida en su conjunto. Esa es la idea común de quienes han escrito esta obra: pensar la vida desde el punto de vista ético y bioético, en la situación que vivimos a lo largo de la pandemia y ahora, después de ella.

Sobre modelos y epidemiología en tiempos de pandemia

1

Atocha Aliseda

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

INTRODUCCIÓN

La pandemia causada por el SARS-CoV-2, que afectó a todos, nos ha invitado a reflexionar como filósofas y filósofos que somos. En mi caso, me ha interesado explorar el funcionamiento y la utilidad de los modelos epidemiológicos, así como su relación con otras nociones de modelo que se cultivan en la filosofía de la ciencia.

En este texto me abocaré de manera breve a lo primero, pero haré una introducción más general sobre qué son los modelos y la variedad que hay. Enseguida ofreceré una panorámica de águila sobre la temática de modelos en la filosofía de la ciencia, describiré las características de los modelos epidemiológicos, concentrándome en el modelo SIR (que compartimenta a la población en susceptible, infectada y recuperada), un clásico que se remonta a 1917 y que está vigente para la modelación de la evolución de epidemias. Presentaré sucintamente dos modelos y un estudio producidos en México: uno proviene del Departamento de Salud Pública (DSP) de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y se ha usado, entre otras cosas, para modelar el efecto de la intervención del gobierno federal mediante la “jornada nacional de sana distancia”; el otro (AMA; así nombrado por los

nombres de pila de sus autores) fue diseñado por un grupo de investigadores (Marcos Capistrán, Antonio Capella y Andrés Christen) pertenecientes al grupo de respuesta Conacyt COVID-19, con el fin de representar la dinámica hospitalaria en un lapso temporal en el 2020.¹ Por último, presentaré una reflexión sobre la epidemiología social y sociocultural y mencionaré un estudio sobre un índice de vulnerabilidad a la COVID-19 que integra tres dimensiones: geográfica, de salud y socioeconómica. A lo largo del texto, plantearé algunas preguntas junto con sus respuestas alrededor de los modelos epidemiológicos.

1. ¿QUÉ ES UN MODELO? PLANOS Y MAPAS

A grandes rasgos, un modelo es una representación abstracta de la realidad. Se seleccionan ciertos aspectos (parámetros) de ella y se estudian sus relaciones con el fin de capturar un fenómeno. Cuando éste es sujeto de investigación científica, podemos esperar que el modelo nos ayude a hacer predicciones de la naturaleza.

Hay muchos tipos de modelos. Un ejemplo sencillo es el tipo escala, como el plano de una casa, el cual representa la distribución de un espacio en cierta proporción. Ahora ¿en qué sentido un mapa a escala es preciso? Esta pregunta nos trae a la memoria la minificción de Jorge Luis Borges (1960, p. 45) titulada *Del rigor en la ciencia*:

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas

1 Con excepción de la sección 1, el texto es una nueva versión basada en dos artículos míos (véanse Aliseda 2020 y 2021).

Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

SUÁREZ MIRANDA: Viajes de Varones prudentes,
Libro cuarto, cap. XIV, Lérida, 1658.

Este breve cuento de Borges pone de manifiesto la inutilidad de la exactitud llevada al extremo. Desde luego que un mapa de tamaño real (escala 1:1) no nos sirve de verdad. El plano a escala de una casa, donde se capturan aspectos de la dimensión de un espacio —qué tan ancho, largo y alto es—, se marcan los muros divisorios y se representan con claridad las zonas de distribución, sirve de guía para la construcción de la casa y da también una idea del tamaño ideal de los muebles para ocupar un espacio real, representado por el plano. Pero no podemos ver lo que hay alrededor de esa casa; ese y otros muchos aspectos de la realidad se omiten.

Analicemos el otro extremo, el caso en el que un mapa sea sumamente útil pero alejado de la realidad. El mapa del metro de Londres está inspirado en la representación de circuitos eléctricos (Glancey 2015). En él pueden apreciarse muy bien las distintas líneas, representadas a su vez por distintos colores, las conexiones entre estaciones y cuáles de éstas son de transbordo. Pero este mapa está lejos de la realidad. Si lo queremos usar para darnos una idea de la distancia efectiva entre una estación y otra estaremos perdidos. Esto es porque el modelo no coincide en ninguna escala con el espacio que representa; en cambio, se diagraman muy bien las rutas de las líneas de comunicación, que es para lo que se quiere un mapa del metro, para moverse de manera eficiente por la ciudad. Cada modelo, en cuanto modelo de la realidad, está diseñado para objetivos muy específicos y no importa qué tan cerca o lejos estén de la realidad que representan, siempre y cuando los aspectos a resaltar sean fieles a los objetivos planteados.

1.1. John Snow y su mapa epidemiológico

Los mapas de ciudades también han sido útiles para hacer descubrimientos en epidemiología. Un caso excepcional fue el de la infección de cólera en la Inglaterra de mediados del siglo XIX, que marca el nacimiento de la epidemiología como disciplina científica, entendida como el estudio sistemático, en gran medida estadístico, de la salud y la enfermedad en poblaciones. El mapa de Londres, como modelo de distribución urbana de un espacio, representó la geografía del contagio de la epidemia del cólera. La concentración de decesos aparece cerca de las llaves de agua de proveedores que se surtían de fuentes contaminadas del drenaje de la ciudad.

A continuación, describiré este suceso histórico tan relevante para la epidemiología y de interés para los modelos basados en mapas.² A mediados del siglo XIX, el brillante médico John Snow resolvió el enigma que planteó una de las peores epidemias de cólera en Londres. Su hipótesis, que analizaré con algún detalle, consistía en que el cólera se transmitía por el agua contaminada. Uno de los elementos que evidenció su veracidad fue la relación existente entre los proveedores de agua en Londres y las muertes por cólera, lo cual podía ilustrarse precisamente con un mapa de la ciudad. En sus propias palabras:

De acuerdo con un reporte presentado al Parlamento, la compañía Southwark y Vauxhall proveyó a 40 046 casas del primero de enero al 31 de diciembre de 1853, y la compañía Lambeth proveyó a 26 107 casas en el mismo periodo. Al mismo tiempo, 286 casos fatales de cólera se presentaron en las casas que recibían agua de la compañía Southwark y Vauxhall en las primeras cuatro semanas de la epidemia, mientras que sólo se dieron 14 en las casas que recibían agua de la compañía Lambeth. La proporción de ataques fatales por cada 10 000 casas es como sigue: 71 para la compañía Southwark y Vauxhall y cinco para la compañía Lambeth. Así, el cólera es 14 veces más fatal, durante este periodo, en las casas provistas por la compañía Southwark y Vauxhall que las que recibían

2 Para un análisis detallado de este episodio, en particular con respecto a la noción de causalidad, véase Fuentes 2015.

el agua pura de la compañía Lambeth, que se alimentaba de agua del Támesis Ditton.

Es importante destacar que mientras sólo 563 muertes por cólera ocurrieron en la metrópolis en las cuatro semanas que siguieron al 5 de agosto, más de la mitad ocurrió entre los clientes de la compañía Southwark y Vauxhall, y una gran porción de las otras muertes fue de marineros y personas empleadas en las embarcaciones del Támesis que invariablemente bebían de su agua directo del río. (Snow 2008; traducción propia)

Eventualmente, estos datos apuntaron a la existencia de una relación causal entre el proveedor de agua y el cólera. Como indica Fuentes:

La diferencia entre proveedores es demasiado grande como para ser resultado del azar. La evidencia nos sugiere que hay una relación causal entre el agua y los casos de cólera, particularmente con el agua contaminada, ya que la compañía de Southwark y Vauxhall se suplía de agua de fuentes contaminadas con los drenajes de Londres. El hecho de que fuera 14 veces más probable contagiarse de esta enfermedad si eras consumidor de la compañía mencionada anteriormente que si lo eras de la otra parece ser evidencia muy fuerte. Sin embargo, no es suficiente para probar su hipótesis. Podría haber muchas otras razones por las cuales se diera esta diferencia que fueran particulares a la compañía y no al agua... (Fuentes 2015, p. 10)

Desde luego, es muy importante saber cómo fue que a partir de esta evidencia —y de otras— se pudo eventualmente corroborar la hipótesis de que el cólera se transmitía por el agua contaminada, pero para los efectos de este texto no puedo ir tan lejos (por ejemplo, Snow revisa también la distribución de contagios en otras ciudades). Mi énfasis está en el uso del mapa como modelo geográfico del contagio.

John Snow notó que la mayoría de las muertes en Londres a principios de la epidemia se había dado en los lugares cercanos a una llave de agua

localizada en la calle Broad. El siguiente mapa (figura 1) muestra los casos de muerte alrededor de esta zona:

Figura 1.



Fuente: Fuentes 2015: 11, tomado de Snow 2008, 23.

Las líneas negras representan las muertes por cólera, y el punto negro (que dice *pump*) sobre la calle Broad indica el lugar preciso de la llave. Así, este mapa ilustra de manera gráfica que la incidencia de la enfermedad se concentra en las áreas cercanas a la llave de agua. Es también interesante notar que el propio Snow promovió que se realizara una intervención y logró que las autoridades removieran dicha llave, lo que contribuyó a la reducción en los casos de cólera (Snow 2008, p. 28) y, por tanto, a corroborar su hipótesis.³

3 Por último, es de interés hacer hincapié en que la transmisión de cólera por medio de agua contaminada contradecía la teoría sobre las enfermedades dominante en esa época, la teoría miasmática, según la cual el medio de contagio de las enfermedades era por aire y a través de la inhalación de miasmas, vapores que emanaban del cuerpo de los enfermos, la basura y en general cualquier forma de suciedad, y que, en forma de nubes, flotaban en las ciudades.

Para recapitular esta sección: modelos como planos y mapas son representaciones de la realidad que pueden ser de tipo escala, como ocurre con el plano de una casa, pero también tratarse de recreaciones que, sin respetar una escala, tengan un objetivo más bien funcional, como el mapa del metro de una ciudad, el cual sirve para moverse por dicho sistema, pero no representa la realidad geográfica tal cual es. Asimismo, el mapa de una ciudad puede también usarse para representar la geografía de un contagio, como hizo John Snow en el caso de la infección del cólera en el siglo XIX.

Así, los modelos son en efecto representaciones de la realidad, pero sólo de aspectos muy específicos, lo que da cierto detalle, pero, como es natural, no captura la realidad *in extenso*, como el impráctico mapa a escala 1:1 del cuento de Borges.

Algunos estudiosos han descrito los modelos como aproximaciones a la realidad; otros han defendido que son meras ficciones, buenas narrativas de un fenómeno, pero están lejos de aquélla. Pasemos ahora a los modelos en la filosofía de la ciencia.

2. MODELOS EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

En el campo de la filosofía de la ciencia sabemos bien que la noción misma de *modelo* nos sitúa en un terreno tan vasto como pantanoso. Por un lado, modelos de grandes teorías científicas, de fenómenos naturales y de entidades abstractas abundan en nuestra literatura. Algunos consisten en reconstrucciones abstractas, como los de corte estructuralista, sobre teorías científicas particulares tanto de la física como de la biología.

Otro ejemplo son los modelos de comportamiento humano, donde se encuentran simulaciones de desempeño cognitivo o modelos de adquisición de la lengua, como el ideado por Noam Chomsky (1972) y que ahora comento brevemente. Para dar cuenta de la adquisición del lenguaje, este pionero lingüista echó mano de herramientas formales de las ciencias de la computación y ofreció un modelo de la estructura de las gramáticas de los lenguajes, lo que le sirvió además para plantearlos como una representación interna de la mente.

Una de las repercusiones más importantes de este modelo es que rompe con las hipótesis conductistas acerca del aprendizaje del lenguaje como un hábito, y propone en cambio explicar el asunto en términos de “gramáticas mentales” compuestas por reglas, parecidas a las que usa un tipo de máquina de Turing, la computadora originaria. Asimismo, su propuesta también refuta la tesis antropológica de la completa inmersión de los lenguajes en culturas y sociedades diversas.

Sobre los modelos matemáticos, cualquier filósofa o filósofo de la ciencia reconoce por qué son sinónimos de estructuras, pues consisten en la descripción estática de una situación en la cual los elementos del dominio están (o no) relacionados entre sí a través de propiedades compartidas. Sobre estas estructuras montamos un lenguaje lógico con el que expresamos enunciados e, idealmente, caracterizamos el conjunto de todos los enunciados verdaderos en esa estructura. En la filosofía de la ciencia estamos también familiarizados con modelos de cambio científico, propios de la visión de la ciencia como resolución de problemas cultivada por Popper, Lakatos y Kuhn —entre otros—, la cual sigue siendo ruta fértil.

La propia modelación es de igual modo una perspectiva de interés, como lo constata la bibliografía sobre el método de *idealización y concretización*, heredado en gran parte de la escuela polaca de Poznan. Asimismo, el tema del ficcionalismo en la ciencia —tópico relativamente reciente en nuestra disciplina— sitúa a la actividad de modelación científica en el centro de su análisis y muestra, con estudios de caso, que la modelación científica involucra elementos *ficticios*. Esta visión conecta de manera natural con la eterna discusión sobre el realismo en todas sus variantes.

Por otra parte, una vez que la biología entra de lleno en el terreno de la filosofía de la ciencia como objeto de estudio, procesos funcionales y mecánicos han funcionado como modelos de los organismos o fenómenos a capturar. Aquí, los modelos dejan de parecerse a planos y mapas, que son estáticos y en segunda dimensión. Los modelos diseñados en biomedicina tienden a ser tridimensionales y se asemejan más a una película que a una fotografía, ya que representan un tipo de comportamiento —por ejemplo, la dispersión del

virus— y funcionan como simulación del evento modelado, el real. Esto es, los modelos son dinámicos, lo que me permite pasar a la siguiente sección, donde explicaré los modelos epidemiológicos.

3. MODELOS EPIDEMIOLÓGICOS

Hoy en día, los modelos epidemiológicos se distinguen por su énfasis en las siguientes preguntas clave (Holmdahl y Buckee 2020).

1. ¿Cuál es su propósito y periodo útil?
2. ¿Cuáles son sus supuestos?
3. ¿Cuáles son los datos?

Esto es, cada modelo sirve para un propósito particular en un periodo específico. A partir de determinados supuestos y con base en un conjunto de datos, ofrece un resultado con un cierto grado de confianza. Los modelos no son una *tabula rasa*, hay información que se asume como (aproximadamente) verdadera y que no siempre se hace explícita. Por ejemplo, la tasa de transmisión o el periodo de inmunidad son supuestos cuando no se conocen. Los datos son los insumos, ingredientes principales de los modelos, por lo que, a mayor calidad de ellos, mejores resultados se pueden reportar. Piénsese en los registros de decesos de gente hospitalizada por COVID-19, los cuales son más precisos que los de decesos por (probable) COVID-19, pues en el primer caso los registros van uno a uno con la realidad, mientras que en el segundo hay —al menos— un subregistro de quienes murieron en sus casas sin prueba alguna.

Además de contestar a las mencionadas preguntas clave, los modelos epidemiológicos deben someterse a prueba. Todo modelo se evalúa antes de ponerse en marcha; podemos decir que su éxito se mide por su *adecuación empírica*: los buenos modelos son aquellos que hacen predicciones con buenas aproximaciones a la realidad.

Hoy en día, los modelos epidemiológicos son mucho más robustos que los mapas porque, entre otras cosas, no son estáticos: muchos de ellos pretenden modelar la evolución de un fenómeno a lo largo del tiempo. Dos son los tipos de modelos epidemiológicos: los de *pronóstico* y los *mecanísticos*. Los primeros son en general estadísticos, hacen predicciones para un periodo corto de tiempo y responden a preguntas como “¿cuál es el número de camas hospitalarias que se requerirán dentro de dos semanas?”. Los segundos sirven para periodos más largos y capturan la transmisión de la enfermedad con el objetivo de simular diversos escenarios sobre los parámetros que gobiernan esta transmisión, a partir de supuestos sobre la enfermedad y la inmunidad.

3.1. El modelo SIR

Pasaré ahora a revisar, aunque sea de forma somera, el modelo epidemiológico SIR, que sigue siendo la base de la mayoría de los modelos actuales (Bird 2020). La población de estudio se divide en tres: susceptibles, infectados y recuperados, que es lo que señala la sigla SIR. La idea intuitiva de este modelo es que se representa la dinámica con la cual se mueven los individuos de dicha población de un estado a otro; por esta característica se le conoce también como *modelo de compartimento*: susceptibles pasan a infectados e infectados a recuperados, como se muestra a continuación (figura 2):

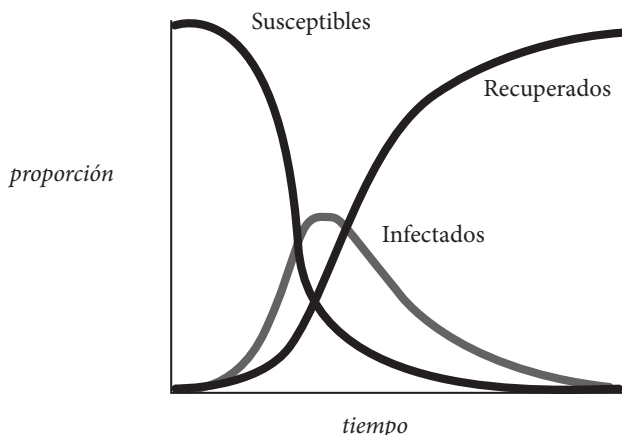
Figura 2. Modelo de compartimento: susceptibles, infectados y recuperados



Fuente: Elaboración propia.

Este modelo tiene implícitas dos suposiciones: uno, la población es estable y los infectados y los contagiosos son los mismos, esto es, no hay ni decesos ni nacimientos, ni tampoco movilidad de la población; dos, no se considera un periodo latente, el tiempo que transcurre entre que alguien se infecta y se vuelve contagioso. Una gráfica simple (figura 3) que muestra cómo cada uno de los compartimentos se comporta a lo largo de una pandemia es la siguiente:

Figura 3. Modelo de compartimentos: susceptibles, infectados y recuperados



Fuente: Elaboración propia.

¿Qué podemos producir con este modelo? Para empezar, podemos calcular el número (promedio) diario de nuevos infectados por una persona a partir de la probabilidad de infección durante el contacto y del número de encuentros que tiene esa persona en un día. Estos parámetros capturan aspectos tanto biológicos como sociales, ya que, por ejemplo, aunque la probabilidad de infección depende de la enfermedad, también puede manipularse con acciones humanas, las llamadas *intervenciones no farmacéuticas*: la probabilidad de contagio es menor cuando las personas en interacción llevan cubrebocas que cuando no lo llevan. Por

otro lado, la cuarentena reduce naturalmente el número de encuentros que una persona tiene en un día. Algunos modelos manipulan combinaciones numéricas de estos parámetros con el fin de simular diversos escenarios de acuerdo con las intervenciones que se especulen.

Pasemos ahora a revisar otro parámetro, hoy en día muy famoso: la *reproducción de la enfermedad*, R_0 . Éste nos informa la tasa de crecimiento de una epidemia; para que disminuya se apela a la *regla del declive*: $R_0 < 1$; lo que quiere decir que el contagioso infecta a menos de una persona —en promedio— en el transcurso del periodo de infección. Dicha tasa puede ser distinta por regiones, pues depende del comportamiento social y de aspectos ambientales. Otro de los supuestos del modelo que concierne a este parámetro es que la interacción entre los individuos de la población es homogénea, lo cual puede no ser el caso. Sabemos que la COVID-19 se ha diseminado de manera feroz en zonas metropolitanas con altas densidades de población. Asimismo, el modelo SIR no toma en cuenta que algunos de los infectados mueren en lugar de recuperarse, aspecto esencial para modelar epidemias como la que nos azota en la actualidad. Más aún, estudios recientes sugieren que la inmunidad del sujeto recuperado puede ser corta; por tanto, un modelo más aproximado a la realidad debería capturar que los recuperados pueden regresar al compartimento de los susceptibles.

3.2. Modelos y estrategias

Un rasgo maravilloso de los modelos epidemiológicos es que no son sólo constructos abstractos para consumo de científicos —y de filósofos de la ciencia—, sino que pretenden ser útiles para quienes implementan las estrategias de gobierno. Los modelos informan a los tomadores de decisiones, aunque hay que subrayar que no son la estrategia misma, si bien algunos están diseñados precisamente para analizar escenarios de acuerdo con diversas acciones gubernamentales que se pretendan implementar.

Las estrategias para enfrentar una pandemia —sobre todo cuando no se cuenta aún con vacunación— son dos: *supresión y mitigación*, las cuales pueden aplicarse tanto por separado como de manera combinada. La primera pretende erradicar la enfermedad cortando lo más posible su transmisión,

a través de acciones como la cuarentena y la aplicación amplia y sistemática de pruebas, rastreo y vigilancia de casos. En la segunda se asume que el virus estará presente en el mediano y tal vez en el largo plazo, y en lugar de buscar su erradicación se intenta mitigar sus peores efectos, esto es, el contagio de los individuos más vulnerables, como ancianos y personas con factores de riesgo.

Ejemplos de seguidores de la primera estrategia en el caso de la pandemia actual son ciertos países asiáticos, y, del segundo, algunos escandinavos. En relación con el parámetro de reproducción de la enfermedad R_0 , la estrategia de supresión apunta a disminuir R_0 por debajo de 1, mientras que la de mitigación sólo pretende disminuirlo. Asimismo, estudios y modelos que involucren la dimensión social de una pandemia son esenciales para la comprensión y manejo de ésta.

3.2.1. *El modelo del DSP*

Desde inicios de marzo de 2020, el DSP de la Facultad de Medicina de la UNAM ha estado utilizando el modelo SIR con respecto a la epidemia de SARS-CoV-2 en México. Este y otros modelos son cotejados diariamente con la realidad y algunos han sido muy acertados. Para pronosticar el efecto de la intervención del gobierno federal mediante “la jornada nacional de sana distancia” se corrieron dos modelos en paralelo —con y sin intervención— para determinar el momento en el que dicho efecto se manifieste.

El lector interesado puede consultar los detalles en varios números del *Boletín sobre COVID-19*.⁴ En particular en el resumen del número 4 —donde se representan los dos modelos— puede apreciarse que el pico de la epidemia se reduce 70% en el número de casos después de la intervención.⁵

4 Véase Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina de la UNAM 2022a.

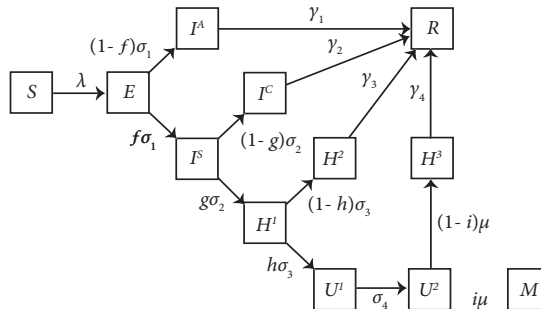
5 Otra virtud de estas investigaciones es su disponibilidad didáctica para toda la comunidad universitaria y el público que quiera saber más al respecto. Véase Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina de la UNAM 2022b.

3.2.2. *El modelo AMA*

El modelo AMA ha sido utilizado por el gobierno de México y forma parte de los esfuerzos de grupos de investigadores pertenecientes al grupo de respuesta Conacyt COVID-19. Se trata de un modelo más robusto que el SIR. Presento apenas algunos de sus rasgos distintivos relacionados con la exposición (más detalles pueden verse en Capistrán, Capella y Christen 2020).

Este modelo tiene como propósito principal representar la dinámica hospitalaria con el fin de inferir la necesidad en la atención tanto de camas en piso como de unidades de cuidado intensivo (UCI). Es un modelo de pronóstico a mediano plazo (varias semanas) e híbrido: por un lado, usa una estructura más sofisticada que la de SIR (SEIRD) y, por el otro, echa mano de la inferencia bayesiana. Como sugieren sus siglas, considera, además de los susceptibles (S) y los recuperados (R), tanto a los muertos (D, abajo representado por M) como a los expuestos (E), esos individuos *latentes* ya mencionados. Los datos suministrados son los registros hospitalarios tanto de casos confirmados de la COVID-19 (incluyendo casos ambulatorios) como de decesos. Por tanto, además de lo anterior, se consideran otros compartimentos: infectados (IA asintomáticos, IS sintomáticos, IC por salir del hospital), hospitalizados (H1 recién admitidos, H2 por recuperarse tras hospitalización en cama piso, H3 por recuperarse tras hospitalización en UCI) y aquellos que están en la UCI (U1 y U2 en estado crítico). La idea esquemática la muestra el siguiente diagrama (figura 4), donde también se indican otros parámetros que no explicaré aquí:

Figura 4. Modelo AMA



Fuente: Capistrán, Capella y Christen 2020, p. 7.

Uno de sus supuestos consiste en que la tasa de contacto es constante a lo largo del periodo del pronóstico. Este modelo puede también medir la efectividad de acciones de distanciamiento social, pero con ciertas limitaciones. Los autores reportan que, aun cuando pudieran explorarse diversos escenarios para administrar la salida de la cuarenta, la capacidad de pronóstico es muy poca dada la falta de datos sobre el total de infectados con COVID-19. Todos sabemos que en México hay escasos datos sobre los asintomáticos. Otro resultado reportado es que desde abril del 2020 fue claro que hay tantos brotes epidémicos como regiones metropolitanas, cada uno corriendo a su propia velocidad, lo que naturalmente sugiere que las estrategias deben ser regionalizadas.

3.2.3. Más allá de lo biológico: epidemiología sociocultural

Hoy es claro que las pandemias por enfermedades infecciosas no se han erradicado, como inocentemente algunos creían. Sin embargo, no todo es biológico como lo sugieren los modelos que he presentado aquí; las condiciones sociales y culturales inciden también en el riesgo que unos y otros tenemos para contraer enfermedades. La epidemiología social, que estudia los determinantes sociales de las enfermedades, tiene un papel importante para identificar los aspectos sociales de los estados de salud en las poblaciones afectadas, así como en recomendar intervenciones, en este caso, para mitigar la pandemia.

Más en concreto, la *epidemiología sociocultural* también llamada *epidemiología crítica* (Cabellos y Quitral 2007; Hersch-Martínez 2013; Menéndez 2008) hace énfasis en los aspectos sociales y culturales que influyen en la salud de la población ampliando el campo de la epidemiología social al considerar el tipo de intervenciones por realizar para mejorar el estado de salud de la población. A partir del concepto de *daño evitable*, la epidemiología sociocultural busca hacer explícitas las cuestiones sanitarias con el fin de intervenir social y culturalmente hacia la prevención de enfermedades. Se consideran dentro del campo de estudio las injusticias sociales, económicas, laborales y de género, así como temas relacionados con las poblaciones indígenas (Hersch-Martínez 2013).

La epidemiología sociocultural es multicultural en cuanto que considera tanto la cultura del epidemiólogo como la de la población estudiada. Ésta es quizá la mayor aportación de esta nueva forma de hacer epidemiología. Tener en cuenta los aspectos culturales obliga a pensar en una epidemiología que reconozca la cultura de la población y que busque conocimiento e intervenciones con ella y desde ella. En un sentido similar, en Menéndez (2008) se entiende a la epidemiología sociocultural como un cruce entre la epidemiología y la antropología médica, tomando métodos y consideraciones teóricas de ambas, pero constituida como una disciplina aparte. Por último, la epidemiología sociocultural afirma que tanto la forma de entender la enfermedad como las respuestas ante la misma están determinadas por el conjunto de prácticas simbólicas del grupo cultural en el que existen (Cabellos y Quitral 2007).

Si bien en México durante la pandemia realmente no hubo investigaciones desde este tipo de enfoque, cabe mencionar un estudio sobre el índice de vulnerabilidad que integró tres dimensiones —geográfica, de salud y socioeconómica—, publicado por la UNAM (Suárez Lastra *et al.* 2020). Entre otras cosas, dicha investigación hace explícita la relación que hay entre el número de muertes y determinantes sociales (como el acceso a los servicios de salud).

Termino mencionando, aunque sólo sea de paso, otro modelo relevante por su importancia política y sofisticación con respecto al SIR. En el caso de la pandemia causada por el SARS-CoV-2, el gobierno del Reino Unido cambió su estrategia a consecuencia de un estudio científico. Un grupo de investigadores del Imperial College dio a conocer, al inicio de la pandemia, un informe (Ferguson *et al.* 2020) en el que propone qué *acciones óptimas* de mitigación podrían reducir el pico de la demanda hospitalaria en dos tercios y las muertes a la mitad. Las acciones propuestas fueron el aislamiento de los casos sospechosos y de los infectados junto con quienes comparten casa, así como el distanciamiento social de los individuos vulnerables. El mensaje del informe era muy claro: o se cambiaba la estrategia o el país tendría más de un cuarto de millón de decesos a causa de la COVID-19. Ante tal pieza de información científica, el entonces primer ministro, Boris Johnson, aun siendo un escéptico, cambió su estrategia de mitigación a una más estricta.

Por desgracia, aunque en otros países hubo también este tipo de alertas, pocos políticos han hecho caso a las recomendaciones científicas. No olvidemos que los modelos epidemiológicos basados en el SIR modelan sólo parte del aspecto

sanitario (como el requerimiento de camas en hospitales presentado aquí), cuando la crisis que estamos viviendo es también económica, educativa y de salud mental, al menos. En todo caso, sabemos que la relación entre ciencia y política es un tanto compleja.

CONCLUSIÓN

Los modelos epidemiológicos no son oráculos ni ficciones, son herramientas de intervención sobre la realidad. No hay modelo alguno que responda a cualquier pregunta; cada uno cuenta con sus propias aportaciones conceptuales y potencial de aplicación. Con todas las reservas que merecen, los modelos epidemiológicos son herramientas de intervención sobre la realidad. Sintetizo mi exposición refiriendo a un texto de Rafael Lozano, director de los sistemas de salud en el Institute for Health Metrics and Evaluation (IHME), atractivamente titulado *Conocer el futuro para modificar el presente* (2020).

Desde luego, hay muchas otras preguntas que pueden analizarse con respecto a la pandemia causada por el SARS-CoV-2; algunas son las siguientes: ¿cómo debe entenderse la causa de esta epidemia?, ¿cuáles son los límites de intervención del Estado durante la misma?, ¿cómo debe usarse la tecnología? Adentrarme en estas preguntas, sin embargo, me llevaría mucho más allá de los límites de este texto. Lo que es claro es que, en estos tiempos de incertidumbre, la filosofía puede ayudar a brindar un poco de claridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aliseda, Atocha, 2021, “Sobre modelos epidemiológicos”, *Revista de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, no. especial Filosofía en Tiempos de Pandemia, enero, pp. 30–34.
- , 2020, “Modelos epidemiológicos y COVID-19”, *Boletín sobre COVID-19, Salud Pública y Epidemiología*. Publicación del Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina, vol. 1, no. 11, pp. 7–11.

- Bird, Alexander, 2020, “A Layperson’s Guide to Epidemiological Modelling”. <<https://kingsphilosophy.com/2020/04/06/a-laypersons-guide-to-epidemiological-modelling-prof-alexander-bird/>> [24/01/2021].
- Borges, Jorge Luis, 1960, *El Hacedor*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Cabellos, Francisco Javier y Juan Carlos Quiral, 2007, “Epidemiología ‘clásica’, epidemiología sociocultural y etnoepidemiología. Bases para una epidemiología intercultural en el desarrollo de modelos interculturales de salud en la región de la Araucanía”, en *Simposio Antropología Médica, Colegio de Antropólogos de Chile*, Valdivia, pp. 134–149.
- Capistrán, Marcos, Antonio Capella y Andrés Christen, 2020, “Forecasting Hospital Demand During COVID-19 Pandemic Outbreaks”. <<http://arxiv.org/abs/2006.01873>> [25/06/2021].
- Chomsky, Noam, 1972, *Language and Mind*, Harcourt, Nueva York.
- Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina de la UNAM, 2022a, *COVID 19-Salud Pública*. <http://dsp.facmed.unam.mx/?page_id=22043> [5/01/2022].
- , 2022b, *Modelo SIR del Departamento de Salud Pública de la UNAM*. <http://dsp.facmed.unam.mx/?page_id=22043#1642267444408-38e6bd10-548a> [5/01/2022].
- , 2020, *Boletín sobre COVID-19*, vol. 1, núm. 4. <<http://paginas.facmed.unam.mx/deptos/sapu/wp-content/uploads/2013/12/COVID-19-No.4-00-Boletín-completo.pdf>> [4/11/2021].
- Ferguson, Neil *et al.*, 2020, *Report 9 – Impact of Non-Pharmaceutical Interventions (NPIs) to Reduce COVID-19 Mortality and Healthcare Demand*, Facultad de Medicina-Imperial College, Londres. <<https://www.imperial.ac.uk/mrc-global-infectious-disease-analysis/covid-19/report-9-impact-of-npis-on-covid-19/>> [6/10/2021].
- Fuentes, Rodrigo Itzama, 2015, “De correlación a causalidad. Inferencias causales a partir de correlaciones en epidemiología” (tesis para obtener el título de maestro en Filosofía de la Ciencia), UNAM, México.
- Glancey, Jonathan, 2015, *The London Underground Map: The Design That Shaped A City*. <<https://www.bbc.com/culture/article/20150720-the-london-underground-map-the-design-that-shaped-a-city>> [19/01/2022].

- Hersch-Martínez, Paul, 2013, “Epidemiología sociocultural: Una perspectiva necesaria”, *Salud Pública de México*, vol. 55, no. 5, pp. 512–518.
- Holmdahl, Inga y Caroline Buckee, 2020, “Wrong but Useful — What Covid-19 Epidemiologic Models Can and Cannot Tell Us”, *New England Journal of Medicine*, vol. 383, no. 4, pp. 303–305.
- Lozano, Rafael, 2020, “Conocer el futuro para modificar el presente”, *El Economista*. <<https://www.economista.com.mx/opinion/Conocer-el-futuro-para-modificar-el-presente-20200710-0029.html>> [19/01/2022].
- Menéndez, Eduardo L., 2008, “Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades”, *Región y Sociedad*, vol. 20, no. 2, pp. 4–50.
- Snow, John, 2008, “On the Mode of Communication of Cholera (Revisited Classics)”, *Hygeia*, vol. 4, no. 6, pp. 1–76.
- Suárez Lastra, Manuel *et al.*, 2020, *Vulnerabilidad ante COVID-19 en México*. <<https://www.igg.unam.mx/covid-19/Vista/archivos/vulnerabilidad.pdf>> [21/01/2021).

¡Resistir es existir!

Testimonios de talleres de filosofía con personas privadas de su libertad para afrontar la COVID-19

2

Ángel Alonso Salas
Programa Universitario de Bioética, UNAM

El hilo conductor de este texto consiste en retomar dos escuelas filosóficas helénicas (epicureísmo y estoicismo) como herramientas para afrontar la adversidad y el sufrimiento en distintos escenarios, con personas que se encuentran recluidas ya sea en un centro penitenciario o en su hogar por una contingencia sanitaria. Se recurre a estas escuelas con la finalidad de comprender la finitud, prepararse para la muerte y minimizar el sufrimiento. Posteriormente, se ejemplificará esta propuesta a través del proyecto BOECIO¹ y de una serie de cartas que personas privadas de su libertad (PPL) hicieron cuando se ordenó el confinamiento. Por último, se buscará compartir un texto que combina la teoría y praxis de la práctica filosófica ante situaciones como la del SARS-CoV-2.

1. HELENISMO TERAPÉUTICO

En la historia de la filosofía existió un periodo que se conoce como helenismo, en el cual surgen diversas escuelas filosóficas, tales como el cinismo, *el estoicismo*, el escepticismo y el epicureísmo. A juicio de Pierre Hadot y Michel

1 Para más información sobre el proyecto puede verse <<https://www.facebook.com/ProyectoBoecio/>>.

Foucault, estas escuelas son terapéuticas en la medida en que se asumen como formas de vida que postulan principios y directrices para poder afrontar el sufrimiento y así encontrar un sentido al sinsentido causado por la angustia y la desgracia de esa época.

Cada escuela recupera o reconstruye la figura de Sócrates, en cuanto que parten del hecho de que el mal no radica en las cosas, sino en los juicios de valor que emiten las personas. Es importante destacar que “el término ‘helenismo’ fue utilizado en origen para aludir al hecho de imitar a los griegos, a los helenos, en el uso de su lengua y en sus costumbres. Pues la civilización griega se impuso como una civilización de prestigio a lo largo de los vastos territorios conquistados por Alejandro Magno” (Sevilla Rodríguez 1991, p. 11) y, debido a que gracias a tales conquistas militares se conocieron en Occidente los principios y formas de vida de las tradiciones orientales, muchas de estas enseñanzas se fueron incorporando a la cotidianidad o a los presupuestos teóricos de las escuelas filosóficas. Dos de los conceptos que permearon a los griegos, y que cada una de dichas escuelas fue integrando, fueron las nociones de *ascesis* y *ataraxia*.

La tradición filosófica griega concibe al ser humano como un ser dual, con el soma (cuerpo) y la psique (alma) como sus partes constitutivas, y el contacto con Oriente permitió a las nuevas corrientes incorporar la ascesis (ejercitación corporal y espiritual) entre los presupuestos que proponían para lograr una liberación de sus pasiones y emociones y así llegar a la imperturbabilidad del espíritu (*ataraxia*), encontrando paz interior.

Si bien surgieron cuatro escuelas helénicas, para los fines de este escrito únicamente se tratarán algunos autores y argumentaciones del epicureísmo y el estoicismo frente a dos problemas en especial, a saber, cómo afrontar la muerte (la finitud de uno mismo o de otra persona) y cómo soportar el sufrimiento, las adversidades y el azar cotidianos. Considero que estos elementos afectaron a gran parte de las personas ante la emergencia sanitaria en la que nos encontramos por la COVID-19. Y, aunque el proyecto BOECIO aborda estos temas con personas vulneradas, excluidas y marginadas en contextos específicos (como el de la prisión), vale la pena detenernos en dichas teorías para

comprender cómo pueden afrontarse esta y otras pandemias desde la praxis, retomando los consejos de personas que por alguna situación se encuentran reclusas en un centro penitenciario.

1.1. Epicureísmo

El epicureísmo surgió en Atenas en el siglo IV a.C. (año 307/306). Su fundador fue Epicuro de Samos y su escuela fue un jardín, un huerto alejado de la gente y el tumulto cotidiano de la *polis*: se buscaba el silencio para poder interiorizarse e ir diluyendo los “ruidos internos” que cada uno de nosotros ha asimilado o aceptado por parte de las otras personas. A juicio de Gabriela Bertí, “Epicuro recomendó seguir fines prácticos para la existencia, pues, a su juicio, el filósofo no era quien amaba el conocimiento y la sabiduría, sino el que sabía vivir. Alentaba a sus seguidores a disfrutar de la felicidad asentada en vínculos de amistad, y sugería administrar inteligentemente los placeres y los dolores” (Bertí 2018, p. 8). Pero ¿cómo llevar a cabo esto?

Entre los principales temas que se reflexionaban en el jardín de Epicuro destacan cinco: I) la realidad es algo perfectamente penetrable y cognoscible por la inteligencia del ser humano; II) es posible acceder a la felicidad; III) la felicidad es sinónimo de carencia de dolor y perturbación; IV) para que cada persona pueda estar en paz y sea feliz, sólo tiene necesidad de sí misma; V) al ser humano no le hace falta nada para ser feliz, ya que es autárquico. A partir de trabajar en estos temas, quienes forman parte del jardín “deben hacerse cargo de labrar su propia felicidad, guiados por los remedios que ofrece la filosofía para alcanzar una serena salud del alma, agrupándose con quienes disfrutaban con la felicidad de sus pares y ayudan a conseguirla sin voluntad de reconocimiento alguno” (Bertí 2018, p. 13). De esta forma, se perfila la idea de que es el sujeto quien debe afrontar por sí mismo las adversidades o situaciones en las que se encuentra y que no es legítimo responsabilizar a terceras personas o al azar por lo que nos está sucediendo.

Epicuro comprendió que el gozo o el sufrimiento del cuerpo tienen importancia en nuestra existencia, así como el hecho de que los ecos o ruidos interiores afectan el alma de cada persona, ya que el verdadero placer consiste en la ausencia del dolor en el cuerpo (aponía) y en la carencia de perturbación en el alma (ataraxia). A juicio del filósofo de Samos, “la función de las reflexiones filosóficas era terapéutica; es decir, que servían para mejorar la vida de quienes las acogían y ofrecían soluciones a sus problemas” (Bertí 2018, p. 37), y por ello propuso una tipología para diferenciar los placeres o bienes sobre los que se ejercitan corporal y anímicamente las personas, los cuales son: a) placeres naturales y necesarios, que están ligados a la conservación de la vida del individuo y que nos permiten eliminar el dolor; b) placeres naturales y no necesarios, que son en sí mismos variaciones superfluas de placeres naturales; y c) placeres no naturales y no necesarios, vinculados con los deseos de poder, riqueza u honores, entre otros, y que en el fondo son los que producen sufrimiento al ser humano. Todo esto se comprende en la medida en que “toda la filosofía de Epicuro tenía como fin último despejar el camino hacia la felicidad humana” (Bertí 2018, p. 35).

En este sentido, el aprendizaje en el jardín consistía en llevar una vida que se encauzara a alejarse de los placeres no naturales y no necesarios, y acceder únicamente a los naturales y necesarios, comprendiendo que la raíz del sufrimiento está en el deseo. Bertí enfatiza en el aspecto terapéutico de la filosofía y en los ejercicios que se llevaban a cabo en el jardín, ya que

Epicuro llamó a este tratamiento filosófico el tetrafármaco (*tetraphármakos*) y lo plasmó en cuatro sentencias diferentes, cada una de ellas se correspondía con una explicación para conseguir la felicidad y alejarse de la causa de los miedos. Por ello advertía: no temas a los dioses ni al destino; no te preocupes por la muerte; lo bueno es fácil de conseguir; y lo doloroso es fácil de soportar. (Bertí 2018, p. 41)

Y en cada uno de estos aspectos era en lo que se trabajaba en el interior del jardín. Sin embargo, para fines de este escrito, sólo nos centraremos en la

cuestión sobre cómo es que el ser humano percibe la muerte. Para Epicuro, la muerte es la disolución de los compuestos del alma, razón por lo que no es temida y no deberíamos verla como el mayor mal. Por tal motivo, se promueve el “vivir oculto”; es decir, que cada persona acceda a su interior y permanezca en sí mismo, para poder encontrar la tranquilidad, la paz del alma y la ataraxia. Si bien

La filosofía de Epicuro enseña que la existencia nunca estará efectivamente acabada, lo que no implica que deba dejar de cultivarse hasta el último momento. Cuando llegue la muerte no hay que preocuparse por ella, sino que debe encontrarnos obrando y reflexionando sobre la propia vida. Asumir esta situación conlleva poder comprender los límites, lo que nos conduce nuevamente a la prédica de moderación que recorre toda la filosofía de Epicuro. (Berti 2018, p. 46)

Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, exhorta a acostumbrarse “a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación” (Epicuro 1999, p. 59), y será el análisis sobre la manera en que comprendemos la situación en que ocurrió alguna muerte, así como el sentido y significado que le otorgamos, lo que posibilite la comprensión de que un hecho en específico (en este caso, la muerte) se ha convertido en un juicio de valor, mismo que puede lastimar, dañar o generarle tensión al sujeto que dota de sentido a un acontecimiento como el morir.

Ahora bien, es sabida la posición de Epicuro referente a la muerte, y aunque la cita es larga, vale la pena mencionarla:

Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible. Es estúpido quien confiese temer la muerte

no por el dolor que pueda causarle en el momento que se presente, sino porque, pensando en ella, siente dolor: porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido ya. A pesar de ello, la mayoría de la gente unas veces rehúye a la muerte viéndola como el mayor de los males, y otras la invoca para remedio de las desgracias de esta vida. *El sabio, por su parte, ni desea la vida, ni rehúye el dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte.* Y así como de entre los alimentos no recoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más intenso placer. El que exhorta al joven a una buena vida y al viejo a una buena muerte, es un insensato, no sólo por las cosas agradables que la vida comparta, sino porque la meditación y el arte de vivir y de morir bien son una misma cosa. (Epicuro 1999, pp. 59–61)

De esta forma, para los epicúreos “la muerte no tiene ninguna relación con nosotros, pues lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros” (Epicuro 1999, p. 68) y, si bien la muerte de un ser querido es algo natural y que sabemos que en algún momento deberá ocurrir, estar pensando en el dolor que tendrá la muerte en este momento, en que estamos vivos, es algo que no tiene sentido para Epicuro, como lo expresa en la cita anterior. Esto no quiere decir que “no duele la muerte de una persona”, sino que preocuparnos anticipadamente por algo que no está en nuestras manos manejar (cuándo o cómo sucede) nos genera dolor y conflicto en vano, pues deberíamos atender a lo que estamos: nuestra vida.

Pero, como también se vio en la cita anterior, pese a que la muerte no es nada, el sabio en ciertas circunstancias no rehúye a la muerte, sino que la afronta, para poder alcanzar la ataraxia y la tranquilidad bajo el esquema de los placeres naturales y necesarios. Por tal motivo, “hay que saber vivir y también aprender a morir, sin lamentarse por lo que no se posee o por los límites

inherentes a la vida, y sin amedrentarse ante aquello que produce miedo” (Epicuro 1999, p. 47).

Es importante destacar que la recuperación de la teoría epicúrea sobre los placeres verdaderos y auténticos adquiere mucho sentido y significado cuando uno se encuentra en un momento de adversidad, en la enfermedad o en alguna situación precaria o difícil, pues todos los que hemos pasado por alguno de estos acontecimientos (como una intervención quirúrgica, una situación de aislamiento o la muerte de un familiar o conocido) sabemos que es entonces cuando uno valora no sólo lo que tiene (poco o mucho), sino la calidad y cantidad de cosas a su derredor, que quizá antes carecían de un lugar y valor en su vida. Es relevante recordar que

El bien supremo y fin último de la vida planteado por Epicuro no es goce sin medida sino la carencia de dolores físicos (aponía) y de las turbaciones del alma (ataraxia), la razón juega un papel decisivo en lo que respecta a la felicidad, puesto que es por medio de ella como se puede descubrir la imperturbabilidad de la mente, a la que Epicuro define como “un mar en calma”. A la serenidad no la azotan los vendavales de las pasiones, mientras que la razón que la tutela ofrece la libertad necesaria ante éstas. (Bertí 2018, p. 61)

Así, podemos recuperar elementos del epicureísmo para comprender y afrontar algunas situaciones que nos ha dejado la COVID-19, como el fallecimiento de una persona, o bien comprender nuestra propia finitud.

En el caso de los talleres de filosofía en centros penitenciarios, las PPL han trabajado sobre la distinción de los placeres propuesta por Epicuro, pues la reclusión las ha orillado a reconfigurar las cosas, placeres o bienes que son en verdad necesarios y significativos, lo cual se traduce en que hechos como que gente de “afuera” del penal acepte una llamada telefónica que viene de su interior; tener una visita (con las implicaciones que supone ingresar a un centro penitenciario); tomar una clase, o simplemente ser saludado y nombrado a uno como persona se convierten en situaciones significativas y otorgan un sentido a los momentos de soledad y tristeza en que están los reclusos.

¿Acaso este periodo en el que nos hemos visto obligados a quedarnos en casa (con internet, *streaming*, trabajo a distancia y muchas otras comodidades de las que carecen las PPL) no nos ha llevado también a percatarnos de aquellos bienes que considerábamos imprescindibles, pero que no eran naturales ni necesarios? Y, en cuanto a cómo se afronta la muerte (o se sobrelleva la existencia), las aportaciones del Jardín de Epicuro podrían darnos elementos para enfrentar las situaciones derivadas de la pospandemia.

1.2. Estoicismo

La escuela del estoicismo surgió en el siglo III a.C. con Zenón de Citio, y es una de las que mayor auge ha tenido en la historia de la humanidad. Entre sus principales representantes se encuentran Epicteto, Musonio Rufo, Crisipo, Boecio, Marco Aurelio y Séneca. Su nombre se debe al lugar de reunión original, la Stoa, un pórtico donde los estoicos se juntaban a reflexionar sobre diversos asuntos. La Stoa de manera simbólica es un espacio límite, una frontera, ya sea donde inicia o donde termina la *polis*, que apela a que uno es quien direcciona la postura de estar afuera o adentro de ésta y es el punto de partida y uno de los temas por pensar por la representación que se lleve a cabo.

Al igual que las otras escuelas helenísticas, el estoicismo retoma lo aprendido en Oriente y propone diversas enseñanzas teórico-prácticas que pretenden alcanzar la *ataraxia* mediante la ascesis. Hoy en día el término *estoico* nos remite a una persona que es capaz de enfrentarse a cualquier adversidad y que busca resistir de la manera más tranquila y serena los contratiempos que se le presentan. Cabe destacar que, conforme fueron pasando los siglos, las enseñanzas y principios del estoicismo se fueron enriqueciendo y robusteciendo con otras posturas y enfoques que venían de la tradición latina o de las primeras comunidades cristianas. Veamos algunos de los principales postulados estoicos que se retoman en el proyecto BOECIO.

En primer lugar, es necesario reflexionar sobre el azar y el destino. Aceptar la existencia del azar permite comprender el hecho de que difícilmente una

persona puede tener el control sobre todo. Al respecto, Epicteto explica que existen cosas que “dependen” del sujeto, otras que “no dependen” y otras más ante las cuales uno debe permanecer “indiferente”; es decir, deben aceptarse tal y como se presentan. El valor de lo indiferente para la vida humana consiste en comprender la necesidad y el vínculo que dicho acontecimiento tiene con un orden eterno, más allá de nuestro alcance finito y humano.

Ejemplifiquemos esto con la siguiente pregunta: ¿qué hemos hecho ante el regreso a la “nueva normalidad” por el coronavirus? En primer lugar, *depende* de cada uno de nosotros vacunarse, usar gel antibacterial, lavarse con frecuencia las manos con agua y jabón, o usar de modo correcto un cubrebocas, entre otras medidas sanitarias que permiten protegerse uno y proteger a los otros. Lo que *no depende* de nosotros es que haya personas que se niegan a vacunarse, el surgimiento de nuevas variantes como la delta o la ómicron, o que las cepas muten y sean más agresivas. Y lo *indiferente* recae en aceptar la existencia de virus que puedan convertirse en pandemias (fiebre española, AH1N1, SARS-CoV-2, entre otros) y en entender que estos fenómenos tienen una razón y un motivo por el que emergieron.

Cabe resaltar que, a partir de estas propuestas, hay una postura donde cada sujeto asume lo que está en sus manos y lo lleva a cabo de la mejor manera posible, pero sabe que hay variables que no dependen de él, que son azarosas y ante las cuales sólo puede estar preparado.

Esta forma de asumir la ascesis en las prácticas cotidianas nos acerca a un segundo punto, a saber, la figura del sabio, quien “es asimismo cosmopolita o ciudadano del mundo ordenado: se sabe igual a los demás hombres porque participa con ellos del Logos del Universo; por ello tenderá a superar las barreras políticas que le separan de los demás hombres y se sentirá hermano de todos ellos, haciendo suyos sus problemas y sufrimientos” (Sevilla Rodríguez 1991, p. 11). Será esta figura del sabio la que lleva a constituirse como un modelo, como una persona que sabe sopesar desde la racionalidad los puntos a favor y en contra que tiene cada acción. Es quien ve todo con la moderación del placer y quien busca controlar los impulsos. Busca estar libre de pasiones y se autogobierna.

Es esta figura la que se promueve en los talleres de BOECIO con la finalidad de que las PPL logren alcanzar el control de sus impulsos y pasiones. Es importante resaltar que, para el estoicismo, “una vida plena y satisfactoria se consigue mediante la observancia de virtudes morales —generosidad y templanza—, y contando con la colaboración de una postura favorable” (Berraondo 1992, p. 23). En este estar atentos a lo que transcurre a nuestro alrededor debe ponerse atención en las cosas ante las cuales no vale la pena aferrarse o involucrarse, ya que no dependen de nosotros, y es aquí donde puede encontrarse este papel que tiene el sabio. Dicho con otras palabras,

En este fin humano y racional, los Estoicos dibujan un prototipo al que se debe aspirar, el del sabio, que practica en todas las condiciones, aún las más adversas, la virtud, que no es otra cosa que la práctica consciente de vida conforme a la naturaleza. Es esa virtud la que produce, finalmente, la felicidad, regulando racionalmente nuestra conducta y protegiéndonos contra los males ajenos, los que no está en nuestra mano modificar, aquellos que nos depara adversamente la fortuna. (Sevilla Rodríguez 1991, p. 21)

El sabio no es una persona docta o erudita, sino alguien que, a decir de Séneca, no se deja llevar por la “servidumbre de las pasiones”, sino por la “recta razón”, es una persona que busca comprender las cosas que suceden como son y las entiende sin una pasión que la lleve al equívoco o a una malinterpretación. Trabajar en la moderación de las pasiones, es decir, la *enkrateia* (control sobre algo) es lo que posibilita entrenar la fortaleza ante una pérdida y vivir de acuerdo con la naturaleza racional sin caer en excesos, apegos o emociones, y es una de las lecciones que se trabajan en BOECIO con las PPL.

Es menester reiterar que para el estoico “el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra a prohibir la ley común, que es la recta razón” (Sevilla Rodríguez 1991, pp. 20–21). Este último punto lleva a los representantes de esta escuela a reflexionar sobre la fatalidad y el destino, pero no desde una postura negativa, sino como una situación real

y en cuanto que no sólo las cosas no pasan como uno quisiera, sino que la incertidumbre y el azar son una parte constitutiva de la existencia.

Muchos autores han visto en esta postura una especie de determinismo cosmológico, en el que lo más sensato es realizar una *praemeditatio malorum*, es decir, imaginarse por adelantado el mayor de los males posibles con la mayor cantidad de dificultades a las que nos podamos enfrentar. Llevar a cabo esto nos prepara para ese peor escenario. Entonces, en caso de que suceda como pensamos, nos encontraremos preparados, y si no fuera así podremos superar el suceso con mayor facilidad. Con esto se pretende alcanzar una fortaleza necesaria para superar y afrontar las adversidades que aparezcan.

Veamos un fragmento de las *Meditaciones de Marco Aurelio* donde nos percatamos del papel que tienen las opiniones y el darle rienda suelta a las interpretaciones o lecturas que hacemos de los acontecimientos:

Comenzar el día diciéndose: hoy encontraré sin duda a un indiscreto, un ingrato, un insolente, un embustero, un envidioso, un insociable. Los desgraciados que tienen estos defectos es porque no conocen los verdaderos bienes y los verdaderos males. Pero yo, que he aprendido que el bien verdadero consiste en lo que es honesto y el mal verdadero está en lo vergonzoso; yo, que conozco la naturaleza de quien comete la falta, que sé que ése también es mi hermano, no de sangre y carne, sino por nuestra común participación en un mismo espíritu emanado de la divinidad, no puedo considerarme ofendido por su parte. Es imposible que llegue a enfadarme con un hermano y que pueda odiarle. Ambos hemos sido hechos para obrar de común acuerdo, como dos pies, dos manos, dos párpados, dos hileras de dientes, superior la una e inferior la otra. Obraríamos contra la naturaleza siendo enemigos y lo seríamos manifestando disgusto y aversión.
(Marco Aurelio 2020, II §1)

La lectura de este fragmento fue muy significativa para las PPL en Santa Martha Acatitla: se sintieron identificadas con el contenido de la meditación de Marco Aurelio, pues siempre existe una embustera, una insolente, una indiscreta o una insociable dentro del kilómetro, en la estancia, en la capilla, en

la sala grande, en el módulo o en cualquier parte del penal, que suele estar molestando y haciendo daño. Ellas coincidieron en que la mayoría de estas personas actuaban de este modo desde la ignorancia, desde el daño que han sufrido y como respuesta al resentimiento y al odio. Asimismo, se percataron de que no debían prestarles tanta atención a ellas y sus situaciones, ya que no valía la pena rebajarse a “seguirles el juego” y responderles, ponerse de “tú a tú”, sino que era preferible practicar la *enkrateia* y el distanciamiento, la *apathia* que lleva a dejar de considerarlo un asunto personal, enojarse y perder el juicio ante el arrebato de una pasión. Dicho con otras palabras, “el dolor depende del estado de ánimo, en sí se reduce a poca cosa, a nada. Somos, por tanto, nosotros mismos los que permitimos que se nos aparezca como mal: lo hacemos malo con nuestra opinión”. (Berraondo 1992, p. 62)

2. PROYECTO BOECIO

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), en el texto de *La filosofía: una escuela de la libertad*, sugiere diversas acciones y medios para “sacar a la filosofía de la academia y llevarla a la plaza pública”, y a partir de la experiencia en diversos países se mencionan los beneficios, retos, problemáticas y lugares donde se aplica la filosofía, en el ámbito escolar (desde nivel básico hasta posgrado) y no escolar (talleres, cine-debates, mesas interregionales de filosofía, conversatorios, consultorías filosóficas, redes sociales, periódicos filosóficos, olimpiadas de filosofía, o enseñanza de filosofía a poblaciones que han sufrido marginación, exclusión o invisibilización, entre las que destaca la carcelaria). También se explica la trascendencia que tiene el diseño e impartición de talleres de filosofía en todos los ámbitos y con todas las edades. En este sentido, se sostiene que estas actividades buscan:

invitar a los participantes a producir ellos mismos un pensamiento, más que asistir de manera relativamente pasiva a la presentación hecha por un

especialista [...] Hay muchas formas de talleres. La más clásica [...] consiste en invitar a los participantes a debatir ideas propuestas por un conferenciante con vistas a profundizarlas y apropiarse de las mismas [...] La contribución de cada participante debe fundarse, por ende, en la vivencia y no ser una mera especulación abstracta. Se impone una visión comunitaria que obliga al participante a evitar concentrarse únicamente en sus propios pensamientos. [...] De manera más breve, vamos a describir algunas otras modalidades del taller filosófico. Dos o tres participantes preparan una breve presentación sobre un tema elegido de antemano, y luego los participantes procuran analizar las problemáticas que emergen de las distintas interpretaciones del tema. Se lee en grupo un breve texto filosófico, elegido de antemano y puesto a disposición de los participantes, y luego se emprende una discusión para intentar hacer emerger el contenido y las problemáticas que plantea. Se organiza un debate sobre un tema, durante el cual varias personas asumirán distintas tareas de análisis o de crítica. (Unesco 2011, p. 164)

Ahora bien, una vez que se ha visto el *modus operandi* de los talleres que retoman de manera contemporánea muchas de las clases en educación formal y no formal, así como el potencial que tienen, uno podría comprender que sean estos modelos los que se han implementado en la educación híbrida en la que nos hemos visto inmersos por la contingencia sanitaria, y que muchos de los espacios donde se han trabajado situaciones sobre el estrés (el trabajo del duelo, la cuestión socioemocional, los grupos de ayuda y/o contención, y otros que han dejado como secuelas la pandemia y la pospandemia) ocupen esta metodología, con los debidos ajustes a las necesidades que cada taller supone.

Sin embargo, el documento de la Unesco menciona una serie de testimonios del trabajo de talleres de filosofía con personas que se encuentran recluidas en un centro penitenciario. En este sentido, Jean-François Chazerans sostiene que:

Si hay un lugar clave donde se plantea el sentido de las cosas, ese lugar es sin duda la cárcel. Se trata exactamente del tipo de vivencia que la práctica filosófica puede abordar, que puede ayudar a soportar, incluso darle un sentido. El filosofar en la cárcel tiene varias ventajas. [...] Se trata de revalorar, en la medida de lo posible, una existencia que no tiene una imagen muy buena de sí misma; de experimentar un momento en que el pensamiento puede evadirse y establecer perspectivas nuevas o extrañas, sin por ello huir de la realidad; de distanciarse de uno mismo y de lo inmediato y de la contingencia; de trabajar sobre uno mismo; de ayudar a vivir; de encontrar sentido ahí donde quizás no podría haberlo; de encontrar a otras personas y dialogar sobre cuestiones distintas a las inmediatas, poco gratificantes [...] Puesto que durante los intercambios se vive la experiencia de ser un sujeto pensante, capaz de reflexionar, de razonar y de producir pensamiento. Hay ahí un potencial importante para la rehabilitación del individuo, que se encuentra excluido de la sociedad. Se efectúa entonces una labor curativa sobre la identidad de la persona, sin la cual no es posible ninguna vida en común ni ninguna rehabilitación. Mediante los talleres colectivos o la consulta individual, el detenido aprende a no ser sólo el que sufre la imposición de la sociedad o la detención, sino el que reproduce su propia visión del mundo y se muestra tal como es. (Unesco 2011, pp. 186-187)

Y ha sido el trabajo con PPL en prisiones en México y otros países, mediante el proyecto BOECIO, lo que ha permitido dimensionar el potencial que se tiene en estos centros, así como llevar la enseñanza de una filosofía aplicada en centros penitenciarios donde se busca que las personas que asistan a estos talleres puedan obtener aprendizajes que sean significativos tanto en su vida como en la de sus familias, mostrando así una utilidad y el significado que tiene la enseñanza de la filosofía para estos grupos sociales, cuyos miembros han perdido ciertos derechos civiles y políticos, pero que siguen siendo valiosos como personas.

En este orden de ideas, “La filosofía el arte de vivir” es un taller de Filosofía que se realiza en tres centros penitenciarios en la Ciudad de México, a saber, el Reclusorio Femenil Santa Martha Acatitla, el Centro de Ejecuciones

y Sanciones del Penal Varonil Oriente (CESPVO) y el Reclusorio Sur varonil. Si bien los talleres de filosofía iniciaron en 2017, no fue hasta el 2018 cuando se inscribieron al Proyecto BOECIO de la Universidad de Sevilla, España, coordinado por el doctor José Barrientos.

El proyecto BOECIO se lleva a cabo en diversos centros penitenciarios de varios países (Argentina, Colombia, Portugal, España, Brasil y México). Es esencial destacar que estos cursos son gratuitos y tienen como finalidad brindar herramientas de pensamiento crítico, proveer elementos que permitan a los individuos el gobierno de sus pasiones y el cuidado de sí, y generar una cultura de la paz y la ética de la no-violencia, que busca coadyuvar a sanar el tejido social en el interior de los centros penitenciarios y que, de manera colateral, repercute en las familias y amistades del estudiantado.

A lo largo del taller, que consta de entre 22 y 25 sesiones, se busca generar un ambiente propicio en donde se pongan a prueba pensamientos, reflexiones y sentimientos, y donde se trabaje mediante el modelo de *comunidades de indagación* propuesto por Matthew Lipman en las metodologías de filosofía para niñas y niños, sobre el conocimiento de sí mismo, el cuidado de las otras y los otros, y el cuidado de sí. De igual modo que una persona asiste a un gimnasio para mejorar o adquirir una condición física y mental, el proyecto BOECIO busca, mediante estas sesiones, llevar a cada persona y al grupo en colectivo a una ejercitación interior, mediante la introspección, el trabajo de los presupuestos y planteamientos de las escuelas helénicas, el conocimiento de uno, y el gobierno de las pasiones y las emociones.

Es importante reiterar que, a juicio de Pierre Hadot, dichas escuelas estaban orientadas a hacer de la vida de cada persona una obra de arte, en la cual se procuraba llevar la filosofía como una forma de vida practicando la *ascesis* para llegar a la *ataraxia*. Así, con base en la propuesta de Pierre Hadot y Michel Foucault, los ejercicios y actividades que encontramos en la filosofía helenística se recuperan a la luz de las tradiciones contemporáneas de la filosofía práctica, que al tener en mente diversas metodologías, problemáticas y propuestas (como la metodología de filosofía para/con niños, las consultorías filosóficas y la aplicación de la filosofía en situaciones o problemáticas

cotidianas) hacen posible diseñar una serie de programas de atención a PPL desde la filosofía. Y la incorporación en las prácticas cotidianas de los elementos que se han visto de epicureísmo y estoicismo no sólo es útil y significativa ante la contingencia sanitaria, sino que puede servir para otro tipo de adversidades.

En cada una de las sesiones de BOECIO se busca trabajar de manera horizontal y grupal con el estudiantado, y retomar los testimonios y ejemplos de filósofos de la Antigüedad para aplicar dichas enseñanzas en la situación de cada persona, con el objetivo de así minimizar el sufrimiento que produce el encierro y el sinsentido que genera saber que estarán allí x cantidad de años (ausentándose de sus amistades y familiares en todos los aspectos de su vida).

Con todo lo antes dicho, el “entrenamiento” que se practica en BOECIO contempla reflexionar sobre varias categorías y nociones que recuperan los estoicos, tales como el gobierno de las pasiones, la enkrateia, o la figura del sabio, entre otras; semana tras semana, tanto impartidores como estudiantes van adquiriendo otra forma de concebir la existencia y la vida mediante las comunidades de indagación a partir del trabajo de la filosofía helenística, trabajo que valdría la pena que todas y todos sin excepción hagamos en este periodo que se ha denominado de pospandemia.

2.1. Comunidades de indagación con PPL

¿Cómo funcionan las comunidades de indagación? ¿Qué papel tienen los animadores de esta actividad y qué valía y significación tienen en la vida práctica quienes participan en ella?

Las comunidades de indagación se proponen hacer colectivamente un trabajo reflexivo en comunidad. La disposición es sentarse no como si tomaran una clase en cualquier escuela tradicional, sino de manera horizontal, mediante la disposición de un círculo. Se trata de generar una reflexión a partir de la elaboración de preguntas a lo largo de la exposición de diversos

temas, por ejemplo, trabajando con el fragmento de algún texto de un filósofo estoico o epicúreo; partiendo de algún acontecimiento que haya sucedido en la semana y sobre el que sea importante hablar; o mediante algún otro texto literario, una imagen o un mito; entre otros recursos. Esta metodología intenta explorar lo que tiene sentido para cada uno de los participantes, o el sentido que le otorga a lo que se ha leído o expuesto, y a las preguntas que se pueden hacer.

No debe olvidarse el papel que tienen las palabras, el sentido y uso que éstas evocan, y el modo en que en la conversación y la expresión de pensamientos son utilizadas. El ejercicio de hacer preguntas tiene como finalidad explorar en nuestras opiniones, creencias y juicios, en la construcción colectiva de los acontecimientos y en la comprensión de estos temas de manera comunitaria. Dicho trabajo y ejercitación mental inciden en el pensamiento crítico. La finalidad es capitalizar el asombro que genera la dinámica de este trabajo en comunidad y proporcionar las herramientas y/o elementos que permitan robustecer el nivel cognitivo, las habilidades de lectoescritura, la convivencia, la dimensión social de integración en la dinámica del grupo y las habilidades de pensamiento y raciocinio, entre otros aspectos.

Este tipo de trabajo se constituye en una especie de laboratorio donde, con el paso del tiempo, cada participante directo (estudiantado y animadores) o indirecto (familiares de PPL, compañeros de celda o “estancia”, custodios e integrantes del centro penitenciario) encuentran o crean un espacio en el cual cada uno diseña, inventa, produce, modifica e interpreta su forma de ver el mundo, a sí mismo y a los otros. Sin embargo, también se abre el espacio para que re-diseñe, re-invente, re-produzca, re-modifique y re-interprete cada una de las posturas (propias y de sus pares) en diversos momentos y situaciones a lo largo de los talleres, ya que se coopera, habla, discute y aprende en comunidad.

El pensamiento crítico permite sentar las bases para la comprensión y el descubrimiento de sí mismo ante la mirada de los otros; la reinención de sí mismo mediante un ejercicio autorreflexivo (que viene de una especie de efecto “espejo”, donde a partir de lo que ve en el otro uno mismo se

cuestiona, o bien, que viendo al otro uno se ve a sí mismo). Finalmente, este trabajo posibilita poner en orden las ideas propias al exponer el punto de vista personal o al escuchar a los otros y recapitular lo acontecido con lo visto en la sesión, y también la concreción de las habilidades de pensamiento (como el argumentar, sostener y defender una postura, o descubrir las ambigüedades y contradicciones del ejercicio). Además, se ayuda al diálogo, que apela a la dimensión social y comunitaria de estos talleres donde se comprenden las ideas de los demás y de uno mismo, y se tejen las relaciones sociales y la idea de una comunidad, de apoyo, de una sociedad.

En ese microcosmos de lo que será la vida social de las PPL y la ciudadanía allí expresada (abonando en la construcción de la cultura de la paz y de la ética de la no violencia), y con la reflexión direccionada a los textos de las escuelas helénicas mencionadas, se posibilita el trabajo filosófico en las adversidades que aquéllas sufren.

2.2 Testimonios y voces de prisión²

Antes de que en nuestro país se implantara en todos los niveles el “Quédate en casa” y ya no se pudieran impartir los talleres de filosofía con las PPL, el proyecto BOECIO les pidió a quienes estaban tomando los talleres que escribieran unas líneas para las personas del exterior al centro penitenciario, los de “afuera”, que iban a ser obligadas a estar en confinamiento mientras terminara la pandemia. A este proyecto se le denominó “BOECIO epistolar”. Se partió del hecho de que, en esta situación, las PPL sabían cómo afrontar un aislamiento y encierro de grandes dimensiones (aunque el encierro de la mayoría de las personas transcurrió en sus casas, con internet, televisión, medios de comunicación y trabajo a distancia, lo cual no puede compararse con el encierro en que se encuentran las PPL). El confinamiento en un inicio se vivió de manera caótica, y ahora regresaremos a las actividades habituales en esta época de

2 Cfr. *Filosofía en prisión*, documental dirigido por Ramsés Radi (2021) <https://www.youtube.com/watch?v=F_LsssKJ2Fs> [10/02/2022].

pospandemia, con el cobro de todas las facturas que produjo aquél, el distanciamiento social y el manejo del duelo a la distancia, entre muchos factores.

Entre algunos de estos testimonios, vale la pena recuperar los siguientes cuatro fragmentos, sacados de cartas que PPL escribieron para cualquier lector y que nos dan una orientación testimonial y vivencial de cómo se debe afrontar un encierro, y que nos permiten conocer unas herramientas que han usado para resistir la vida en el interior del panóptico. Cabe resaltar que, en la mayoría de los casos, cuando se les solicitó escribir una carta a los de afuera para que supieran cómo podrían soportar el encierro, muchos se sintieron honrados; hubo quienes aprovecharon para hacer un ejercicio de catarsis dando consejos morales.

En el primer testimonio, una persona nos comenta:

Al igual que tú espero que estés bien y que todo lo que estamos pasando con esta pandemia del coronavirus y ojalá para toda la humanidad nos deje buenos dividendos de conciencia, responsabilidad y altruismo para que seamos en realidad lo que somos “seres humanos” que el materialismo no nos absorba y realmente seamos útiles y altruistas para con el prójimo, que no haya rejas, fronteras y el mundo sea mejor. Que cada gente no sea identificada por su lugar de origen ni mucho menos, sino al contrario que sea reconocida por lo que en realidad es y lo que hace es decir que el hombre valga por lo que es no por lo que tiene y recuerda la verdadera libertad se obtiene con la libre elección las rejas no son un impedimento para sentirte libre. No perdamos pues nuestra esencia seamos auténticos y originales. En horabuena³ hermano(a) un abrazo inmenso y mis mejores deseos para que haya salud, paz y mejores expectativas de vida para ti y tus seres queridos. (20 de marzo del 2020)

Curiosamente, la mayoría de las PPL que inician en los talleres de filosofía establecen diversos vasos comunicantes entre la religión y lo que se ve en BOECIO. Esto nos llevó a retomar lo que Hadot, en *Ejercicios espirituales y filosofía*

3 Dada la naturaleza del ejercicio presentado se respetó en su totalidad la redacción y la ortografía de las personas que escribieron las cartas aquí incluidas.

antigua, llevaba a cabo al mencionar que los ejercicios de San Ignacio tenían su antecedente y modelo en el helenismo, por lo que se han dado sesiones de ambos tipos de ejercicios con especialistas para poder delimitar y explicar mejor los tipos de ejercitación filosófica que se harían en los talleres de filosofía. Esto permitió que, conforme fueron pasando las sesiones, ya no llevaran la Biblia o pensarán que era una cuestión de religión, sino que además fueron adquiriendo herramientas filosóficas y del pensamiento crítico para poder distinguir los universos discursivos de cada disciplina o enriquecerlas mediante el diálogo entre ellas.

Vale la pena mostrar que la recomendación citada apela a la idea del destino y al libre albedrío (asumir que la idea de libertad no reside únicamente en la libertad de tránsito y en el ejercicio de las libertades políticas), al trabajo de esa libertad interna, la del pensamiento, la que nos determina en las decisiones trascendentales y cruciales que tomamos. Es importante resaltar que las implicaciones de ser libre (a pesar de estar en un centro penitenciario) y el valor que tiene esta noción son de los temas que generan mayor interés en los centros penitenciarios, pues la discusión adquiere un tono de vivencia y crítica sobre quiénes están realmente libres o presos, no sólo física, espacial y temporalmente, sino por las ideas, el sistema, la educación u otros factores que nos tienen alienados y enajenados.

Veamos ahora un segundo testimonio:

Yo lo que hice para estar en cerrado fue la aceptación y recicarme el tiempo del en cierro y para no estar aburrido me pongo a leer o asistir a los cursos para escuchar o aprender en el tiempo del en cierro no tenia noticias de la familia estaba un poco triste pero lo que pense si yo estoy bien mi familia tambien loba estar bien poseso no es bueno exaltarse o enogarse antes de pensar bien las cosas y de rrasonar como la gente y para no aburrirme en el tiempo del encierro me pongo a leer hacer ejerosicio diario para estar ocupado y lamete este ocupada para no pensar en el encierro a lo mejor tenia miedo para ser amable o respetuoso con la gente eso me alludo a vencer el miedo y mi entras estoy vien toda la gente merrodea ba estar bien. (19 de marzo de 2020)

Poder enfocar los pensamientos oscuros y tristes que provoca el encierro, que por lo regular encuentran su primera salida en el consumo de estupefacientes o en conductas violentas hacia sí mismo o hacia terceras personas, es una constante. En este sentido, trabajar desde el epicureísmo con la distinción de placeres y desde el estoicismo sobre lo que depende y no depende de la persona ha brindado herramientas para minimizar la ideación suicida, aceptar el azar o encauzar la violencia.

Asimismo, producen interés e impacto las figuras de los filósofos que se tratan en los talleres, su vida y su obra, ya que los presos se percatan de que dedicar el tiempo libre al estudio o canalizar los pensamientos negativos mediante la moderación de placeres o el gobierno de las pasiones los lleva a explorar áreas de su vida que desconocían y que pueden convertirse en áreas de oportunidad para un trabajo que apunta al cuidado de sí, al autocuidado y a un ejercicio de introspección. Muchas de las personas que han tomado los talleres comentan que estar ocupadas pensando de una manera positiva sobre uno mismo, evaluando las propias acciones y sus consecuencias, o tratando de comprender o aplicar lo que se ve en los talleres hace soportable la cárcel, ya que brinda un espacio a modo de oasis donde es posible comprender y aprender de la vivencia y experiencia en el interior de los escritos, pero también en la escucha de los compañeros del taller, pues es un espacio donde escuchan la voz del Otro.

En el siguiente testimonio podemos identificar la cuestión del destino, lo que desde el estoicismo se había visto que depende de nosotros, lo indiferente y lo que no depende:

Lavense las manos y bañarse mas seguido nosotros podemos combatir ese [virus] no alarmarse demasiado sobrellevar todo con calma no pasa nada. Y si llega apasar esto es algo que tenia que pasar. Cuidense mucho y que dios los bendiga. (19 de marzo de 2020)

Tal vez el contenido parezca simple pero no lo es. No raya en la resignación, pero sí manifiesta la aceptación de entender que hay cosas que están en

nuestras manos y otras que tenían que suceder, aunque no comprendamos el entramado teleológico y existencial de los acontecimientos. El último testimonio recupera el trabajo del taller, la *enkrateia*, la ascesis, la *ataraxia*, el procurar identificar que existen males o situaciones a las que no vale la pena dedicarles tiempo o aumentar el sufrimiento por estar pensando en ellas, tales como las cuestiones del azar y los “hubiera”:

Primero que nada te mando un cordial saludo, te escribo estas líneas para decirte q apesar de todos los malos momentos que estamos pasando en estos tiempos [...] pensaba que apesar de q estoy encerrado, pues me eh dado cuenta de q el encierro esta en tu cabeza y q haci mismo controle el panico, por q pues ya estando encerrado, uno no puede hacer nada, nada mas es de echarte ganas y salir adelante en estos lugares ok.

Así mismo también eh estado en un castigo y la verdad es algo muy desagradable ya q los mismos internos, te denigran al 100%, y x lo concecuenta el modulo es peor la vida en ese lugar.

La verdad en un dado momento pues entre, en panico x el delito q cometi pero, hubo una resignacion en ese momento en el cual, asimile el problema y haci mismo me sirvio de mucho por q ahora, mis pensamientos ya no son los mismos, ahora son mejores.

La verdad amí me funciono analizar el momento y comprender q los errores cuestan, solo te deseo q salgas adelante y q no te preocupes y pronto estar junto con las personas con los q kieres estar ok mucha suerte echale. (19 de marzo de 2020)

Gran parte de la nota refleja la vida en el interior de un penal, con las leyes internas, los tipos de “justicia” que procuran y una serie de factores que merman la confianza y la esperanza de cualquier PPL.

Considero que el trabajo en BOECIO recupera la noción de dignidad para cada participante. Es difícil generar una idea de comunidad o de pertenencia,

pues lo que más se desea es salir libre, a lo cual se suma que no es posible confiar totalmente en las personas que están en reclusión. Por tal motivo, el hecho de que los reclusos poco a poco adquieran habilidades de pensamiento, que puedan concatenar las ideas, cuestionarlas, matizarlas, verlas desde otra perspectiva e ir incorporando la razón y el gobierno de las pasiones sobre las acciones y acontecimientos que van sucediendo en el día a día es algo que les va mostrando otra posibilidad de seguir, una razón para continuar y, como ellos dicen, les permite resistir y soportar la situación en la que están. ¿No valdría la pena retomar estas enseñanzas epicúreas y estoicas en este periodo pospandémico? Si consultamos artículos de opinión o notas en portales de internet, o los recursos que se retoman en la filosofía práctica, nos daremos cuenta de que se están reactualizando los contenidos de los estoicos, los epicúreos y los cínicos.

Para finalizar, si el trabajo que se ha hecho en BOECIO y los contenidos de los talleres les han sido útiles a las PPL, a nosotros, los de afuera, que no estamos en una situación de cárcel, pueden servirnos de orientación o como parámetros para conocer distintas formas de aplicar la teoría helenística en situaciones de adversidad, como esta pandemia de SARS-CoV-2 y las olas epidemiológicas en las que transitamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Berraondo, Juan, 1992, *El estoicismo*, Montesinos, Barcelona.
- Bertí, Gabriela, 2018, *Epicuro. El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, RBA Coleccionables, Madrid.
- Cicerón, 1931, *Charlas en Túsculo (Tusculanae disputationes)*, ed. de G. Fohlen, Les Belles Lettres, París.
- Hadot, Pierre, 1998, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1996, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.
- Epicuro, 1999, *Obras*, trad. Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid.

- Lang, Anthony A., 1987, *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid.
- Marco Aurelio, 2020, *Pensamientos para mí mismo*, trad. Joaquín Delgado, Errata Naturae, Madrid.
- Proyecto Boecio, 2021, *Filosofía en prisión*, Ramsés Radi (dir.), s.e., Madrid.
<https://www.youtube.com/watch?v=F_LsssKJ2Fs> [10/02/2022].
- Sevilla Rodríguez, Martín, 1991, “Introducción”, en AA. VV. *Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. de Martín Sevilla Rodríguez, Akal, Madrid, pp. 9–30.
- Unesco, 2011, *La filosofía una escuela de la libertad*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura/Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Paulette Dieterlen

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

INTRODUCCIÓN

En el texto pretendemos explicar cómo la justicia distributiva nos ayuda a tomar decisiones, lo más correctas posibles, sobre los servicios curativos y preventivos de la pandemia de la COVID-19, por presentarse en una situación de escasez. Empezaremos con una breve mención de lo que sucedió. Una vez expuestos los temas de la justicia distributiva explicaremos dos etapas de la enfermedad: la curativa y la preventiva.

El 31 de diciembre de 2019, en la ciudad de Wuhan, en China, las autoridades sanitarias avisaron que un virus llamado SARS-CoV-2 había surgido y se estaba propagando con rapidez. La COVID-19 se transmite sobre todo a través de las gotículas generadas cuando una persona infectada tose, estornuda o respira. Además de ello, estas gotículas son demasiado pesadas para permanecer suspendidas en el aire y caen rápidamente sobre el suelo o las superficies, lo que incrementó los contagios.

A partir de esa fecha, la Organización Mundial de la Salud empezó a colaborar con expertos mundiales, gobiernos y asociaciones médicas para ampliar y generar conocimientos científicos. El objeto de dichos conocimientos era rastrear su propagación y su virulencia en los países, así como prevenir

a las personas sobre medidas de protección para evitar el contagio e impedir la propagación del virus.

Las instituciones y organismos que se ocupan de la salud exigieron a los ciudadanos usar cubrebocas, lavar las manos con frecuencia, usar gel antibacterial, guardar la sana distancia y no asistir a lugares cerrados y mucho menos a eventos masivos. El consejo fue, en la medida de lo posible, suspender clases y eventos de trabajo presenciales y quedarse en casa. Sin embargo, el virus se propagó y ocasionó que un gran número de personas murieran.

A medida que los contagios aumentaron, la situación fue empeorando, en México no había suficientes hospitales, en ellos no había los ventiladores necesarios, tampoco camas, y aquellos que se ocupan de atender a los enfermos (médicos, enfermeras, camilleros, personal de limpieza, y más personas que colaboran en los hospitales, clínicas y demás centros de salud) se contagiaron.

Prácticamente en todos los países se instruyó a las personas para que llevaran a cabo las acciones preventivas mencionadas con anterioridad.

Alguien puede contagiarse de COVID al respirar, al acercarse a una persona infectada o si toca una superficie contaminada y también si alguien se toca de manera repetida los ojos, la nariz y la boca. El virus se propaga con más facilidad en espacios interiores públicos como cines, escuelas, oficinas y centros comerciales.

Los primeros signos del contagio son los siguientes: fiebre, dolor de cabeza, dolor o ardor de garganta, ojos rojos, dolores en músculos o articulaciones; todo lo cual propicia un malestar general.

En los casos más graves las personas tuvieron dificultades para respirar o experimentaron falta de aire en sus pulmones, razón por la cual murieron.

Para tratar de evitar más contagios, la Secretaría de Salud y el Consejo Nacional de Salud deberían haber sido las instancias permanentes de coordinación entre las entidades federativas de la república mexicana con el fin de consolidar el Sistema Nacional de Salud, para impulsar el análisis de la programación y el presupuesto de la salud pública, la concertación de mecanismos de cofinanciamiento y la evaluación de la prestación de servicios. En este

sentido, el Consejo Nacional de Salud debería haber sido un foro relevante para planear distintas estrategias. No podemos hablar de todo lo que sucedió en los diferentes países que se paralizaron, cerraron fronteras y efectuaron ciertas medidas coercitivas. Lo que vamos a tratar de hacer es explicar lo que pasó en México con los escasos recursos que se tenían para atender los casos de gravedad. Esto lo haremos desde el punto de vista de la justicia distributiva en materia de salud, para tratar de programar y evaluar acciones que fortalezcan la integración y consolidación del Sistema Nacional de Salud. La percepción de algunos especialistas en el tema fue que tanto el que detenta el Poder Ejecutivo como el subsecretario de Salud minimizaron la situación. El primero, negándose a usar cubrebocas, el segundo dando datos que no convencían a los médicos ni a los periodistas que se dedican a cuestiones de salud. Esto causó que el problema se politizara.

Antes de explicar el tema de la justicia distributiva veamos lo que dice al respecto la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sobre la protección de la salud:

Artículo 4: Toda persona tiene derecho a la protección de la salud. La Ley definirá las bases y modalidades para el acceso a los servicios de salud y establecerá la concurrencia de la Federación y las entidades federativas en materia de salubridad general, conforme a lo que dispone la fracción XVI del artículo 73 de esta Constitución: que a la letra dice:

1ª. El Consejo de Salubridad General dependerá directamente del Presidente de la República, sin intervención de ninguna Secretaría de Estado, y sus disposiciones generales serán obligatorias en el país.

2ª. En caso de epidemias de carácter grave o peligro de invasión de enfermedades exóticas en el país, la Secretaría de Salud tendrá obligación de dictar inmediatamente las medidas preventivas indispensables, a reserva de ser después sancionadas por el Presidente de la República.

3ª. La autoridad sanitaria será ejecutiva y sus disposiciones serán obedecidas por las autoridades administrativas del País.

4ª. Las medidas que el Consejo haya puesto en vigor en la Campaña contra el alcoholismo y la venta de sustancias que envenenan al individuo o degeneran la especie humana, así como las adoptadas para prevenir y combatir la contaminación ambiental, serán después revisadas por el Congreso de la Unión en los casos que le competan.¹

Una vez que conocemos las obligaciones del Estado respecto a la salud establecidas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos veremos cómo puede aplicarse la justicia distributiva a los problemas de la salud.

1. JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La justicia distributiva es la rama de la filosofía que se ocupa de estudiar la forma más justa en la que un Estado o una institución distribuye a las personas ciertos recursos, bienes o servicios que son relativamente escasos. La escasez relativa de los recursos es una condición indispensable, pues si no la hubiera los criterios de justicia serían innecesarios. Por otro lado, si fuera absoluta sólo dominaría la ley del más fuerte.

La justicia distributiva se apoya en diferentes ramas de la filosofía, como la filosofía política, la filosofía de la economía y la ética. Está relacionada con la ética ya que comprende una visión moral de los seres humanos. También tiene que ver con una visión del Estado y de las preferencias políticas de las personas. Ejemplo de estas visiones puede ser preferir un Estado mínimo en el que las personas prefieren pagar sus servicios públicos, y creen que el objetivo del Estado es la defensa contra las arbitrariedades y las acciones violentas. De igual modo existe el estado de bienestar, aquel que proporciona protección y

1 <<https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-tercero/capitulo-ii/seccion-iii/#articulo-73>>.

servicios públicos como la salud y la educación. Estos modelos presuponen que las personas prefieren pagar impuestos, siempre y cuando tengan garantizados los servicios de protección, pero, además exigen que con sus impuestos se subsidien bienes como la salud y la educación, entre otros.

La filosofía de la economía, por su parte, está relacionada con la manera en la que se reparten, se intercambian y se obtienen los bienes; éstos, como veremos más adelante, por lo general son el mercado, los derechos económicos y sociales y las necesidades.

En la tradición filosófica los temas que se refieren a las políticas justas de distribución siempre han estado presentes. Aristóteles en el libro V de la *Ética Nicomaquea* distinguió la justicia legal de la distributiva, y precisó que la última es aquella que tiene que ver con la igualdad de los ciudadanos de una *polis*. En la Edad Media surgió la discusión sobre el derecho de quienes se encontraban en una necesidad extrema de recibir bienes por parte de quienes tenían demasiado. En la modernidad, John Locke en el siglo XVIII nos proporcionó un criterio para saber cuándo podemos disponer legítimamente de nuestras propiedades. El filósofo escocés David Hume (siglo XVIII) introdujo la pertinencia de plantear la existencia de un mecanismo de distribución cuando los bienes son escasos. En el siglo XIX, Marx propuso un criterio de distribución y, aun cuando pensó que bajo otras condiciones de propiedad de los medios de producción se generaría un estado de abundancia, creyó que cada quien podría recibir según sus necesidades y dar según sus capacidades. Por su parte, los liberales de los siglos XIX y XX pensaron que era la sociedad, formando grupos privados de atención, y no el Estado, la que debía ocuparse de la distribución de ciertos bienes a las personas menos favorecidas.

Si bien la justicia distributiva nunca dejó de preocupar a los filósofos, fue a partir de la publicación, en 1971, del libro de John Rawls *Teoría de la justicia*, que el tema ocupó prácticamente la mayor parte de las discusiones en la ética, la filosofía política y la filosofía de la economía. Rawls propuso dos principios de justicia que debían regir en una sociedad bien ordenada, es decir en una democracia liberal. Estos principios son:

1) Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad y, b) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades. (Rawls 1986, p. 189).

El primer principio se refiere a la libertad que deben poseer todas las personas, y la igualdad formulada por el acceso igualitario a una equitativa igualdad de oportunidades que es el principio más discutido en la obra de Rawls. El segundo principio tiene dos partes, el llamado “principio de la diferencia” que postula un incremento en la situación de las personas menos favorecidas de la sociedad. Este principio ha sido debatido, porque en el caso de las enfermedades es difícil saber quién es el menos favorecido, sobre todo en una pandemia como la que enfrentamos en la actualidad. El otro principio se refiere a la equitativa igualdad de oportunidades.

Las cuestiones relacionadas con la distribución justa son, en esencia, cómo adquirimos los bienes y los servicios que necesitamos o deseamos, cómo los transferimos y cómo rectificamos injusticias pasadas, es decir, cómo podemos compensar ciertas diferencias originadas por las desigualdades socioeconómicas, por problemas genéticos, de raza, de sexo, de etnia o por algún tipo de accidente. Pero quizá el aspecto más importante de la justicia distributiva sea la respuesta a la pregunta formulada por el economista hindú Amartya Sen: “¿Igualdad de qué?” (Sen 1979). Las respuestas han marcado las discrepancias entre las diferentes teorías. Según Amartya Sen lo que debemos igualar son las capacidades, según John Rawls (1971) los bienes primarios, según Ronald Dworkin (1981) los recursos y, de acuerdo con Thomas Pogge (2012), los derechos humanos, sobre todo los económicos y los sociales que descansan en las necesidades básicas de las personas.

1.1. Sujetos de la distribución: los que reciben

La justicia distributiva está comprometida con el estudio de tres temas: los sujetos de la distribución, los objetos y los mecanismos mediante los cuáles ésta se lleva a cabo.

El tema de los sujetos se refiere a la manera de concebir y de identificar a las personas que son susceptibles de recibir algún bien, recurso o servicio. Por ejemplo, si pensamos que los individuos de escasos recursos son seres pasivos e incapaces de decidir pondremos en marcha políticas paternalistas. Dichas políticas consisten en percibir a los sujetos de la distribución, es decir a las personas, como si fueran menores de edad que ignoran lo que quieren y lo que necesitan y que, por lo tanto, es indispensable decidir por ellos.

Otra manera de verlos es como maximizadores de utilidad, en este caso, las personas que requieren que ciertos bienes o servicios les sean distribuidos son consideradas como poseedoras de ciertas unidades de utilidad y la distribución contribuiría a que las personas las incrementen. Si las personas se ven de esa manera, la forma más adecuada de tratarlas es por medio del método conocido como triaje (*triage*). Para aplicar el triaje, se forman grupos de personas con distintas medidas de gravedad y se le asigna un valor a su estado. Este método nos permite conocer cómo vamos a obtener más utilidades con el menor gasto. El triaje se implementó en las guerras napoleónicas y tiene por objetivo obtener la mayor utilidad al menor costo. Por ejemplo, durante la COVID-19, a las personas consideradas muy graves no las admitían en los hospitales, porque probablemente morirían y atenderlas exigía mucho gasto en una cura que quizá no se daría. En otros casos, los hospitales y clínicas de la Ciudad de México ofrecieron el triaje como método de aceptación para los enfermos que aguantaban tratamientos médicos invasivos.

En cuestiones de salud, aparte del triaje, es posible concebir a las personas con una idea más kantiana, no sólo como medios, sino también como fines, y así tal vez propongamos políticas que tomen en cuenta una amplia gama de condiciones económicas y sociales que proporcionen alternativas para que los beneficiarios de éstas lleven a cabo, en la medida de lo posible,

sus planes de vida. Durante la pandemia fue difícil aplicar este criterio, pues el método usado fue la urgencia consistente en atender a las personas más graves, como iban llegando, pero con posibilidad de curarse. Nos parece que en el caso de la COVID-19 no hubo mucha claridad acerca de los criterios utilizados para admitir a las personas en los hospitales y clínicas. Entre otras cosas, los enfermos no podían comunicarse con sus familiares y éstos no tenían manera de saber el grado de gravedad de aquéllos.

1.2. Sujetos de la distribución: los que dan

Otro tema que se discute cuando hablamos de los sujetos de la distribución se refiere a quienes tienen la responsabilidad de otorgar los bienes, servicios y recursos. Al respecto hay, en esencia, tres posiciones. La primera consiste en afirmar que el Estado tiene una responsabilidad con los ciudadanos y, si consideramos con seriedad, el derecho a la protección de la salud que se encuentra en nuestra Constitución tiene la obligación de evitar que existan grandes desigualdades. La desigualdad puede ser combatida si se establece un mecanismo de impuestos justos que permitan que el Estado recupere recursos que se empleen en la redistribución de los bienes y servicios para otorgárselos a los ciudadanos menos aventajados de la sociedad. Esta posición conlleva una visión del Estado como respetuoso de la ciudadanía y preocupado por ella.

La segunda posición juzga que el Estado no tiene por qué llevar a cabo acciones de redistribución, puesto que su único compromiso debe ser la seguridad de los ciudadanos. Esto se logra favoreciendo ciertas instituciones como, por ejemplo, la policía y el ejército y aquellas que se encargan de impartir justicia, como los juzgados, los tribunales y las cárceles. Asimismo, tiene la obligación de asegurar que se cumplan los contratos. Quienes defienden esta posición piensan que un Estado que se compromete a poner en práctica políticas redistributivas impone cargas fiscales injustas a quienes han obtenido legalmente sus bienes. Con una adecuada oferta de posibilidades fiscales, las personas que se encuentran en una situación económica privilegiada podrían

abrir instituciones que distribuyan ciertos bienes y servicios ya sea por filantropía o por negocio.

Un tercer punto de vista, acaso el más generalizado en los países democráticos, es una mezcla de las posturas antes mencionadas. Los que defienden esta posición piensan que el Estado, tiene la obligación de establecer políticas redistributivas, pero no ven con malos ojos que los particulares, mediante organizaciones no gubernamentales o empresas particulares, conjuguen esfuerzos para mejorar la situación de los ciudadanos. Estas acciones están relacionadas con la filantropía y la caridad como medios de distribución de bienes y servicios, pero admiten que, a fin de cuentas, la responsabilidad es del Estado.

En el caso de la pandemia, en México la institución rectora fue el Estado. Todos los días el subsecretario de Salud daba un informe de cómo iba la situación. Más adelante veremos lo que pasó con sus informes. Sin embargo, también ciertos hospitales privados tuvieron zonas COVID-19, aunque no rebajaron los precios que cobran de manera habitual; la pandemia se tradujo en un aumento de la desigualdad, misma que constituye un problema lacerante en México.

1.3. Principios de la distribución

El tercer tema de la justicia distributiva se refiere a los principios de la distribución. Dado que las teorías de la justicia, como lo advirtió Hume, se mueven en un trasfondo de escasez, es de suma importancia que los criterios sean objetivos, públicos, transparentes y eficientes. La objetividad se refiere a que tanto las características de los sujetos a quienes se distribuyen como los bienes y servicios, deben ser fácilmente reconocibles. Dichas características no deben depender de la apreciación de las personas sobre sí mismas, sino de la situación en la que están. Un ejemplo de estos elementos objetivos son las condiciones de salud en la que se encontraban las personas por la COVID-19. Como ya lo señalamos se podía tener desde una tos con dolor de cabeza hasta

una falta de oxigenación severa. La publicidad se relaciona con el acceso a la información sobre las medidas que se tomaron para asignar los recursos de salud a las personas que los necesitaban.

Un problema con los criterios de objetividad, publicidad, eficiencia y transparencia lo causaron las comparecencias del subsecretario de Salud, incluso se formaron grupos de médicos especialistas en el tema de la COVID-19 que dudaron de los datos proporcionados por el funcionario, ya que, según ellos, la situación era mucho más grave de lo que él afirmaba. Además, se exigió, ante la gravedad del caso, que la asignación e intento de curación fuese eficiente. Estos temas todavía siguen discutiéndose en la arena médica.

Después de analizar las características que deben tener los mecanismos de distribución se examinarán tres posibles criterios de asignación de recursos: el mercado, los derechos y las necesidades básicas.

Algunos pensadores opinan que el mercado constituye una distribución justa porque depende de las acciones voluntarias de los individuos que adquieren bienes y servicios libremente y usan sus habilidades para hacerlo. Además, el mercado cumple con creces el criterio de eficiencia referido con anterioridad, ya que establece una relación entre productores y consumidores sin ninguna interferencia. Sin embargo, al hablar de justicia distributiva es fundamental recordar que el mercado no sólo depende de la distribución real de los recursos económicos, sino que también implica un costo de lo que cuesta. Esto significa que a ciertos bienes y a ciertos males no es posible asignarles un costo, porque no se puede cuantificar su respectivo grado de deseo o de rechazo. Por otro lado, nuestras valoraciones morales rechazan la idea de los costos. No es posible transformar el valor de una vida plena y de las actividades que son indispensables para llegar a ella como una simple cuestión de dinero. El dinero ha sido crucial durante la pandemia porque los recursos no fueron suficientes para afrontar el SARS-CoV-2 y, además, atender otras enfermedades. En los países en desarrollo como México, pacientes con VIH o con cáncer empezaron a sufrir el desabasto de medicamentos porque la mayoría de los recursos médicos se emplearon para combatir la COVID-19.

Una tesis para defender la distribución justa de la salud es la de los derechos humanos y sobre todo el derecho a la salud, que están consagrados en nuestra Constitución. Como bien dice Juan Antonio Cruz Parceró: “El reto que tenemos quienes estamos interesados en los derechos sociales y en transformar nuestra sociedad es poder concebirlas como genuinos derechos justiciables y, a su vez, poderlos integrar en un proyecto social y democrático. El reto es también por la misma democracia y por los derechos humanos en general” (Cruz Parceró 2007, p. 36).

Otros autores como Buchanan y Hessler sostienen que:

[...] cuando se afirma la existencia de un derecho humano a la salud se está planteando una afirmación moral muy fuerte: que todas las personas del mundo independientemente de su nacionalidad, cultura, país de ciudadanía o alguna otra característica distintiva pueden demandar la titularidad moral a tener ciertos servicios médicos y a recibir servicios de salud pública. (2009, p. 209)

La defensa de los derechos económicos y sociales, entre ellos el derecho a la salud, permite una exigencia de éste ante el poder judicial.

Por último, otro mecanismo de distribución que parece ser adecuado cuando hablamos de justicia es el de las necesidades básicas no satisfechas. Éstas han sido estudiadas buscando una definición en la que aparece la noción de daño, lo que significa que cuando se carece de algún bien o servicio se produce un daño en las personas, el cual puede tener resultados catastróficos. Por ejemplo, si alguien padece de desnutrición, su cuerpo y su mente sufrirán una afectación que en la mayoría de los casos es irreparable. Otros autores prefieren elaborar una lista de aquellos elementos considerados esenciales y que las personas pueden desarrollar como tales. La dificultad que tiene la distribución de acuerdo con las necesidades, según algunos teóricos, es que dada la heterogeneidad de las personas éstas tienen diferentes formas para transformar los bienes necesarios para la satisfacción de necesidades básicas no satisfechas. Sin embargo, el criterio de éstas ha sido un elemento importante para las

teorías de la justicia distributiva, por ejemplo, la necesidad de tener servicios de protección de la salud incrementa la equitativa igualdad de oportunidades.

2. LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES²

Un estudio pionero relativo a las cuestiones principales de la justicia distributiva y la salud ha sido la obra de Norman Daniels que, como buen discípulo de Rawls, ha intentado aplicar los principios de la justicia al problema de la salud. Daniels se basa en el principio rawlsiano de la equitativa igualdad de oportunidades.

Para comenzar, es necesario distinguir entre dos conceptos de salud: uno amplio y otro estrecho. La definición amplia de salud la encontramos en la siguiente cita de Max Charlesworth (tal como afirmó Hafdan Mahler, exdirector general de la Organización Mundial de la Salud):

Siempre parece que aquellos que trabajan en la salud consideran que el mejor cuidado de la salud es aquel en el que todo lo que se sabe acerca de la medicina se aplica a cada individuo, por los científicos médicos mejor entrenados, en las instituciones más especializadas. Contra esta “medicalización” de la salud, la estrategia de “Salud para todos” implementada por la Organización Mundial de la Salud ha puesto el énfasis en la interdependencia que existe entre la salud y el desarrollo socioeconómico y en la importancia de los cuidados de la salud primarios: esto es, en la conciencia y la respuesta de las personas sobre los problemas de su propia salud y sobre el reconocimiento de que la salud depende de las condiciones de las viviendas, de la pureza del agua y de su distribución, del transporte, de los medios de comunicación y de cosas similares. Otra vez, el énfasis se ha puesto en asuntos de justicia social y poder social. La Nueva Salud Pública, ha dicho, va más allá del paradigma convencional de la enfermedad como el resultado de los asaltos de los patógenos, de la desnutrición, de las

2 Para leer una exposición más amplia sobre las cuestiones fundamentales y las preguntas focales, véase Dieterlen 2005, cap. II.

adiciones, de las condiciones de vida o predisposiciones genéricas, para referirse a la Salud. (Charlesworth 1993, pp. 118–119)

Norman Daniels sostiene una definición estrecha de salud. Él defiende el siguiente modelo biomédico: “la idea básica es que la salud es la ausencia de enfermedad, y la enfermedad (incluye deformaciones y discapacidades que resultan de algún trauma) son desviaciones de la organización funcional natural de un miembro típico de una especie” (Daniels 1995, p. 24). El concepto de enfermedad que sostiene Daniels nos da una explicación teórica del diseño de un organismo. Según él:

El objeto de caracterizar la organización funcional típica de la especie y el punto de partida que representa es la misma para los hombres y los animales no humanos con dos complicaciones. Primero, requerimos para los humanos una explicación de la organización funcional típica de la especie que nos permita perseguir metas biológicas en tanto animales sociales. De esta manera debe haber una forma de caracterizar el aparato típico de la especie que subyace a las funciones tales como la adquisición del conocimiento, la comunicación lingüística, y la cooperación social en el amplio y cambiante rango del medio ambiente en el que la especie vive. Segundo, al añadir las enfermedades mentales en la caracterización que estamos haciendo, lo cual es necesario, [se] complica más el asunto. Tenemos una teoría menos desarrollada de la organización funcional mental típica de la especie. El modelo biomédico claramente presupone que eventualmente podemos desarrollar la explicación faltante y una parte razonable de lo que tomamos como una enfermedad psicopatológica dentro del modelo. La dificultad de extender el modelo biológico a lo mental no nos desanima para asumir la extensión. Podemos anticipar el resultado de esta extensión: la sicopatología cubre un caso importante de clases de enfermedades que generan necesidades médicas mayores, muchas de ellas no son satisfechas por nuestros sistemas de cuidado de la salud. (Daniels 1995, p. 28)

La seguridad social mexicana considera a la salud no sólo como un bien necesario, sino también como un factor indispensable para un buen desarrollo

económico y social del país, y toma en cuenta la distribución de los recursos con fundamento en la definición dada por la Organización Mundial de la Salud.

Sin embargo, existen otras teorías de la distribución que se basan en los derechos. Esta teoría es fundamental pues, como lo vimos, en los Estados Unidos Mexicanos, el derecho a la salud está establecido en la carta magna. Según Gonzalo Moctezuma Barragán, especialista de la salud en México: “el citado artículo constitucional, adicionado en 1983, con el propósito de consagrar el derecho a la protección de la salud, es el fundamento de un sólido e integrado Sistema Nacional de Salud, el cual pretende que, en el mediano plazo, todos los mexicanos tengan acceso a servicios institucionales que contribuyan a la protección, restauración y mejoramiento de los niveles de salud...” (Moctezuma Barragán 2000, p. 6) La Constitución mexicana fue pionera al prever, desde 1917, la futura incorporación de los derechos sociales. El problema con los derechos es que no han tenido fuerza suficiente como criterios de distribución.

En la actualidad existe una gran discusión sobre la posibilidad de que los derechos económicos y sociales, entre los que está el derecho a la salud, puedan ser sujetos de exigencia. Si esto se logra, pasarían de ser normas programáticas para convertirse en derechos y, por lo tanto, generarían una obligación por parte del Estado.

No obstante, filósofos como Daniels prefieren abordar el tema de la protección de la salud desde las necesidades más que desde los derechos. A continuación, nos referiremos a su posición.

3. LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES

Para encontrar la relación del principio rawlsiano de la equitativa igualdad de oportunidades Daniels recurre a tres preguntas que llama *cuestiones fundamentales*.

Las cuestiones fundamentales se refieren a servicios que van más allá del cuidado de la salud, tanto a los servicios médicos y a las medidas de salud pública, como los servicios médicos para considerar las políticas sociales y las prácticas fuera del sector salud, pero que afectan a la población. Estas cuestiones fundamentales tienen de fondo la pregunta ¿qué nos debemos los unos a los otros cuando hablamos de salud? Ahora bien, cuando nos referimos a las cuestiones fundamentales tomamos en cuenta factores socialmente controlables que afectan el nivel de salud de una población.

Las cuestiones fundamentales también aluden a la obligación que tenemos de atender los niveles globales de salud de la población, como aquellas desigualdades provenientes de la raza, género o clase social. Una teoría relacionada con los servicios de salud debe poner atención en la existencia de esas desigualdades.

Por tales razones, el ámbito de las cuestiones fundamentales tiene que ver con la promoción de la salud en la población, con la oportunidad o con la capacidad de las personas para funcionar como ciudadanos libres e iguales. Pensar así es considerar lo que nos debemos los unos a los otros como miembros de una sociedad.

Para responder a las preguntas fundamentales, que abarcan muchos ámbitos de la salud, como el medio ambiente o las condiciones de trabajo de las personas, las *preguntas focales* se aplican exclusivamente al ámbito de la salud y son las siguientes:

- a) ¿Tienen la salud, la atención a ella y otros factores que la afectan una importancia moral mayor que cualquier otro bien? Para responder a esta pregunta es necesario examinar la relación que tienen la satisfacción de las necesidades de la salud con otras metas de la justicia. La salud tiene una mayor importancia porque su ausencia limita sensiblemente la equitativa igualdad de oportunidades.
- b) ¿Cuándo son injustas las desigualdades con relación a la salud? La respuesta a esta pregunta exige la comprensión de aquellas desigualdades a las que debemos prestar una atención mayor. En este caso la atención generada por la aparición de la COVID-19 fue prioritaria.

c) ¿Cómo podemos satisfacer las necesidades de la salud equitativamente si los recursos para hacerlo son limitados? Dado que las personas persiguen bienes muy variados, los recursos para satisfacer las necesidades de la salud siempre serán limitados. Para responder a esta pregunta es conveniente examinar nuestros acuerdos y desacuerdos sobre la manera de establecer prioridades para distribuir aquellos recursos que cubran las necesidades de la protección de la salud. (Daniels 2008, p. 109)

Es relevante considerar que todas las investigaciones proceden del planteamiento de algunas preguntas, por ello nos referimos a las focales cuando hablamos de las teorías de la justicia distributiva sobre la salud. Hay autores que sostienen respuestas diferentes, por ejemplo, respecto a la segunda pregunta, argumentan que hay desigualdades que no son injustas porque son el resultado de elecciones propias de los individuos o de los grupos. Ahora bien, quizá estas interrogantes no sean la única manera de llevar a cabo una investigación sobre las teorías de la justicia distributiva con relación a la salud, pero sí pueden ayudarnos a juntar las “piezas del rompecabezas”. Lo que Daniels asevera es que cada una de las cuestiones surge de observaciones sobre lo que sucede en el ámbito de la salud. Su estrategia consiste en describir brevemente las interrelaciones entre las tres cuestiones y sugerirá, más tarde, futuras guías de investigación médica.

La diferencia entre las preguntas fundamentales y las focales es que mientras las primeras investigan la salud y su relación con otras circunstancias, como el medio ambiente y las condiciones de trabajo, las focales se dedican a explicar únicamente las preocupaciones por la salud.

3.1. La primera pregunta focal

En lo que sigue veremos el rumbo por el que debemos seguir nuestra investigación. La pregunta pertinente es si la salud, la atención a ella y otros factores que la afectan tienen una importancia moral mayor que cualquier otro bien.

Con frecuencia observamos que existe una gran indignación cuando ciertas personas no tienen acceso a los servicios de salud y a una atención médica, simplemente porque no pueden pagarla. También es fácil observar que a menudo ciertas sociedades toleran la existencia de algunas desigualdades en diferentes aspectos de la vida, pero rechazan que las haya en el ámbito de la salud. Para evitar esta situación organizan esquemas públicos y privados para distribuir recursos y servicios médicos de una manera más equitativa.

Según Daniels, cuando satisfacemos las necesidades de salud, no sólo proporcionamos a las personas servicios de salud, sino, también, estamos distribuyendo de una forma adecuada los factores socialmente controlables que afectan a la salud de una población. A continuación, explicaremos algunos términos necesarios para responder a la primera pregunta con el objeto de relacionar el concepto de salud con el de oportunidad (Daniels 1995, p. 20).

Con todo, Daniels piensa que el modelo biomédico plantea una propuesta más profunda consistente en afirmar que ciertas organizaciones funcionales biológicas pueden prescindir de juicios de valor. Por ejemplo, “necesitamos ser capaces de distinguir las variaciones genéticas de las enfermedades, y debemos especificar el rango del medio ambiente que tomamos como ‘natural’ con el objeto de encontrar disfunciones” (Daniels 1985, p. 30). Para Daniels, el modelo biomédico nos permite establecer una distinción entre los servicios médicos usados para prevenir y tratar enfermedades de otros que se implementan para lograr ciertas metas sociales. Según Daniels esta propuesta ayudaría a las instituciones de salud a focalizar la prevención y la atención de enfermedades y a detectar quiénes son los individuos que necesitan atención médica. Éstos serían aquellos que carecen de lo necesario para “mantener, restaurar, o proveer equivalentes funcionales (en donde sea posible) para lograr el funcionamiento normal de las especies” (Daniels 1985, p. 28). Una situación como la pandemia del SARS-COV-2 nadie la esperaba.

Norman Daniels, como ya lo establecimos, sostiene que debemos considerar las necesidades básicas como: “Necesidades de curso de vida que son aquellas necesidades que ‘las personas tienen a lo largo de toda su vida, o en ciertos periodos de la vida que necesariamente tienen que pasar’. Estas

necesidades no reflejan deficiencias cuando se satisfacen. Pero una deficiencia con relación a ellas ‘pone en peligro los funcionamientos normales del sujeto de la necesidad considerado como miembro de una especie natural’” (Daniels 1985, p. 26). Su hipótesis es que: “las necesidades que nos interesan son necesarias para lograr o mantener el funcionamiento normal típico de una especie” (Daniels, *ibid.*). Si estas necesidades no son satisfechas es imposible que las personas alcancen cualquier propósito o meta en la vida. Una ventaja de concebirlas así es que, como ya lo especificamos, son objetivas y fáciles de adscribir. En cuanto a la distribución de los servicios de la salud mediante mecanismos adecuados de focalización, se pueden prevenir ciertas enfermedades y se pueden utilizar recursos para curar otras. Por otro lado, ya existen instrumentos precisos que nos permiten detectar quiénes son las personas enfermas y cómo deben ser tratadas sus enfermedades. Los receptores de los servicios médicos de la salud son aquellos que sufren desviaciones de la organización funcional natural de un miembro típico de una especie.

De esta manera, la pérdida de funciones asociada con la enfermedad y la discapacidad reduce el rango de oportunidades abiertas a las personas. Al proteger las oportunidades podremos tener una estructura general para reflexionar sobre la justicia y la salud.

En el caso de la pronta propagación de la COVID-19 no fue posible escoger aquellas personas que tenían una gama mayor de oportunidades y, así, llevar a cabo sus planes de vida. La salud, como lo hemos visto, abre un rango mayor de oportunidades, por ello debemos abrir una amplia gama de oportunidades. Si la protección de la salud no se logra, nos encontramos en una situación injusta. Por eso Daniels se refiere a la segunda pregunta focal.

3.2. Segunda pregunta focal: ¿cuándo son injustas las desigualdades en la salud?

La segunda pregunta focal surge cuando observamos que las desigualdades en la salud se dan en todos los grupos sociales, ya sea por razones económicas

o por cuestiones de raza, etnia o género. En cada una de las sociedades, por ejemplo, encontramos un “pendiente social” de salud. Los diferentes países tendrán pendientes más o menos favorecedores, en función de muchos factores, entre ellos, la distribución de otros bienes, tales como educación, ingreso, bienestar, vivienda y acceso al cuidado de la salud. Según Daniels, en algunos países, aunque se controlen las desigualdades de ingreso, educación y cobertura de seguros, existen de todos modos desigualdades raciales en cuanto a la expectativa de vida o en la morbilidad. Muchas de las desigualdades que identificamos en grupos raciales, de clase y de género, no pueden explicarse simplemente por la presencia o la ausencia de la pobreza y la privación (Daniels 2008, p. 78).

En los países desarrollados existen, también, algunas desigualdades en materia de salud. De hecho, una cobertura universal de servicios para la salud tiene un efecto modesto en los pendientes de la salud, porque éstos son más sensibles a la distribución de otros bienes. Algunas desigualdades en la salud pueden controlarse o modificarse, pero otras están más asociadas con las políticas sociales que distribuyen otros bienes esenciales, como la educación.

Daniels se pregunta si todas las desigualdades en la salud son injustas y, se pregunta también si podemos considerar algunas de ellas como intercambios aceptables con otras cosas a las que nuestras sociedades otorgan valor. A pesar de que la respuesta de Daniels a la primera pregunta focal sugiere que la salud y el cuidado de la salud tienen una importancia moral especial por su efecto en la oportunidad, ésta, nos dice, no es lo único que se valora. Empero, la segunda pregunta focal es relevante porque nos recuerda que la justicia, en la distribución de los bienes relacionados con la salud y las desigualdades que aceptamos, tiene que ser compatible con una distribución de un rango amplio de bienes sociales como, por ejemplo, la educación.

El acercamiento de Daniels está basado en una observación filosófica que él considera trascendente: los principios generales de la teoría de la justicia como equitativa igualdad de oportunidades de Rawls pueden aplicarse al cuidado de la salud si se sigue la propuesta de Daniels. Si los principios de Rawls constituyen una distribución equitativa de los factores socialmente

controlables que afectan la salud, entonces podremos hacer algún progreso al decidir cuáles desigualdades en la salud son injustas. Con esta aproximación, podemos decir que las desigualdades en la salud que permanecen después de una distribución equitativa de otros bienes deberían contar como desigualdades aceptables o equitativas. Otros, sin embargo, pueden leer la prioridad que Rawls adscribe a la oportunidad como un requerimiento para reducir las desigualdades de la salud.

La respuesta a la segunda pregunta focal sugiere que la idea de la justicia como equidad incrementa las políticas públicas con el objeto de llegar a una universalización. Esta respuesta es en particular interesante una vez que Rawls simplificó el desarrollo de su teoría al postular que todas las personas funcionan habitualmente sobre un tiempo de vida normal en su contrato social. Una teoría que desarrolla una explicación del bienestar político y social puede darnos la pauta para reducir las desigualdades en los servicios de salud.

3.3. Tercera pregunta focal: ¿cómo es posible satisfacer las necesidades de servicios para el cuidado de la salud de una manera equitativa cuando los recursos son limitados?

Nos pide Daniels que supongamos que estamos de acuerdo acerca de la importancia moral que tiene la satisfacción de las necesidades de la salud porque comprendemos la relación que hay entre la salud y la equitativa igualdad de oportunidades. También, nos pide que supongamos que todos aceptamos que existen desigualdades en el estado de la salud de algunos miembros de la población porque le damos prioridad a otros bienes que nos permiten aumentar la gama de nuestras oportunidades. Todavía tenemos que preguntarnos sobre la posibilidad de establecer ciertos límites en la distribución de la salud cuando los otros bienes son relativamente escasos.

El problema que surge al plantearnos la tercera pregunta focal se refiere a que, en ocasiones, no hay consenso para resolver los desacuerdos en cuanto a la mejor manera de distribuir los servicios de protección a la salud, que por

lo general son escasos. Por ejemplo, el principio rawlsiano sobre la obligación especial para promover la salud, a partir de una equitativa igualdad de oportunidades, no es suficientemente determinado para ayudarnos a tomar decisiones sobre a quiénes debemos atender.

Daniels comenta que también se dan desacuerdos morales razonables cuando aquellos que proporcionan servicios de salud, ya sean públicos o privados, niegan cubrir terapias que suelen denominarse de “última oportunidad”, es decir, que ofrecen la única esperanza que tiene un individuo de seguir vivo.

Daniels afirma que cualquier decisión que tomemos sobre la forma en que se utilizan los recursos para satisfacer las necesidades de salud puede crear ganadores y perdedores. Por esta razón debemos intentar llegar a tomar acuerdos filosóficos razonables, que puedan aplicarse a la realidad, pues los recursos deben distribuirse en un tiempo real y de la mejor forma, es decir, de un modo equitativo y justo.

La tercera pregunta focal nos coloca delante de una controversia, ya que el acceso a los servicios de salud plantea dos interrogantes: ¿qué personas tienen acceso a la salud? Y ¿a qué servicios tiene acceso? La última pregunta constituye el centro de la discusión sobre las políticas públicas. Dicha discusión se centra en los límites que son equitativos y la forma en la que pueden establecerse con equidad.

Daniels plantea una manera de discutir acerca de las prioridades de los límites a la que llama la “responsabilidad para la razonabilidad”. Esta idea consiste en afirmar que necesitamos mecanismos de razonamiento cuyos resultados deben ser sometidos al escrutinio público (Daniels 2008, p. 117). La responsabilidad para la razonabilidad requiere cuatro condiciones:

1. La condición de publicidad. Las decisiones que tienen que ver directa o indirectamente con los límites para satisfacer las necesidades de la salud y la racionalidad de dichas decisiones deben ser públicamente accesibles.

2. La condición de relevancia. Específicamente, una responsabilidad será razonable si hace un llamado a la evidencia, a las razones y principios que son aceptados como relevantes por personas de criterio amplio que están dispuestas a encontrar términos mutuamente justificables de cooperación. Donde sea posible, la relevancia de las razones debe ser sometida a la investigación por los participantes interesados en estas decisiones.
3. La condición para otorgar criterios de apelación. Debe haber un mecanismo para objetar y rechazar las resoluciones que tienen que ver con las decisiones para establecer los límites y, más ampliamente, debe haber oportunidades para revisar y mejorar las políticas a la luz de nueva evidencia o argumentos.
4. Condiciones regulativas. Debe haber una regulación pública de los procesos mediante la cual se exija que se cumplan las condiciones uno a tres.

Si tomamos las cuatro condiciones lograremos que la decisión para distribuir los recursos de la salud, de un modo legítimo y equitativo, salga de “la caja negra”. Asimismo, podremos valorar los planes de la salud y las decisiones de las instituciones públicas a la luz de un punto de vista más amplio sobre la equidad social. Estas condiciones se relacionan con los procesos democráticos deliberativos y con los avances de los procesos educativos.

4. MEDICINA PREVENTIVA

Respecto a la distribución justa para curar y controlar la COVID-19, el problema se solucionó gracias al trabajo de diversos laboratorios y la producción de vacunas que llegaron de varios países. Las principales fueron: Pfizer-BioNTech, CanSino, CoronaVac, Covaxin, Johnson & Johnson, Moderna, Oxford-AstraZeneca, Sputnik de Abdala, Sinopharm BBIBP.

Algunas personas tuvieron reacción a las vacunas como: dolor de cabeza, dolor articular, dolor muscular, dolor en la zona de la inyección, cansancio, escalofríos, fiebre e inflamación en la zona de la inyección. Sin embargo, la

existencia de las vacunas devolvió la confianza en las personas, pero dos nuevas variantes amenazaron otra vez con contagios: la delta y el ómicron.

En lo que respecta a la distribución de las vacunas, ésta fue más transparente. La Secretaría de Salud sugirió que los diferentes estados de la Federación eligieran la manera en que se llevaría a cabo la distribución de las vacunas. En la Ciudad de México la distribución se realizó atendiendo a la edad y la residencia de los ciudadanos.

Sobre este tema podemos decir que el criterio de selección no fueron los años y las expectativas de vida sino el de los menos favorecidos, es decir, según el principio de la justicia de la diferencia de Rawls, que afirma que la distribución debe hacerse en favor del mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, que en esta ocasión fueron las personas de la tercera edad.

CONCLUSIONES

Con base en lo expuesto podemos llegar a dos clases de conclusiones respecto al tema de la justicia distributiva y la COVID-19. La pandemia propició una serie de discusiones que nos hicieron pensar en la limitación de nuestras teorías sobre la justicia distributiva y la salud. Es decir, pensar en toda la discusión sobre el tema de la distribución justa, pero que, cuando llegó una pandemia, no se logró, en palabras de Daniels, una responsabilidad para la racionalidad.

También, es necesario contemplar, como ciudadanos, las instituciones que otorgan cuidados para la protección de la salud. Tenemos que pensar en la situación de los servicios de atención a la salud para mejorarlos y para contar con más elementos para proporcionar lo que es necesario y a lo que todos tenemos derecho. Como filósofos interesados en las políticas públicas tenemos que formar parte de los grupos de discusión sobre la protección a la salud.

Las respuestas que demos nos comprometerán con una concepción moral y política de lo que debe ser una teoría de la justicia distributiva en relación con la protección de la salud, así como con una idea del valor moral que tienen los seres humanos. Sin embargo, después de una experiencia como el SARS-CoV-2, tendremos que plantearnos otras formas de reflexionar sobre

cómo tratar a todos los ciudadanos de una manera equitativa y cuestionarnos sobre qué clase de ciudadanos somos y queremos ser, así como, según Daniels, ¿qué nos debemos los unos a los otros en materia de salud?

BIBLIOGRAFÍA

- Buchanan, Allen y Kristen Hessler, 2009, “Specifying the Content of Human Right to Health Care” en Allen Buchanan, *Justice and Health Care. Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 17-36.
- Charlesworth, Max, 1993, *Bioethics in a Liberal Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cossío, José Ramón, 1998, “Los derechos sociales como normas programáticas y la comprensión política de la Constitución”, en Emilio O. Rabasa (coord.), *Ochenta años de la vida constitucional en México*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Cámara de Diputados. LVII Legislatura, Comité de Biblioteca e Informática, México.
- Cruz Parceros, Juan Antonio, 2007, “Historia y porvenir de los derechos sociales en México”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, vol. 3, no. 5, pp. 3-68.
- Daniels, Norman, 2008, *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1995, *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dieterlen, Paulette, 2015, *Justicia distributiva y salud*, Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Dworkin, Ronald, 1981, “What is Equality? Part 2. Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4, pp. 283-345.
- Elster, Jon, 1994, *Local Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moctezuma Barragán, Gonzalo, 2000, *Derechos de los usuarios de los servicios de salud*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Cámara de Diputados, LVII Legislatura, México.
- Pogge, Thomas, 2012, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge.

Rawls, John, 1986, “Unidad social y bienes primarios”, en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, pp. 187-209.

Sen, Amartya, 1971, “¿Igualdad de qué?”, en Amartya Sen *et al.*, *Libertad, igualdad y derecho*. J. Rawls, Planeta, Barcelona.

Sobre la moralidad del turismo de vacunación

4

Juan Espíndola

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Moisés Vaca

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Una de las características más notables de los procesos globales de vacunación contra la COVID-19, que iniciaron en 2021, fue su falta de uniformidad. Las vacunas llegaron primero a los países desarrollados, los cuales en muchos casos las acumularon sin gran recato, y sólo después al resto del mundo, de manera muy paulatina y desigual. Tal disparidad dio pie a un proceso social que aquí llamaremos turismo de vacunación, por el cual un número considerable de ciudadanos de los países en vías de desarrollo o pobres viajaron a países desarrollados para hacerse administrar la vacuna que no tenían a su disposición localmente. Cientos de miles (si no es que millones) de mexicanos,¹ por ejemplo, viajaron a destinos como Texas, estado del país vecino que no exige requisitos de residencia o ciudadanía para vacunarse.² El turismo de

1 Es difícil obtener cifras exactas, pero, para ofrecer una muestra, a mediados de mayo de 2021, alrededor de 70 000 peruanos ya habían viajado a Estados Unidos y otros lugares para vacunarse. Véase Rebaza 2021. Se cree que las cifras de turistas mexicanos son mucho más altas: al menos dos millones, para fines de mayo de ese año. Véase EFE 2021 y también Londoño, Politi y Carneri 2021.

2 Los mexicanos no son los únicos extranjeros que llegan a Estados Unidos con el propósito de vacunarse. Lo mismo ocurre con otros viajeros de América del Sur (un excandidato presidencial de Perú llegó a los titulares de los periódicos de su país por su visita de vacunación a Estados Unidos).

vacunación no es un hecho aislado que involucre exclusivamente a Estados Unidos, ni uno que involucre sólo a viajeros de países de bajos ingresos a países de altos ingresos. Los periódicos informan casos de ciudadanos europeos o canadienses que viajaron a Rusia o Estados Unidos, respectivamente, e incluso sudafricanos que cruzaron a Zimbabue, cuyo presidente recibió a los visitantes con la intención de ser vacunados, siempre que, a diferencia de los nacionales, pagaran por ella (Mazingaizo 2021). Sin embargo, en este capítulo nos centraremos en el turismo de vacunación de ciudadanos de países en vías de desarrollo o pobres a países desarrollados, ya que éstos parecen ser los casos más comunes, así como los más controvertidos desde una perspectiva moral.

En el discurso público, el turismo de vacunación suele ser objeto de duras críticas. En la sociedad de origen, el cuestionamiento es que quienes utilizan sus privilegios socioeconómicos para viajar y recibir la vacuna antes que sus conciudadanos, en lugar de esperar y “hacer la fila” con todos, actúan de modo reprobable, porque al hacerlo utilizan su poder adquisitivo para obtener un beneficio que no debería distribuirse como cualquier otra mercancía de mercado.³ En la sociedad de destino, lo que se objeta es que los ciudadanos y residentes deberían tener el derecho de vacunarse antes que los turistas de la vacunación; después de todo, fue su gobierno el que, con sus impuestos, se hizo primero de las vacunas en el mercado internacional. En este tenor, Florida impuso restricciones locales al acceso a las vacunas en enero de 2020 a la luz del aumento de extranjeros que buscaban inocularse. Su gobernador justificó las restricciones en los siguientes términos: “Lo que no queremos son turistas extranjeros [...] queremos poner a las personas que viven aquí primero en la fila” (Levenson 2021). Invocando la importancia de la igualdad y la solidaridad, la primera crítica descansa en la premisa, intuitivamente atractiva, de que el acceso a la atención médica básica (y una vacuna en tiempos de pandemia parece calificar como tal) no debería depender de la riqueza del posible beneficiario. La segunda crítica invoca la equidad: los locales merecen vacunarse primero ya que su gobierno pagó por las vacunas, por lo que es injusto que los

3 Este razonamiento va en consonancia con lo que ha defendido desde un punto de vista teórico el filósofo Michael Sandel (2013, pp. 45–52).

extranjeros se adelanten en la fila. El propósito central de este texto es poner en tela de juicio ambas posturas. Si bien pueden existir otras razones morales para oponerse a esta práctica, este par de críticas no parecen desacreditarla del todo desde una perspectiva ética.

SALTARSE LA FILA DOMÉSTICA

Los turistas de la vacunación (que se vacunan antes que sus conciudadanos porque tienen recursos económicos que el resto no) plantean una preocupación igualitaria. Algunos igualitaristas (los llamados igualitaristas complejos o plurales, como Michael Walzer) creen que ciertos bienes primarios o fundamentales, como la atención médica, deben ser accesibles para todos, independientemente de su estatus socioeconómico, y deben distribuirse de acuerdo con principios de justicia que prioricen lo que la gente necesita en lugar de su poder adquisitivo. El cuidado de la salud constituye una “esfera” de justicia y, a los efectos de distribuir los bienes dentro de esa esfera, la necesidad es el único criterio de distribución que importa; mayores recursos no deberían traducirse en un mejor acceso a la atención médica, en especial si algunos segmentos de la población carecen de acceso adecuado o lo reciben sólo en un nivel subóptimo (Walzer 1983). Ronald Dworkin describe esta aspiración como el ideal de aislamiento de la atención médica, con tres componentes constitutivos: la idea de que la atención médica es prioritaria; que, incluso dentro de una sociedad desigual, debe distribuirse de manera igualitaria, de modo que no se pueda negar la atención a quien no pueda pagarla; y el principio de rescate, es decir, no se debe dejar morir a nadie en aras de economizar (Dworkin 1993). En esta tesitura, podría argumentarse que el acceso a la vacuna contra la COVID-19 no debe estar en función de la capacidad de pago de una persona y, por extensión, tampoco quién la recibe primero. Llamamos a esta idea el desafío igualitario.

No obstante, sus innegables méritos como tesis general, que no detallaremos aquí, el desafío igualitario tal y como lo acabamos de esbo-

zar pierde muchísima fuerza cuando se extrapola al caso del turismo de vacunación. Quizá la razón más poderosa es que en este caso se vuelve vulnerable a la objeción de la nivelación a la baja (Parfit 1997; Temkin 2002). Esta objeción tiene como foco de su crítica a las políticas que persiguen la igualdad, como si tuviese un valor intrínseco, y que tratan de igualar no aumentando el nivel de bienestar de los que están en peores condiciones, para que alcancen a los que están en mejores condiciones, sino disminuyendo el bienestar de quienes están en mejores condiciones, para situarlos al mismo nivel de bienestar de quienes están en peores condiciones. Según los críticos de la nivelación a la baja, las políticas igualitarias de este tipo no benefician a nadie, ya que la situación de los que están en peores condiciones sigue siendo tan mala como antes y, por el contrario, perjudica a aquellos cuyo bienestar se ve disminuido para lograr la igualdad. De hecho, bajo ciertas circunstancias, estas políticas pueden ser perjudiciales para todos; éste es el caso, entre otros, cuando la reducción del bienestar de los más aventajados en alguna esfera afecta los recursos generales de la sociedad. En el ejemplo clásico, los ciegos no ganan con una política que saca los ojos de los videntes para nivelar las condiciones de todos. Una medida tan radical puede dejar a todos en una peor situación al incapacitar a integrantes cooperantes de la sociedad, afectar la funcionalidad y disminuir los recursos que eventualmente pueden distribuirse entre todos. El punto central de la crítica de la nivelación a la baja es que la igualdad sólo es un valor importante entre muchos, y que su búsqueda indiscriminada es contraproducente, ya que incluso puede dañar a los menos aventajados de la sociedad en lugar de beneficiarlos. La objeción de la nivelación a la baja se invoca, por lo general, en apoyo del así llamado *prioritarismo* a lo Parfit, aunque no está claro si en realidad apoya tal alternativa al igualitarismo.

La crítica al turismo de vacunación puede debilitarse con base en la objeción de la nivelación a la baja. Impedir que algunas personas se vacunen debido a que el resto de la población no tiene los medios para hacer lo propio es una política que no beneficia a nadie en particular —y, en cambio, sí perjudica a quienes padecen la prohibición—. Además, el resto de la sociedad puede verse afectada de forma negativa cuando las personas que pueden

hacerlo no se vacunan en el extranjero. En primer lugar, desde una perspectiva epidemiológica, los beneficios de una vacuna no sólo se acumulan para quien la recibe, sino también para quienes la rodean, pues se reduce la probabilidad de que se contagien. Además, una persona vacunada adicional acerca a la sociedad en su conjunto a la inmunidad colectiva, si es que ésta puede darse. En pocas palabras, una vacuna en el extranjero es una contribución para abatir la pandemia en casa. En segundo lugar, si las vacunas son escasas en la sociedad de origen, entonces un turista de vacunación contribuye a aliviar la presión en el despliegue de vacunas. De hecho, al salir de la línea de vacunación local, los turistas de vacunación podrían estar contribuyendo a una distribución más rápida en la sociedad, lo que beneficiaría a los ciudadanos que no pueden ser inculados en el extranjero. Es cierto que la contribución es marginal, pero no obstante es una contribución. Por lo tanto, al menos en algunos aspectos, el turismo de vacunación no es una situación de suma cero, donde la ganancia de uno es la pérdida de otro.⁴

Hemos argumentado que la objeción de la nivelación a la baja se aplica al desafío igualitario de los turistas de vacunas. Hay, sin embargo, un aspecto en el que el desafío podría ser inmune a ella. Para apreciarlo, consideremos ahora lo sucedido con las vacunas COVID-19 ya no desde la óptica de la salud pública, sino desde la de sus repercusiones económicas. Como es bien sabido, hay al menos un conjunto de bienes respecto del cual la objeción de la nivelación a la baja tiene menos fuerza, o ninguna en absoluto: los llamados bienes posicionales. Para comprender qué son los bienes posicionales es necesario distinguir entre los valores absolutos y relativos de un bien. El cuidado de la

4 Podría argumentarse a favor de la nivelación a la baja en este caso que el turismo de vacunación podría reducir la presión sobre los gobiernos para la implementación de una estrategia de vacunación más rápida para la población en general. Sin embargo, no hay evidencia empírica de que esto haya ocurrido. Al menos en democracias moderadamente funcionales, la adquisición y distribución de vacunas se convirtieron en temas electorales destacados a pesar del turismo de vacunación. Así ocurrió en México y Perú, entre otros. Además, en el caso específico de México, a partir de julio de 2021, la disponibilidad de vacunas siguió aumentando a un ritmo acelerado dentro del país.

salud tiene un valor absoluto: la salud de una persona no depende de manera fundamental de la salud de otras personas; se es saludable o no en función de si se alcanzan ciertos estándares objetivos de bienestar, al margen de la salud de los demás.⁵ Los bienes posicionales son más complejos. Como los definen Harry Brighouse y Adam Swift (2006), “su valor absoluto, para sus poseedores, depende del lugar de esos poseedores en la distribución del bien, de su posición relativa con respecto al bien en cuestión [...] El valor absoluto de un bien posicional depende precisamente de cuánto de él se tiene en comparación con los demás”. Tal y como lo ejemplifican estos autores, el valor en el mercado laboral de un título de posgrado para un individuo, en lugar de una cualificación educativa más baja, depende de la distribución de las cualificaciones educativas entre otros individuos en ese mercado.⁶ Brighouse y Swift argumentan acertadamente que, con respecto a los bienes posicionales, el valor de la equidad (*fairness*) (o la “competencia equitativa”) proporciona una razón para igualar a la baja. En cuanto a algunas competiciones, continúan estos autores, es fundamental que los competidores inicien en pie de igualdad para que la contienda sea justa.⁷

El hecho de que algunas causas políticas, y algunos litigantes, puedan disponer de mayores recursos que otros genera una injusticia en la competencia por el poder político o por la victoria legal. El hecho de que los padres adinerados puedan comprarles a sus hijos ventajas educativas sobre otros, aumentando su competitividad y, por lo tanto, impulsándolos hacia arriba en la fila por los trabajos interesantes y bien remunerados, inclina inequitativamente (*unfairly*) el campo de juego a su favor. (Brighouse y Swift 2006, p. 476)

5 Vale la pena aclarar que de esta afirmación normativa sobre el valor absoluto de la salud no se sigue ninguna implicación epidemiológica, y mucho menos la de que la salud de una persona no tenga un impacto sobre la salud de los demás.

6 Sobre la educación como bien posicional véase Brighouse y Swift 2009, pp. 117–128.

7 También T. M. Scanlon identifica la necesidad de nivelar los puntos de partida como uno de los argumentos a favor de la igualdad (Scanlon 2002).

En pocas palabras, la posicionalidad de un bien puede justificar medidas que igualen a la baja con respecto a ese bien debido al valor de la competencia justa o, utilizando los famosos términos rawlsianos, debido a la importancia fundamental de la igualdad equitativa de oportunidades (Rawls 1999, p. 73).

La vacuna contra la COVID-19 podría interpretarse como un bien posicional en este sentido: su valor absoluto depende, al menos en parte, de que otros la tengan. Quienes reciben la vacuna con una mayor antelación pueden obtener una ventaja económica injusta en la fuerza laboral local, precisamente porque otros aún no la han recibido. Que esto sea cierto o no depende, por supuesto, del tipo de sector y trabajo específico que se considere. En lo concerniente a los trabajos que pueden depender en gran medida del “teletrabajo” o de la oficina en casa, la inmunización temprana podría no brindar una ventaja competitiva. Por el contrario, para trabajos que requieren presencia física o donde dicha presencia es una ventaja, la inoculación proporciona una ventaja competitiva injusta. Los empleados en ciertos tipos de industria, por ejemplo, reciben salarios muy bajos, compensados por comisiones basadas en las ventas. A su vez, las ventas están en función de la capacidad de los empleados para formar y mantener relaciones laborales y, a veces, incluso personales con los compradores potenciales, de su capacidad para realizar visitas *in situ* a los almacenes para inspeccionar mercancías, etcétera; la presencialidad facilita la realización de tales acciones. En este sentido, es necesario continuar con los diagnósticos del impacto de la pandemia en los diferentes mercados laborales, para saber hasta qué punto la vacuna temprana contra la COVID-19 pudo tener una cualidad posicional robusta que otorgó ventajas injustas. Aunado a esto, requerimos ponderar los beneficios para la salud pública del turismo de vacunación, discutidos antes, contra su posible injusticia económica. Sin más datos, no puede descartarse que ambos efectos tengan carácter marginal.

Por todo ello vemos que, a pesar del hecho de que los argumentos igualitarios son muy pertinentes para fundamentar la idea de que los ingresos personales no deben determinar quién tiene acceso a la atención médica en general, sólo lo son de manera cualificada cuando se dirige al caso concreto del turismo de vacunación en esta pandemia.

Hasta aquí el desafío igualitario. Sin embargo, hay otro desafío ético al turismo de vacunación que no gira en torno al valor de la igualdad sino a otro valor social importante: la solidaridad. La idea sería que, al saltarse la fila en casa, los turistas de la vacunación dañarían los lazos comunitarios que deben regular sus interacciones en la sociedad, toda vez que se eximen de un riesgo que otros aún deben enfrentar durante algún tiempo. A esto lo llamamos *el desafío de la solidaridad*.

Consideramos que el desafío de la solidaridad parece descansar en una visión errónea sobre lo que tal valor demanda en las relaciones sociales, al menos si se piensa que dicho valor puede fundamentar deberes morales.⁸ Porque parece poco plausible decir que la solidaridad exige moralmente de las personas que hagan sacrificios que no benefician a nadie. De hecho, en un intento reciente por poner a la solidaridad a la par de los valores de la libertad y la igualdad, Thomas Donahue afirma que “a menudo se ha tratado a la solidaridad como si [exigiera] que todos los miembros sufran cualquier resultado adverso que les ocurra a los miembros menos aventajados del grupo” (Donahue 2019, p. 240). Si bien ésta es una interpretación común, cumplir con nuestros deberes morales de solidaridad no debería exigirnos que nos comportemos de esa manera. Porque, cualquiera que sea el valor simbólico que pueda haber en la realización de tales acciones, éstas parecen supererogatorias desde un punto de vista moral. Y el solo hecho de que esta interpretación haga supererogatorias a las acciones solidarias nos parece una buena razón para rechazarla.⁹ Pero, si ésta se toma como la interpretación

8 Aquí dejamos de lado el escepticismo que autoras como Barbara Prainsack y Alena Buyx tienen sobre el valor positivo de la solidaridad en el contexto de las pandemias. En efecto, para Prainsack y Buyx (2011, p. xix), “las pandemias representan un caso donde el potencial de movilizar la solidaridad para obtener fines deseables en un contexto de salud pública es limitado”. Esto se debe a que durante las pandemias los riesgos son inmediatos y están muy desigualmente distribuidos; algunas personas tienen un riesgo muy alto (ancianos, personas con un sistema inmunitario débil, etcétera), mientras que otras tienen un riesgo bajo. Aquellos con un riesgo relativamente bajo no necesariamente reconocerán la igualdad con ellos y, por lo tanto, serán más reacios a aceptar costos sustanciales en ellos.

9 Vale la pena señalar que esta interpretación de la solidaridad (que exige sacrificios

correcta de lo que implica la solidaridad, entonces parecería pertinente decir que el turismo de vacunación es una forma permisible de violarla, dado que las acciones invocadas tienen una naturaleza moral supererogatoria.

Desde un punto de vista diferente, la solidaridad no exige a las personas acciones simbólicas moralmente supererogatorias. Más bien, cuando las personas actúan debido a sus vínculos comunitarios, la expectativa general es que tal conducta sea ventajosa para los demás en algún sentido. Piénsese, por ejemplo, en las acciones solidarias realizadas por la sociedad civil durante el terremoto de 2017 en la Ciudad de México. Miles de ciudadanos sin ningún tipo de capacitación, incentivos personales o supervisión de una autoridad gubernamental se lanzaron a las calles en un esfuerzo continuo por sacar a sus vecinos de entre los escombros y salvar sus vidas (Rojas 2017). Actitudes similares pueden encontrarse típicamente en otras sociedades frente a catástrofes naturales. En ocasiones las acciones solidarias no tienen un impacto positivo tan claro; pero debe ser el caso, para considerarlas como mandadas por deberes morales de solidaridad, que tales acciones aumenten (o que al menos se piense que aumentarán) en algún grado, por pequeño que sea, la probabilidad de conseguir tal impacto positivo. En este sentido, incluso se podría presionar el punto de que es quien pide a los demás que realicen juntos un sacrificio inútil el que está violando los deberes de solidaridad grupal, porque con ello se afecta a más integrantes de la comunidad.¹⁰

que no benefician a nadie) no es la que suscriben algunos destacados defensores de este valor. Véase, por ejemplo, Sandel 2009, cap. 9. Sandel se limita a defender la idea de que las acciones solidarias restringidas y dirigidas sólo a personas con las que tenemos un vínculo particular (ya sea familia, comunidad o país) es un aspecto fundamental de nuestra vida moral. Nada en tal análisis lo compromete con la interpretación de la solidaridad expuesta antes. Por su parte, Andrea Sangiovanni no sostiene que la solidaridad pueda requerir sacrificios que no benefician a nadie, aunque para él “compartir el destino de los demás” es una de las condiciones de las actitudes solidarias (Sangiovanni 2015, pp. 346–347).

10 No queremos negar que algunas acciones solidarias pueden requerir enormes sacrificios. De hecho, Donahue define la disposición al sacrificio para cumplir con los deberes de solidaridad como uno de los elementos constitutivos de esta actitud

Así, desde esta perspectiva, las acciones mandatadas por deberes morales de solidaridad siempre intentan alcanzar (aunque sea con una remota posibilidad de éxito) un resultado positivo que mejore el bienestar de alguien o sus posibilidades de superar una adversidad, cuando ninguna ley u otro deber lo exige. Si esta visión es correcta, entonces los turistas de vacunación no están violando sus deberes morales de solidaridad, precisamente porque la probabilidad de lograr un mejor resultado no se incrementaría para nadie si en lugar de vacunarse en el exterior esperaran con el resto de sus conciudadanos por la vacuna. Y así vemos de nueva cuenta (como lo hicimos con respecto al valor de la igualdad), que a pesar de que los argumentos basados en la solidaridad son bastante efectivos para fundamentar la idea básica de que los ingresos personales no deben determinar quién tiene acceso a la atención médica en general, lo son quizá sólo cualificadamente cuando se dirigen al caso concreto del turismo de vacunación en esta pandemia.¹¹

Hasta aquí con relación al desafío igualitario y al de la solidaridad para poner en tela de juicio la moralidad del turismo de vacunación. Por último, cabe señalar, que en algunas ocasiones hay otras razones morales de peso que parecerían apoyarlo. Tengamos en cuenta, entre otros, el caso de los médicos de instituciones privadas en México. No hace falta decir que estos

(véase Donahue 2019, p. 248). Algo similar defiende Sangiovanni cuando afirma que las personas solidarias están dispuestas a pagar un alto precio por ayudar a los demás (véase Sangiovanni 2015, p. 346). Pero, de nuevo, la afirmación principal que defendemos es que los sacrificios y los altos costos, si han de ayudar a cumplir con los deberes de solidaridad, de hecho, deben contribuir en algo (o al menos pensar que hacen algo) para mejorar la situación o las condiciones de aquellos a quien se quiere expresar la actitud. Si se insistiera en que la solidaridad puede requerir sacrificios que no benefician a nadie tendríamos que recordar la enseñanza de la objeción de la nivelación a la baja ante la búsqueda indiscriminada de la igualdad: la solidaridad debería entenderse entonces como un valor a sopesarse con varios más a la hora de determinar un curso de acción, ya que su búsqueda indiscriminada podría resultar perjudicial para la comunidad.

11 Sobre cómo la solidaridad es fundamental en la lucha general contra la injusticia estructural en el acceso a la salud, véase Gould 2018.

profesionales tienen un mayor riesgo de contagio que otros ciudadanos de la sociedad. Sin embargo, el gobierno mexicano no les dio prioridad a estos médicos en su campaña de vacunación, salvo a aquellos que se encontraban en la primera línea de respuesta ante la COVID; al realizar un viaje de vacunación, estas personas estarían simplemente reaccionando ante una injusticia perpetrada en su contra, a su propio costo.¹² Un argumento similar puede aplicarse a los médicos en los países en vías de desarrollo donde se les considera una prioridad, pero la nación ni siquiera tiene suficientes vacunas para distribuir entre los trabajadores prioritarios.

SALTARSE LA FILA EN LA NACIÓN DE DESTINO

Hemos destacado los posibles problemas morales que plantea el turismo de vacunación en el país de residencia del turista. Ahora evaluaremos si pudiera haber más objeciones morales surgidas desde la perspectiva de los residentes del país en el que ocurre el turismo de vacunación. Podría argumentarse que, al recibir una vacuna en el país de destino, los turistas que se inoculan están violando el derecho de los residentes de vacunarse primero, y tal derecho debe respetarse por una cuestión de equidad. A esto lo llamamos el desafío de la equidad. La pregunta, por supuesto, es si este posible derecho está debidamente fundamentado. En este caso, sin cualificaciones, creemos que no es así.

Una primera forma para desarticular el desafío de la equidad es señalando el hecho mismo de que la mayoría de los países de destino han acaparado vacunas. Éste es a todas luces el caso de Estados Unidos. Desde el comienzo de

12 Considérese el testimonio de este médico privado mexicano durante una protesta nacional exigiendo acceso a la vacuna: Un ginecólogo de la Ciudad de México dijo que él y sus colegas en un pequeño hospital privado todavía no están vacunados a pesar de tener que trabajar en un hospital público bajo un programa social obligatorio. “En cuanto se pueda comprar la vacuna en Estados Unidos, voy a ir”, señaló a Reuters, bajo condición de anonimato por temor a que le pueda costar el trabajo. Véase Garrison 2021.

la pandemia, esta nación hizo grandes acuerdos bilaterales con compañías farmacéuticas para ese propósito. Dichas acciones limitaron muchísimo el acceso de otros países a las vacunas, sobre todo de los pobres y en vías de desarrollo. La mayoría de las vacunas en el mundo se administraron primero en países bien desarrollados, mientras que otros ni siquiera las habían recibido. En este sentido podría argumentarse que, en gran medida, los turistas de vacunación se vieron forzados a vacunarse en los países de destino precisamente porque éstos acumularon y firmaron acuerdos bilaterales para hacerse con la gran mayoría de las vacunas.

Como réplica a este razonamiento podría argüirse que las acciones de acaparamiento de Estados Unidos y de otros países desarrollados están justificadas, dado que de hecho ellos financiaron en parte la investigación que produjo dichas vacunas y pagaron por adelantado por sus dosis. Frente a esta réplica nos gustaría decir lo siguiente. Hay dos formas de entender la arena internacional en este contexto. Por un lado, ésta podría verse como una comunidad propiamente dicha con instituciones compartidas (como la Organización Mundial de la Salud, la Organización Mundial del Comercio [OMC], la Organización de las Naciones Unidas y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia), procedimientos de toma de decisión y compromisos que imponen obligaciones morales recíprocas a todas las naciones. Llamemos a esto el *modelo comunitario*. Si entendemos la arena internacional de este modo, entonces parece que la respuesta de las naciones desarrolladas ante la pandemia debió haber sido bastante diferente. No sólo debía haberse evitado el acaparamiento de vacunas, sino que se habrían impulsado otras acciones para distribuir la vacuna a los países pobres y en vías de desarrollo.¹³ En particular, los países desarrollados podrían haber financiado y fortalecido el Mecanismo de Acceso Mundial a las Vacunas (Mecanismo COVAX) sin, al mismo tiempo, haber hecho tratos bilaterales con las compañías farmacéuticas, ya que esos tratos disminuyen de manera sustancial —si no es que completamente— la efectividad de los esfuerzos del COVAX.

13 Véase, por ejemplo, Emanuel *et al.* 2020.

Asimismo, los países desarrollados podrían haber apoyado de forma más expedita iniciativas para suspender, al menos temporalmente, las disposiciones de propiedad intelectual dentro del derecho comercial internacional que otorgan las patentes de las diferentes vacunas a las empresas farmacéuticas, así como presionar a estas empresas para que compartieran sus conocimientos tecnológicos para producirlas y fabricarlas, de modo que las naciones pobres y en vías de desarrollo pudieran replicarlas de una forma más económica y rápida en sus propios territorios. El 5 de mayo de 2021, Estados Unidos anunció que apoyaría en la OMC una propuesta hecha por países en desarrollo, como Sudáfrica e India, para este propósito (Kaplan, Stolberg y Robbins 2021). Sin embargo, dicha propuesta se formalizó en la OMC el 2 de octubre de 2020.¹⁴ Este retraso, incluso asumiendo que el esfuerzo en verdad tendrá éxito (la Unión Europea, por ejemplo, hasta la fecha se opone a la medida), ha tenido un impacto negativo profundo en la distribución equitativa de las vacunas.

En contra de la idea de renunciar a las patentes de las vacunas contra la COVID-19, a menudo se argumenta que obligar a las compañías farmacéuticas a hacerlo sería demasiado oneroso. Después de todo, esto puede sentar un precedente para todas las demás patentes y, por lo tanto, tener un efecto negativo en la innovación en el sector de la salud —ya que los incentivos económicos para ello se verían comprometidos en el futuro—. De hecho, las compañías farmacéuticas se niegan a suspender sus patentes sobre las vacunas contra la COVID-19 argumentando precisamente esto.¹⁵

No queremos negar que la innovación requiere incentivos: la inversión otorga el derecho a recuperar lo invertido y obtener algún beneficio. La pregunta es ¿qué tan grande debe ser dicho beneficio? Se ha estimado, por ejemplo, que Pfizer generó en 2021 al menos 36 000 millones de dólares en ventas de la vacuna, de los cuales 54% fueron ganancias netas —convirtiéndola en el segundo fármaco más rentable jamás producido— (De Haro 2021). Esta cantidad es extremadamente alta como beneficio de una inversión en innovación en el cuidado de la salud durante una catástrofe mundial. En lugar

14 Véase Organización Mundial del Comercio 2020.

15 Véase McMurry-Heath 2021.

de una demanda razonable, continuar negándose a suspender su patente después de generar esos números nos recuerda más lo que G. A. Cohen afirma críticamente con respecto a las actitudes de los talentosos en una sociedad rawlsiana.¹⁶ Según Cohen, al negarse a utilizar sus talentos para producir más bienes primarios a menos que se les pague más (como parece permitirlo el así llamado principio de diferencia de Rawls), los talentosos están chantajeando a la sociedad. Por supuesto, es un tema de debate si acaso la crítica de Cohen es de hecho una descripción adecuada de lo que permite el principio de diferencia en una sociedad bien ordenada de acuerdo con Rawls.¹⁷ Nos parece mucho menos polémico afirmar que es justo esto lo que están haciendo las compañías farmacéuticas al negarse a suspender sus patentes en esta etapa: una vez que han alcanzado un umbral que excede una cantidad razonable de ganancias, están tratando de chantajear a la comunidad internacional declarando que la suspensión de sus patentes afectaría sus futuras inversiones en la innovación sanitaria.

Entonces, desde el punto de vista moral, dos cosas debían haber ocurrido con respecto a la pandemia si consideramos el modelo comunitario de relaciones internacionales: una solución exclusivamente multilateral a través del COVAX y la renuncia temporal expedita a las patentes de las vacunas. Volviendo a nuestra discusión sobre el turismo de vacunación, dado que esto es lo que debía haber sucedido, pero no sucedió, entonces se podría pensar que los turistas de vacunación de hecho están tomando la justicia en sus propias manos —es decir, que están buscando algún tipo de justicia, aunque sea de manera imperfecta—. Incluso podría argumentarse que, si estamos de acuerdo en que las naciones desarrolladas que acapararon vacunas cometieron una injusticia, sus propios ciudadanos son lo que Avia Pasternak llama “beneficiarios de buena gana” de una injusticia. Un beneficiario de buena gana

es consciente del hecho de que se está beneficiando de algo que causa daño a otros y, si bien no ha buscado activamente dicho beneficio, y tampoco puede

16 Véase Cohen 1992.

17 Para una respuesta clásica a la famosa afirmación de Cohen, véase Williams 1998.

rechazarlo sin un costo irrazonable, lo acepta de buena gana. Con esto quiero decir que éste recibe el beneficio a sabiendas y voluntariamente. (Pasternak 2014)

Dichos beneficiarios, sostiene Pasternak, deben una compensación (incluso en mayor medida que los beneficiarios involuntarios) a las víctimas de la injusticia de la cual se benefician. Regresando a las vacunas contra la COVID-19, en la medida en que los ciudadanos de las naciones desarrolladas se beneficiaron de la injusticia producida por el acaparamiento que su gobierno perpetró en su nombre, podría argumentarse que deben ofrecer una compensación a los ciudadanos de naciones pobres y en vías de desarrollo con poco o nulo acceso a las mismas vacunas. Así, permitir que los turistas de vacunación hagan cola como cualquier otro ciudadano puede juzgarse precisamente como esa forma de compensación.

Se podrían hacer dos objeciones a concebir el turismo de vacunación como una forma de compensación. En primer lugar, por supuesto, son sólo los integrantes más privilegiados de las sociedades de origen los que reclamarían compensación desde este punto de vista. Esto es cierto y no concebimos al turismo de vacunación como el modo ideal de compensación. No obstante, una forma tan imperfecta de compensación debe preferirse a un escenario en el que nadie es compensado. En segundo lugar, y lo que es más importante, podría replicarse también que la compensación podría adoptar otras formas, como la liberación de patentes o la transferencia de tecnología. Como ya dijimos, no hay duda de que esto debería hacerse, pero tal acción es compatible, y de hecho complementaria, con el turismo de vacunación. Los teóricos de la compensación coinciden en que para que ésta sea adecuada, la compensación debe ser rápida, plena y certera; sólo entonces se puede restaurar, en la medida de lo posible, el *statu quo* ante con una interrupción mínima (Goodin 1991 y 1989). Esperar a que las compañías farmacéuticas liberen las patentes y transfieran su tecnología varios años después de iniciado su propio programa de vacunación constituye una forma en extremo lenta de compensación, que el turismo de vacunación bien puede remediar aunque sea de manera imperfecta.

Todas estas razones a favor del turismo de vacunación dependen de que se acepte el modelo comunitario internacional recién esbozado. Sin embargo, es posible que dicho modelo simplemente no convenza. En cambio, alguien podría respaldar un modelo diferente de las relaciones internacionales, uno que esté menos idealizado y no estipule suficientes conexiones entre los Estados para desencadenar el tipo de obligaciones morales recíprocas para contener y sobrevivir la pandemia de manera multilateral. Una pandemia de esta magnitud, podría decirse, nos acerca más a la idea de un estado de naturaleza internacional: dada la escasez de recursos para enfrentarla de forma adecuada y a sus efectos mortales, cada nación estaba autorizada a hacer lo necesario para proteger a sus propios ciudadanos. Pero si esto es así, entonces, una vez más, no podría atribuirse reproche moral alguno a los turistas de vacunación: a fin de cuentas, todas las personas del planeta sólo estarían tratando de encontrar los medios para protegerse contra la pandemia en un estado de naturaleza en el que no se pueden hacer reclamos morales.

Por último, hay otra poderosa razón para justificar el turismo de vacunación ante los ciudadanos del país de destino. Tan asombroso como esto resulta, una parte muy considerable de la población en países como Estados Unidos sencillamente decidió no vacunarse.¹⁸ La reticencia a la vacunación puede tener diferentes explicaciones, incluido un creciente escepticismo general hacia todo tipo de vacunas¹⁹ y la politización de la propia pandemia y de la respuesta a la misma.²⁰ Sin embargo, el hecho de que esto esté sucediendo ofrece otra muy buena razón para que los turistas de vacunación actúen de inmediato. Porque no podemos pensar en un escenario peor que éste: un mundo en el que los países ricos no cumplen con sus obligaciones morales con el resto de los países en momentos de inminente peligro para todos y en cambio acaparan la solución más inmediata a la amenaza y, finalmente, no la utilizan de manera efectiva debido a las actitudes negativas de sus propios ciudadanos. Y así, por

18 Véase Khanna 2021.

19 Véase Goldenberg 2021.

20 Véase Montiel, Uyheng y Dela Paz 2021 y Thomson 2021.

todas estas razones, encontramos que el desafío de la equidad es insostenible frente al turismo de vacunación.²¹

CONCLUSIÓN

En este artículo analizamos los méritos y debilidades de dos críticas al turismo de vacunación en el contexto de la escasez de vacunas en países pobres o en vías de desarrollo. La primera crítica plantea que, desde la perspectiva del país de origen del turista de vacunación, un nacional que viaja al exterior para ser vacunado actúa de modo objetable porque utiliza sus privilegios socioeconómicos para obtener la inmunización antes que otros, afectando así los valores sociales de la igualdad o de la solidaridad. Esta crítica, afirmamos, está sujeta a la objeción de la nivelación a la baja, sobre todo cuando se piensa a la vacuna como un bien objetivo; en cambio, cuando se considera a la vacuna como un bien posicional, la objeción de la nivelación a la baja no es tan efectiva contra ella. Además, también vimos que esta crítica se basa en una concepción polémica de los deberes morales que puede fundar la solidaridad. Por su parte, desde la perspectiva del país de destino, la segunda crítica se centra en la inequidad de permitir vacunar a los turistas antes que a una parte de la población local. Esta crítica es insostenible. Como vimos, si se defiende que las naciones desarrolladas no tenían la obligación moral de enfrentar la pandemia de manera multilateral, entonces se podría pensar que las acciones de los turistas de vacunación ocurren en un estado de naturaleza global con respecto a la supervivencia de la pandemia —en donde no se podrían hacer reclamos morales de ningún tipo al respecto—. Por el contrario, si uno cree

21 La respuesta gubernamental al turismo de vacunación en los Estados Unidos, por supuesto, ha variado entre estados y ciudades, y las actitudes hacia la práctica han evolucionado junto con la disponibilidad de vacunas. Ahora hay algunas ciudades como Nueva York que fomentan el turismo de vacunación, en lugar de tan sólo tolerarlo, a menudo con el objetivo aparente de impulsar la economía local. El motivo de lucro que impulsa esta relajación plantea sus propios problemas éticos, que no podemos abordar aquí debido a la falta de espacio.

que es moralmente inaceptable que las naciones desarrolladas acaparen las vacunas como lo han hecho, entonces el turismo de vacunación debe ser tolerado, desde la perspectiva de esas naciones, como una forma de compensación imperfecta por esa injusticia.

BIBLIOGRAFÍA

- Brighthouse, Harry y Adam Swift, 2009, “Educational Equality Versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 26, no. 2, pp. 117–128.
- , 2006, “Equality, Priority and Positional Goods”, *Ethics*, no. 116, pp. 471–497.
- Cohen, G. A., 1992, “Incentives, Inequality and Community”, *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Utah University Press, Salt Lake City, pp. 261–329.
- Donahue, Thomas, 2019, *Unfreedom for All. How the World’s Injustices Harm You*, Oxford University Press, Nueva York.
- Dworkin, Ronald, 1993, “Justice in the Distribution of Health Care”, *McGill Law Journal*, vol. 38, no. 4, pp. 883–898.
- EFE, 2021, “2 millones de mexicanos han ido a EU a vacunarse de COVID-19, estima Ssa”, *Forbes México*, 28 de mayo. <<https://www.forbes.com.mx/2-millones-de-mexicanos-vacuna-covid-19-eu-ssa/>>.
- Emanuel, Ezekiel *et al.*, 2020, “An Ethical Framework for Global Vaccine Allocation”, *Science*, vol. 369, no. 6509, pp. 1309–1312.
- Garrison, Cassandra, 2021, “Médicos privados mexicanos dicen que se han quedado fuera del lanzamiento de la vacuna COVID-19”, *Reuters*, 7 de abril. <<https://www.reuters.com/business/healthcare-farmacéuticos/mexican-private-doctors-say-they-been-left-out-covid-19-vaccine-rollout-2021-04-07/>>.
- Goldenberg, Maya J., 2021, *Vaccine Hesitancy: Public Trust, Expertise, and the War on Science*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

- Goodin, Robert E., 1991, “Compensation and Redistribution”, en J. W. Chapman (ed.), *Compensatory Justice*, New York University Press, Nueva York, pp. 143–177.
- , 1989, “Theories of Compensation”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 9, no. 1, pp. 56–75.
- Gould, Carol C., 2018, “Solidarity and the Problem of Structure Injustice in Healthcare”, *Bioethics*, no. 32, pp. 541–552.
- Haro, José Luis de, 2021, “Pfizer, BioNTech y Moderna generan beneficios de 65.000 dólares por minuto gracias al COVID-19”, *El Economista*, 17 de noviembre. <<https://www.eleconomista.es/sanidad/noticias/11482805/11/21/Pfizer-BioNTech-y-Moderna-generan-beneficios-de-65000-dolares-por-minuto-gracias-al-Covid19.html>>.
- Kaplan, Thomas., Sheryl Gay Stolberg y Rebecca Robbins, 2021, “Tomando ‘medidas extraordinarias’, Biden respalda suspender las patentes de las vacunas”, *The New York Times*, 5 de mayo. <https://www.nytimes.com/2021/05/05/us/politics/biden-covid-vaccine-patents.html?campaign_id=9%26emc=edit_nn_20210506%26instance_id=30319%26nl=the-morning%26regi_id=61709155%26segment_id=57358%26te=1%26user_id=01aa656f1d6b7494d47354a2ca0c7f51>.
- Khanna, Kabir, 2021, “COVID-19 Vaccine Hesitancy Ticks Down but Many Remain Opposed—CBS News poll”, *CBSnews*, 26 de abril. <<https://www.cbsnews.com/news/covid-19-vaccine-hesitancy-opinion-poll/>>.
- Levenson, Eric, 2021, “Florida Issues New COVID-19 Vaccine Residency Rules to Cut Down on ‘Vaccine Tourism’”, *CNN*, 21 de enero. <<https://edition.cnn.com/2021/01/21/us/vaccine-tourism-florida-new-york/index.html>>.
- Londoño, Ernesto, Daniel Politi y Santi Carneri, 2021. “‘Like a Dream’: Latin Americans Head to U.S. for COVID Shots”, *New York Times*, 29 de mayo. <<https://www.nytimes.com/2021/05/29/world/americas/latin-america-vaccine-tourism.html?action=click&module=RelatedLinks&pg-type=Article>>.
- Mazingaizo, Sharon, 2021, “Vaccine Tourism: South Africans Cross Border to Zimbabwe for COVID-19 Jab”, *Times Live*, 8 de mayo. <<https://www.times->

- live.co.za/news/africa/2021-05-08-vaccine-tourism-south-africans-cross-border-to-zimbabwe-for-covid-19-jab/>.
- McMurry-Heath, Michelle, 2021, “Sobre el mantenimiento de la propiedad intelectual en medio de covid-19”, *El Economista*, 21 de abril. <<https://www.economist.com/by-invitation/2021/04/20/michelle-mcmurry-heath-on-maintaining-intellectual-property-amid-covid-19>>.
- Montiel, Cristina, Joshua Uyheng y Erwine Dela Paz, 2021, “The Language of Pandemic Leaderships: Mapping Political Rhetoric During the COVID-19 Outbreak”, *Political Psychology*, no. especial sobre COVID-19, pp. 1–20. <<https://doi.org/10.1111/pops12753>>.
- Organización Mundial del Comercio, 2020, “Waiver from Certain Provisions of the TRIPS Agreement for the Prevention, Containment and Treatment of COVID-19. Communication from India and South Africa”. <<https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/SS/directdoc.aspx?filename=q/IP/C/W669.pdf%26Open=True>>.
- Parfit, Derek, 1997, “Equality and Priority”, *Ratio*, vol. 10, no. 3, pp. 202–221.
- Pasternak, Avia, 2014, “Voluntary Benefits from Wrongdoing”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, no. 4, pp. 377–391.
- Prainsack, Barbara y Alena Buyx, 2011, *Solidarity: Reflections on an Emergency Concept in Bioethics*. <https://www.nuffieldbioethics.org/wp-content/uploads/2014/07/Solidarity_report_FINAL.pdf>.
- Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rebaza, Claudia, 2021, “Vaccine Tourists are Coming to America”, CNN, 26 de mayo. <<https://edition.cnn.com/2021/05/26/americas/vaccine-tourism-usa-latam-intl/index.html>>.
- Rojas, Ana Gabriela, 2017, “La solidaridad tras el terremoto en México: ‘Las lágrimas se me salían sin parar al ver tanta ayuda y oír a la gente cantar’”, BBC, 20 de septiembre. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41338737>>.
- Sandel, Michael, 2013, *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Penguin, pp. 45–52.

- , 2009, *Justice. What is the Right Thing to Do*, Farrar, Straus and Girox, Nueva York.
- Sangiovanni, Andrea, 2015, “Solidarity as Joint Action”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 32, no. 4, pp. 340–359.
- Scanlon, T.M., 2002. “The Diversity of Objections to Inequality”, en Matthew Clayton y Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 41–59.
- Temkin, Larry, 2002, “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, en Matthew Clayton y Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 126–161.
- Thomson, Derek, 2021, “Millions Are Saying No to the Vaccines. What Are They Thinking?”, *The Atlantic*, 3 de mayo. <<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/05/the-people-who-wont-get-the-vaccine/618765/>>.
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York.
- Williams, Andrew, 1998, “Incentives, Inequality and Publicity”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, no. 3, pp. 225–247.

La necesidad de una bioética cosmopolita ante la pandemia de COVID-19

5

Jorge Enrique Linares Salgado
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

1. EN EL INICIO NADIE CREÍA EN LO POSIBLE

Nadie estaba preparado, ni las personas ni los gobiernos, para enfrentar esta pandemia global, porque, a pesar de los riesgos y los indicios previos, nadie creía que fuera posible. Pero esto no quiere decir que la pandemia de COVID-19 fuera sorpresiva. La Organización Mundial de la Salud (OMS) y los expertos en virología sabían que era muy factible la aparición de un nuevo virus de rápido contagio.¹ El libro de Michael Osterholm y Mark Olshaker, *La amenaza más letal*, publicado en 2017, ya advertía que una próxima pandemia era un riesgo mayor de desastre, aún más que los efectos del cambio climático.

Los países reaccionaron sin un plan de acción común y sin una coordinación eficaz, lo cual explica la gran disparidad en el número de muertes e

1 La OMS avisó al menos desde 2018 que todas las naciones debían prepararse para una nueva pandemia. Pero los gobiernos desoyeron las advertencias y, en el caso del SARS-CoV-2 en particular, los gobiernos populistas (Estados Unidos, Brasil y México a la cabeza, exhibiendo la irresponsabilidad de sus jefes de Estado) desafiaron las indicaciones de la OMS y se confiaron, sin ninguna base científica, en que la pandemia cedería o se estabilizaría pronto, al alcanzar la mal entendida inmunidad de rebaño; como también lo creyó al inicio el gobierno del Reino Unido, que no se ha caracterizado tampoco por su eficiencia.

índices de letalidad en naciones con poblaciones similares.² El personal médico tuvo que hacer frente a la pandemia entre escasez de recursos, medicamentos y equipos, con pocos conocimientos sobre el virus (por ser inédito), en medio del caos por el desbordamiento de las unidades de cuidados intensivos (UCI) en los países en donde las oleadas de la pandemia pegaron con más fuerza. Quienes se batieron en la *primera línea* en las UCI tuvieron que arreglárselas como pudieron, empleando su experiencia, espíritu de cooperación y sentido común.³

Tres factores explican los logros y los fallos de los gobiernos: su experiencia previa en el manejo de crisis, el nivel de credibilidad y de confianza públicas y la capacidad operativa y de movilización de recursos (que incluye su eficacia comunicativa y el suministro oportuno de equipo médico) (Krastev 2020, cap. “El cisne negro”). Los que basaron sus acciones en el principio de precaución y se tomaron en serio la amenaza cuando las evidencias no eran contundentes, como Corea del Sur, Nueva Zelanda o China misma, tuvieron muertes en números reducidos; los que no hicieron caso a la amenaza y a las recomendaciones de la OMS, porque confiaron erróneamente en modelos matemáticos de anteriores epidemias (es decir, de virus *ya conocidos*) como Brasil, México, Estados Unidos (durante la administración Trump) o Reino Unido, han tenido números elevados de muertes o de índices de letalidad (Gupta 2021, cap. 1). Además, las capacidades de los sistemas sanitarios de los países son muy diferentes, así como el estado de salud general de la población, y estos factores explican también el logro o fracaso de las naciones para lidiar con la pandemia. Para enfrentar esta emergencia sanitaria se requería una

-
- 2 Los cuatro países con más muertes en términos absolutos, Estados Unidos, Brasil, India y México, no llevaron a cabo medidas de contención eficaces, ni pruebas de detección suficientes, ni seguimiento de contagios al inicio. Sus sistemas públicos de salud, vulnerables y en crisis, no pudieron responder adecuadamente a la pandemia. A esta lista se sumó Rusia en diciembre de 2021. Véase el resumen estadístico en el sitio web <<https://www.worldometers.info/coronavirus/>> [10/02/2022].
 - 3 Un testimonio extraordinariamente valioso por su claridad, valentía y honestidad es la del médico intensivista español Gabriel Heras, quien se había dedicado ya desde antes a tratar de “humanizar” las UCI en su país. Véase Heras 2020.

infraestructura hospitalaria consolidada, un sistema de recolección y análisis de datos de pruebas masivas, seguimiento epidemiológico, hospitales equipados, personal sanitario especializado, bien entrenado y protegido. De ahí los resultados tan dispares, aunque es verdad que ningún gobierno ha podido librar la pandemia con total éxito.

Algunos países renunciaron a actuar utilizando los medios que estaban a su alcance: la realización del mayor número de pruebas (como lo recomendó la OMS en el inicio) para efectuar el seguimiento epidemiológico puntual; el uso de *big data* y de instrumentos informáticos para monitorear y difundir información oportuna de la expansión de los contagios; y las medidas de confinamiento, que variaron de nación en nación, de las más laxas hasta las más severas, y con diferentes resultados en países similares. La gente pudo así comparar las políticas nacionales en tiempo real y no entender por qué unos gobiernos realizaron pruebas masivas y confinamientos muy estrictos y otros no; unos destinaron fondos económicos para ayudas directas a su ciudadanía y otros no. Algunos gobiernos pudieron haber caído en la tentación de poner en práctica medidas de vigilancia extrema a su población, pero ésta se empoderó (al menos en los países democráticos) al poder escrutarse y cuestionarse día con día las decisiones de sus gobiernos (Krastev 2020, cap. 1).

Los regímenes democráticos no impusieron *estados de excepción* y suspensión de garantías para lograr que los confinamientos fueran efectivos, por la misma razón que tampoco pueden *obligar* a la ciudadanía a ser vacunada: tendrían que mantener un estado de excepción militarizado, asimilándose a los Estados totalitarios, autocráticos o no elegidos democráticamente. La cuestión no es baladí, pues la pandemia nos ha puesto en una encrucijada: las libertades individuales (el individualismo reinante) en el mundo occidental choca con la necesidad de políticas obligatorias y poco populares; en cambio, los gobiernos autocráticos y algunos populistas se regodean en su capacidad de sojuzgar a la población o de mentirle de manera descarada para manipular la información sobre la pandemia. Así, la COVID-19 ha puesto en crisis a los sistemas políticos y ha mostrado las serias debilidades de la democracia representativa, amén de la ineficacia de muchos poderes públicos.

Por ello, será fundamental para las próximas pandemias que quienes dirijan y operen los centros de control de enfermedades, agencias de evaluación y aprobación de medicamentos, así como las autoridades sanitarias locales y nacionales, sean electas y supervisadas por el poder legislativo y no estén subordinadas al poder ejecutivo de su país. Es cierto que es inevitable que no podamos saber o anticipar catástrofes en el futuro y que la pandemia alcanzó unos niveles de contagio incontenibles, pero debemos ser conscientes de la incertidumbre y de la falibilidad humana para evitar caer en la inacción o en la desesperación.

2. LA INFODEMIA Y EL USO POLITIZADO DEL DISCURSO CIENTÍFICO

La pandemia de COVID-19 también se ha caracterizado por la *viralización* de todo tipo de confusiones, mentiras y opiniones infundadas, produciendo asimismo una inédita crisis epistémica en la que la mayoría no sabe qué creer, en quién confiar y cómo acceder al conocimiento verificado sobre el nuevo coronavirus y sus efectos sociales.

Los mensajes públicos y recomendaciones comenzaron a ser confusos y, ante la falta de información consistente, se extendieron una multitud de rumores, *fake news* y datos equivocados o no comprobados, que hicieron creer a muchos incautos que el coronavirus era un invento de los gobiernos para controlar a sus ciudadanos, o que el riesgo letal no existía. Algunos autores, como Giorgio Agamben, se precipitaron en sospechar que el coronavirus era quizá un invento que aprovechaban los gobiernos para imponer una nueva modalidad de estado de excepción. Esto fue cierto, en todo caso, en China y en algunos países asiáticos, pero no en el mundo occidental, donde los confinamientos y restricciones han sido cada vez más severamente cuestionados y desobedecidos. Byung-Chul Han observó que China, régimen de partido único y con recursos tecnológicos formidables, se erigió como el líder

en el uso de tecnologías informáticas intrusivas para vigilar y controlar a sus ciudadanos y evitar así la dispersión masiva de los contagios.⁴

Por otro lado, el uso político del saber científico para enarbolarlo como argumento de “autoridad” no cuestionable ha convertido la imagen de la ciencia en la de un saber dogmático y soberbio, alejado de la sociedad. Esto es “kryptonita” pura para el prestigio social de la ciencia y para su credibilidad pública. Nada más alejado del *ethos* científico del rigor, la falsabilidad y el debate argumentado que requiere toda ciencia para corroborar datos y sostener afirmaciones, hipótesis y, ante todo, recomendaciones prácticas. La política ha *instrumentalizado* una vez más a la ciencia (ya lo hicieron durante el siglo xx los regímenes totalitarios y las grandes empresas monopólicas⁵ del capitalismo global en las “democracias liberales”); y eso ha producido un daño irreparable en la opinión pública, mermando la capacidad de juicio sensato, ponderado y autónomo de muchas personas.

3. LA BIOÉTICA SE ESTRELLA CONTRA LA REALIDAD DE LA PANDEMIA

La bioética contaba con los recursos conceptuales, las teorías y los protocolos para ayudar a tomar decisiones ante una pandemia. Ella puede responder a dos problemas principales: 1) proporcionar guías y protocolos de acción para los sistemas de salud pública, y 2) fundamentar y justificar con claridad y transparencia los principios éticos en los que se basen las políticas de salud. En

4 De acuerdo con las cifras del gobierno chino, el número de muertes en ese país ha sido sorprendentemente bajo (103 000 casos y sólo 4 600 muertos en diciembre de 2021) gracias a sus estrictas políticas de contención, seguimiento de casos y confinamientos obligatorios. Véanse los artículos de Agamben y Han en Agamben *et al.* 2020.

5 Por ejemplo, las tabacaleras, las farmacéuticas y, últimamente, Facebook y Google, que han mentido de modo deliberado y ocultado información sobre los altos riesgos de daños físicos y el carácter “adictivo” de los productos que venden a escala mundial, y sin una adecuada regulación en todos los países.

particular, dos temas controversiales de justicia distributiva son relevantes *en tiempos de pandemia*: a) el triaje o método de selección cuando hay escasez de recursos médicos, para intentar salvar al mayor número posible de personas y, al mismo tiempo, posibilitar una calidad de vida suficiente para quienes son supervivientes a la enfermedad; y b) las prioridades en las políticas públicas para las medidas de mitigación y de vacunación, así como la necesaria cooperación internacional para lograr encarar coordinada y conjuntamente la pandemia del modo más eficaz y rápido que sea posible.

La bioética posee un saber acumulado que debería ser de utilidad social en estas emergencias sanitarias, pero tal parece que se impuso la consigna de que el personal médico, al fin y al cabo, responsable en primera línea, “sabe hacerlo mejor” (Lewis y Schuklenk 2021), aunque no cuente con conocimientos bioéticos. Ese lema se convirtió en: “los funcionarios de salud pública saben hacerlo mejor”, aunque el público observara decisiones contradictorias, erráticas y poco prudentes en muchos casos. Así, la pericia y experiencia científica de muchos funcionarios de la salud pública no ha sido suficiente garantía de prudencia y responsabilidad.

En la bioética se han discutido por años los principios, criterios y normas para el desarrollo de los sistemas de salud pública, los protocolos de triaje y de atención con recursos tecnomédicos escasos en situaciones de crisis. La bioética, como ejercicio teórico multidisciplinario, se ha caracterizado por su afán por la justicia distributiva y la necesidad de alcanzar acuerdos entre diferentes comunidades morales que de forma inevitable colisionan en sus intereses al respecto de decisiones vitales, y más aún en una situación de crisis sanitaria mundial.⁶

6 En la bioética, como campo de investigación y de diseño de políticas públicas y regulaciones jurídicas, se han desarrollado discusiones sobre la justicia distributiva y la equidad, la protección de la dignidad de todas las personas y su diversidad, la defensa de la autodeterminación individual, el combate al paternalismo médico y a la obstinación terapéutica, la reducción de los efectos negativos de la iatrogenia mediante las reglas básicas del consentimiento informado, y la defensa de los derechos de las personas en la investigación biomédica y en los tratamientos hospitala-

Pero todo ello no ha bastado para enfrentar con eficacia esta pandemia que ha causado ya más de 5.4 millones de muertes, cerca de 300 millones de infectados y cuatro grandes crisis: sanitaria y ambiental, político-comunicativa, epistémico-cognitiva y socioeconómica. Mi hipótesis sobre este *fracaso*⁷ de la bioética es que la pandemia desbordó los marcos normativos y modelos hipotéticos de la bioética convencional,⁸ lo cual nos obliga a efectuar una revisión autocrítica. La respuesta más obvia es que, si la bioética ha fallado para orientar al personal médico y a los gobiernos que tuvieron que tomar decisiones (mediante prescripciones éticas fundadas en razones y datos empíricos) se debe a una serie de desajustes en sus protocolos y recomendaciones prácticas; esto es, a que quizá eran simplemente inviables en el momento de actuar.⁹

Los gobiernos y las autoridades sanitarias del mundo han tenido que tomar decisiones en medio de mucha incertidumbre, mientras que la ciudadanía ha comparado y evaluado dichas medidas, algunas de las cuales son, en pocas palabras, incomprensibles. Se supone que todas esas políticas han tenido razones y justificaciones de fondo, las cuales no siempre son públicas o no se pueden explicar con sinceridad (como las decisiones sobre qué vacunas comprar, a qué precio y a cuáles empresas). Sin embargo, podemos distinguir entre las naciones donde se ha manejado la información con más transparencia y aquellas en las que las razones de las decisiones han sido opacas. Como señalan Savulescu y Schuklenk, al comentar sobre el carácter controversial de las directrices y guías “éticas” para el manejo de la epidemia, todas las personas

rios, la cual incluye el derecho a renunciar a éstos para morir con dignidad, entre otros temas cruciales para la salud pública.

- 7 Soy consciente de que a muchas personas dedicadas a esta área les parecerá exagerado o les molestará que lo califique de “fracaso”, pero quiero llamar la atención para que iniciemos una reflexión y una revisión honestas y cuidadosas del estado actual de la bioética.
- 8 Centrada más en los problemas de la autonomía individual que en los de justicia global.
- 9 Así, han sido cuestionados en muchas partes los protocolos y recomendaciones bioéticos para el triaje.

tienen derecho a saber qué, cómo y por qué se ha hecho, actuado y decidido en cada país:

[...] creemos que a los ciudadanos de cualquier país se les debe una explicación sobre el tipo de asesoría política altamente controvertida que generalmente contienen esas directrices. Se les debe una explicación de cómo se eligieron los expertos que participaron en dichos comités, y por quién; qué procedimientos guiaron sus deliberaciones [...] También se nos debe una explicación de cómo, y por qué, se eligieron valores particulares para los documentos de orientación ética, y no otros. [...] Las políticas públicas controvertidas, incluso y especialmente en el caso de una emergencia de salud pública de rápido crecimiento, requieren una justificación pública transparente. Desafortunadamente, esta justificación a menudo ha faltado. (Schuklenk y Savulescu 2021, pp. 227–228)¹⁰

Así pues, el conjunto de decisiones gubernamentales derivadas de la pandemia son una cuestión bioética crucial para el futuro de la salud pública, de la democracia representativa (debilitada por la pérdida de confianza) y de la gobernabilidad misma. La crisis de las instituciones políticas puede profundizarse si no somos capaces de remediar sus desaciertos y corregir los sesgos. Tenemos que inquirir sobre las razones, los valores y principios que han guiado la toma de decisiones tan divergente y en cierto modo contradictoria durante la emergencia planetaria. En particular, las decisiones sobre el triaje y las prioridades de vacunación no son una cuestión meramente médica, sino bioética.

Con todo, debe señalarse que la bioética global ha fracasado en prevenir a las sociedades y a los gobiernos porque su cuerpo sistemático de conocimientos no ha sido reconocido por completo, y los profesionales en bioética (mal llamados “bioeticistas”) no han sido escuchados o consultados con oportunidad por los gobiernos y por la sociedad civil. La bioética no ha gozado de pleno reconocimiento y ha sufrido incluso descrédito en las escuelas de

10 Todas las traducciones son mías, con la ayuda del traductor informático de Microsoft.

medicina, en los hospitales y entre las autoridades sanitarias en diversos países. Además, es un hecho que los temas principales de la bioética no se enseñan ni siquiera en el nivel universitario, y eso no sólo en las carreras de ciencias médicas o biológicas, sino tampoco en las de ciencias sociales y las de humanidades.

Pero cabe efectuar una distinción crucial entre las bioéticas con compromisos confesionales e ideológicos y la bioética como multidisciplina secular, multicultural, científica y filosóficamente rigurosa. Aquí me refiero, por supuesto, a la segunda. La bioética no puede subordinarse a cualquier credo porque, por definición, no tendrá una visión global (es el defecto de una bioética *confesional*), ni puede someterse al poder político o económico y a los gobiernos en turno, democráticos o no. Éste sería el defecto de una bioética *no profesional*, sino politizada. La bioética sobrevive sólo desde su independencia científica y su compromiso con la realidad natural y la justicia social.

La bioética ha sido relegada, quizá, porque se recela que ella dirige severas críticas a creencias compartidas por el resto de la sociedad, como las del antropocentrismo especista. Empero, la pandemia nos ha demostrado que la mala gestión ambiental y la producción industrializada y masiva de carne (en especial aves, cerdos y vacas) para consumo humano es un factor de riesgo para nuevas epidemias zoonóticas, además de fomentar la desigualdad social. En suma, la bioética no ha podido guiar a las sociedades contemporáneas en esta emergencia sanitaria. El fallo se ubica en varios niveles: en el formativo y educativo, en las políticas públicas, en la comunicación social del saber bioético, y en las recomendaciones y protocolos de carácter práctico.

Por ello, es necesario replantear los problemas bioéticos de la salud pública “en una perspectiva global y no a partir del principio de autonomía sino del principio de justicia. Porque no parece viable la realización de la justicia a niveles personales sin una proyección universal de la misma” (García Gómez-Heras 2005, p. 41). Es decir, la preocupación y cometido esencial de una bioética cosmopolita consiste en proponer acciones de justicia distributiva, como en esta situación de emergencia sanitaria, pues ella nos ha revelado las profundas desigualdades e injusticias que han hecho crisis en los sistemas de la salud pública.¹¹

11 Las terribles diferencias en los niveles de vacunación entre los países pobres y los

Por otra parte, la marginación de la bioética y la ausencia de debate con bases científicas sobre temas bioéticos es perjudicial para el bienestar social. La bioética es un componente esencial de una discusión pública, deliberativa, moralmente plural y fundada de manera racional. Es uno de los medios más importantes para consolidar una cultura política genuinamente democrática. El descrédito de la bioética secular y cosmopolita es en la actualidad un signo de la crisis epistémica y política del mundo contemporáneo.

4. LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN EL MANEJO DE LA PANDEMIA

Empezando por la pandemia del VIH/sida, toda una sucesión de nuevos virus desveló la vulnerabilidad de un mundo que se encontraba cada vez más estrechamente interconectado. Hubo innumerables advertencias de que la amenaza más clara e inminente que acechaba a la humanidad era un nuevo patógeno y también sobre la clase de pandemia mundial que éste podía desatar. Sin embargo, por el motivo que sea, en la mayoría de los países estas advertencias no llegaron a traducirse en una acción decidida y eficaz cuando, en enero de 2020, el *rinoceronte gris* se transformó en un cisne negro. En China, el Estado de partido único respondió al brote del nuevo coronavirus igual en gran medida que en su momento lo había hecho su homólogo soviético ante el desastre nuclear de Chernóbil en 1986: con mentiras. (Ferguson 2021, p. 13)

Existen claros indicios de que el gobierno chino no quiso avisar a tiempo de la evidencia del contagio masivo causado por el SARS-CoV-2 y que todavía no se puede descartar, ante la imposibilidad de investigarla a fondo, la hipótesis de que el nuevo coronavirus haya salido de control del Instituto Nacional de Virología o del Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades, ambos radicados en Wuhan, China (Gupta 2021, cap. 1).

más ricos lo demuestran. Los países más desarrollados y con influencia política acapararon la mayoría de las vacunas.

El manejo sociopolítico de la pandemia del COVID-19 ha puesto en crisis a las democracias representativas ante la dificultad de hacer obligatorios los confinamientos y la vacunación, frente al momentáneo éxito de los gobiernos autoritarios (China y Corea del Sur) y de las pequeñas islas (Taiwán, Nueva Zelanda) con poblaciones muy acostumbradas a confiar en el poder político. No obstante, ¿qué explica la serie de pifias y errores que se han cometido en el manejo político de la pandemia en el mundo occidental?

En tiempos de epidemia se necesita un Estado fuerte, puesto que las medidas a largo plazo, como las cuarentenas, tienen que llevarse a cabo con disciplina militar. China fue capaz de poner en cuarentena a decenas de millones de personas. Parece improbable que, enfrentados a una epidemia de esa misma escala, los Estados Unidos sean capaces de hacer cumplir las mismas medidas. (Žižek 2020, 10)

Niall Ferguson plantea en *Desastre* que “el punto crucial en el que se produce el fallo catastrófico no suele encontrarse en la parte superior de la jerarquía, sino un poco más abajo en la cadena de mando [...] aunque la ineptitud en el liderazgo siempre puede empeorar una mala situación” (Ferguson 2021, p. 354).

¹² Han sido los sistemas sociotécnicos de control y reacción epidemiológica, por ser *dependientes o estar subordinados a los gobiernos*, los que han fallado. Por eso es urgente que dichas agencias e instituciones de la salud pública y encargadas de enfrentar una pandemia sean autónomas (con su panel plural de expertos científicos y bioéticos), tengan una visión cosmopolita y se manejen con plena independencia del poder político de cada país. Ferguson plantea al respecto:

12 Ferguson enumera las razones del fracaso: “La capacidad de hacer pruebas a la población no se desarrolló con la suficiente rapidez; apenas se intentó rastrear los contactos; no se hicieron cumplir las cuarentenas; las personas vulnerables (especialmente en las residencias de ancianos) no estaban protegidas, sino más expuestas”.

¿Por qué hubo tantos países occidentales que fueron incapaces de limitar la propagación del nuevo coronavirus en 2020, provocando con ello uno de los peores excesos de mortalidad que hayamos visto desde la década de 1950? *Desastre* defiende que echar toda la culpa a unos pocos líderes populistas es un error, aunque, sin duda, su errático liderazgo contribuyó en cierta medida a engrosar la cuenta de los cadáveres. Lo que se produjo fue un fracaso sistémico en la burocracia de la sanidad pública, lo que también parece haber sucedido en países donde no gobiernan líderes populistas. Los planes de contingencia para una pandemia sí existían, pero, simplemente, no funcionaron. [...] Ésos fueron los errores más gravosos en términos de pérdidas de vidas y no es plausible que Donald Trump o Boris Johnson fueran los culpables personales de ninguno de ellos. (Ferguson 2021, p. 355)

El fracaso del manejo de la pandemia no ha sido sólo de unos cuantos líderes, sino principalmente de los funcionarios públicos y las personas expertas en sanidad pública, algunos de los cuales tenían toda la experiencia. ¿Otras personas podrían haberlo hecho mejor? Quizá no. Pero lo cierto es que, si no modificamos nuestra cultura política en torno a la evaluación y reacción contra los riesgos y las amenazas planetarias, y no construimos sistemas ciudadanos independientes de los gobiernos, liderados por los mejores expertos científicos (que debe incluir a científicos sociales, filósofos y expertos en bioética), no lograremos estar mejor preparados para las siguientes pandemias y desastres naturales o políticos que nos depare el futuro.

Es evidente que ha habido equivocaciones en la responsabilidad política en el manejo de la crisis mundial causada por la pandemia, y algunos de esos yerros provienen de problemas no solucionados en el pasado reciente o que se dejaron crecer. Uno de ellos es la insuficiencia y las carencias de los sistemas públicos de salud en muchos países, aun en los más desarrollados como Estados Unidos.

La bioética debe reafirmar la ineludible necesidad de mantener sistemas de salud de acceso universal y gratuito para evitar los efectos más letales y nocivos de las próximas pandemias. La salud pública no puede ser dejada

sólo en manos de las instituciones médicas, ni mucho menos de los funcionarios de los gobiernos de cada país. Es una actitud suicida que los gobiernos carguen el peso de las decisiones en unas cuantas personas (o todavía peor, en *una sola* persona), y no en consejos ciudadanos en los que participen las y los expertos más experimentados.

En la pandemia del COVID-19 hemos visto cómo algunos países confiaban el peso de las decisiones a los consejos de un solo científico. Personalizar tanto, en estos casos, es peligroso. Cuando la información que se tiene es limitada [...] lo que es necesario es consensuar opiniones de un grupo bastante numeroso de personas, para minimizar el riesgo de seguir la estrategia equivocada. *Deben ser independientes y que puedan tomar decisiones de manera ponderada, sin dejarse influir por las presiones políticas.* (Macip 2021, p. 31; el subrayado es mío)¹³

5. LAS TRAMPAS COGNITIVAS Y EL DEBER EPISTÉMICO DE CONSIDERAR QUE NOS PODEMOS EQUIVOCAR

En *Ética y coronavirus*, Daniel Loewe (2020) plantea que las y los funcionarios de la salud pública, que se supone poseen pericia científica, tienen que asumir un “deber epistémico”, consistente en evitar el dogmatismo en el que pueden caer para revisar y replantear sus decisiones:

[...] hay un deber ético fundamental: el deber epistémico. Esto, el deber de tratar de evitar el error, es decir, el deber de examinar críticamente nuestras creencias, convicciones y los estados de cosas y así, de ir más allá de lo que parece evidente. [...] se puede recurrir a la corriente cita que realizan los

13 No hace falta explicar cuál ha sido la situación en México, pues es de dominio público que el Consejo de Salubridad Nacional, instituido por ley, no ha sido convocado más que una vez, ni ha tenido actividad ni una intervención efectiva. Las decisiones recayeron en uno o unos cuantos funcionarios públicos.

estadísticos bayesianos: “Yo te ruego [...] que pienses que sea posible que puedas estar equivocado”. En la interpretación de los analíticos bayesianos “que sea posible que estés equivocado” significa que no hay que otorgar a nada anticipadamente una probabilidad cero. [...] Y del incumplimiento de nuestro deber epistémico somos absolutamente responsables, tal como lo somos de las consecuencias que se siguen de aquel. (Loewe 2020, pp. 18–19)

Niall Ferguson analiza en *Desastre* el fenómeno de la “psicología de la incompetencia militar”, por el cual individuos no competentes acaban ascendiendo en el escalafón militar para ubicarse en puestos estratégicos en una guerra; y aplica estos hallazgos a lo que se podría denominar, análogamente, “la psicología de la incompetencia política”, que ha sido un fenómeno muy extendido durante la pandemia. Ferguson señala que “los políticos no suelen recurrir al conocimiento de los expertos sin tener un motivo ulterior. Sabemos también que, cuando los datos de los expertos resultan incómodos, se soslayan con bastante facilidad. Pero ¿existen unas formas generalizadas de mala praxis política que podamos identificar en lo tocante a la prevención y mitigación de desastres?” Ferguson (2021) destaca cinco formas en las que se origina esta incompetencia política, de consecuencias nefastas para las sociedades:

1. La incapacidad para aprender de la historia (teníamos ya mucha información sobre la pandemia de 1918 y los casos de epidemias de SARS y coronavirus en años recientes como para no creer que este nuevo coronavirus no iba a desatar una pandemia mundial).
2. Falta de imaginación, o más bien falta de anticipación precautoria (descreer de la posibilidad de que suceda uno de los peores escenarios, confiando en métodos comunes para identificar las “curvas” estadísticas de las epidemias ya conocidas y anticipar erróneamente su declive).

3. Tendencia a creer que se pelea la “última guerra o crisis”; es decir, a suponer erróneamente que se juega el todo por el todo en un solo evento, desatendiendo las responsabilidades a mediano plazo para favorecer su posibilidad de salir bien librados en lo inmediato, conservar el puesto o ser reelectos (en el caso de los gobernantes).
4. Subestimación de la amenaza, el centro mismo de la trampa cognitiva en la que suelen caer las personas que se declaran más “optimistas” sin tener certezas.
5. Procrastinación (no actuar a tiempo para mantenerse a la espera de un cambio o un suceso favorable que nunca llega), que promueve la creencia de que la pandemia desaparecerá por arte de magia cuando el virus se estabilice o se alcance la “inmunidad de rebaño”. (Ferguson 2021, p.10)

Muchos de los responsables de las políticas sanitarias y de control epidemiológico, jefes de Estado¹⁴ y personas de la “clase política” han caído en estas trampas cognitivas de consecuencias desastrosas para su población. Como lo señala también Ferguson en *Desastre*, son conocidos los sesgos cognitivos más frecuentes que provocan una evaluación subestimada de los riesgos y, en ocasiones, una ceguera cognitiva que nos impide ver el peligro (Ferguson 2021, cap. 2). La situación se complica cuando existen datos y evidencias contradictorias o no contundentes, o persiste mucha incertidumbre. Así, Ferguson explica que confundimos un fenómeno tipo “rinoceronte blanco” (obviamente peligroso y altamente probable) corriendo a toda velocidad hacia nosotros, con un fenómeno inesperado tipo “cisne negro” (aquello que nos parece que sea imposible, según nuestra experiencia previa). Pero en ocasiones el fenómeno se revela como “un rey dragón” (un acontecimiento tan extremo que queda fuera de todo cálculo probabilístico y experiencia previa) (Ferguson 2021, p. 65). Cuando desatendemos los indicios de la gravedad de una

14 Pero no jefas de Estado, pues, a diferencia de los hombres, en países como Alemania y Nueva Zelanda destacaron por su sentido de responsabilidad y precaución.

situación riesgosa, las consecuencias pueden ser desastrosas, pues quedamos indefensos ante la propia trampa cognitiva que nos hemos impuesto.

Si bien la humanidad posee una capacidad anticipatoria y precautoria, suele ser obnubilada por una confianza colectiva o una esperanza ilusoria en que el escenario más dañino no ocurrirá, sólo porque no creemos que sea posible. Pero, cuando se trata de la evaluación de riesgos tan serios como los de un virus desconocido, es necesario que grupos de expertos (con suficiente independencia cognitiva y *política*) de diferentes naciones deliberen entre sí, siempre con la conciencia de que sus predicciones positivas pueden subestimar el verdadero peligro que se cierne sobre nosotros. Los falsos negativos suelen ser más perjudiciales que los falsos positivos en la evaluación del riesgo. El exceso de prudencia o precaución no tiende a ser tan perjudicial como su falta, a menos que una medida precautoria o mitigadora sea sumamente costosa para la sociedad, como lo han sido, en efecto, los cierres de actividad económica en muchos países.

6. EL CONTEXTO PARA EL SURGIMIENTO DE UNA BIOÉTICA COSMOPOLITA

Así pues, la necesidad de una bioética global de alcances planetarios, transculturales y plurales es ineludible, por la simple razón de que los problemas ambientales y de salud pública no pueden ser combatidos con políticas regionales o locales descoordinadas o contradictorias entre sí. Ivan Krastev sostiene que la pandemia ha tenido un doble efecto: ha reforzado la interrelación global y ha mostrado, al mismo tiempo, las debilidades y peligros de la globalización regida por el capitalismo y la rivalidad tradicional entre las naciones más poderosas. Por desgracia, la clase política de muchos países no ha estado a la altura de la emergencia mundial:

A diferencia de las guerras, las pandemias no enfrentan a las naciones entre sí.
A diferencia de los grandes movimientos migratorios, no provocan un naciona-

lismo violento. Y a diferencia de los terremotos o los tsunamis, constituyen un fenómeno global. Una pandemia es una crisis que permite que la humanidad experimente su interdependencia y unión. Las esperanzas de la humanidad se apoyan en la ciencia y en la razón. Más que la pandemia en sí misma, lo que más me inclina al pesimismo es el fracaso de los líderes políticos mundiales para organizar una respuesta colectiva a la crisis. (Krastev 2020, Conclusiones)

Una bioética global debe encarar en esta y las próximas pandemias dos problemas fundamentales: a) la *justicia retributiva* para reparar la discriminación y marginación de minorías sociales excluidas del bienestar social, como es el acceso gratuito a los servicios de atención a la salud; y b) la *justicia distributiva* para reducir las brechas de desigualdad que son causa de muchas de las marginaciones de las minorías vulnerables. Estas dos dimensiones deben concretarse en acciones puntuales como el acceso a una atención a la salud de calidad en un sistema sanitario mundial financiado por todas las naciones. Las dos formas de *hacer justicia* son indispensables y se pueden combinar, pues los problemas bioéticos que se han revelado ameritan una nueva perspectiva cosmopolita.

La perspectiva cosmopolita de la bioética es el saber que la humanidad requiere para poder asegurar su supervivencia y resolver sus graves problemas de desigualdad e injusticia. La (bio)ética y la política deben ponerse a la misma altura de la tecnociencia y la industria. Como lo advierte Yuval Noah Harari (2020), la pandemia ha revelado que la ciencia y la tecnología han podido responder al desafío de lograr producir las vacunas en poco tiempo (y desarrollar nuevos fármacos antivirales), aunque hay que señalar que lo han hecho desde el modelo desigual de la competencia capitalista y la monopolización del conocimiento y de la producción tecnocientífica; en cambio, la política simplemente ha decepcionado, porque los políticos han preferido proteger sus intereses cortoplacistas, en lugar de asumir responsabilidades colaborativas de mediano y largo plazo, desoyendo el consejo científico e ignorando las recomendaciones bioéticas.

Hoy, la humanidad enfrenta una crisis aguda no sólo por el coronavirus, sino también por la falta de confianza entre los seres humanos. Para derrotar una epidemia, las personas deben confiar en los expertos, los ciudadanos deben confiar en las autoridades políticas y los países deben confiar unos en otros. En los últimos años, los políticos irresponsables han mermado deliberadamente la confianza en la ciencia, las instituciones y la cooperación internacional. Como resultado, enfrentamos la crisis actual sin líderes que puedan inspirar, organizar y financiar una respuesta global coordinada. (Harari 2020, pp. 11–12)

Markus Gabriel señala que no podemos regresar a la anterior situación de desigualdad, recelo y competencia entre naciones y capitales, pensando que nada ha cambiado y mucho menos que es sostenible el sistema-mundo en el cual vivimos. Ése sería el peor error cognitivo, la peor evaluación equívoca del enorme riesgo que enfrentamos, que nos conduciría directamente a otros desastres cada vez más complicados.

Todavía está por ver si, ahora que ha sonado la voz de alerta, reflexionaremos por fin o bien intentaremos retomar los modelos anteriores. En todo caso, es obvio que, si regresamos a la supuesta “normalidad”, sufriremos crisis aún mucho más graves, entre ellas la crisis climática y el agravamiento incesante de la desigualdad. [...] la humanidad debe aspirar a una cooperación global sobre la base de los valores universales. Los problemas a los que nos enfrentamos en el siglo XXI no se pueden resolver de otra manera. (Gabriel 2021, p. 223)

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio *et al.*, 2020, *Sopa de Wuhan*, ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), s.l. <<https://www.elextremosur.com/files/content/23/23684/sopa-de-wuhan.pdf>> [10/02/2022].
- Ferguson, Niall, 2021, *Desastre. Historia y política de las catástrofes* (ed. Kindle), Debate, Barcelona.

- Gabriel, Markus, 2021, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*, Pasado & Presente, Barcelona.
- García Gómez-Heras, José María, 2005, “Repensar la bioética: una disciplina joven ante nuevos retos y tareas”, en José María García Gómez-Heras y Carmen Velayos (eds.), *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Tecnos, Madrid, pp. 21–48.
- Gupta, Sanjay, 2021, *Guerra mundial C. Lecciones de la pandemia de COVID-19 y cómo prepararnos para la siguiente*, Urano, México.
- Harari, Yuval Noah, 2020, *Notas sobre a pandemia. E breves lições para o mundo pós-coronavírus* (ed. Kindle), Companhia das Letras, São Paulo.
- Heras, Gabriel, 2020, *En primera línea. Un testimonio desde las UCI de la crisis del coronavirus* (Ed Epub), Península, Barcelona.
- Krastev, Ivan, 2020, *¿Ya es mañana? Cómo la pandemia cambiará el mundo* (ed. Epub), Debate, Barcelona.
- Lewis, Jonathan y Udo Schuklenk, 2021, “Bioethics Met Its COVID-19 Waterloo: The Doctor Knows Best Again”, *Bioethics*, vol. 35, no. 1, pp. 3–5.
- Loewe, Daniel, 2020, *Ética y coronavirus* (ed. Kindle), Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Macip, Salvador, 2021, *Lecciones de una pandemia. Ideas para hacer frente a los retos de salud planetaria*, Anagrama, Barcelona.
- Osterholm, Michael T. y Mark Olshaker, 2020, *La amenaza más letal. Nuestra guerra contra la pandemia y cómo evitar la próxima* (ed. Kindle), Planeta, Barcelona.
- Schuklenk, Udo y Julian Savulescu, 2021, “The COVID-19 Pandemic and what Bioethics Can and Should Contribute to Health Policy Development”, *Bioethics*, vol. 35, no. 3, pp. 227–228.
- Zakaria, Fareed, 2020, *Diez lecciones para el mundo de la postpandemia* (ed. Epub), Paidós, Barcelona.
- Žižek, Slavoj, 2020, *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo*, Anagrama, Barcelona.

Francisco Mancera
Colegio de Historia, UNAM

*Como una pintura
nos iremos borrando.
Como una flor
hemos de secarnos sobre la tierra.*

Sin autor,
Poesía Náhuatl. Romances de los Señores de la Nueva España

*La vida de los hombres,
como la de los insectos,
es insignificante.
Es una locura terrible, llena sufrimientos...
Se esfuerzan por ofrecer su cuerpo
a las llamas del deseo,
sin saber que con ello se exponen
a las cinco calamidades del destino,
acumulando karma sobre karma.*

Akira Kurosawa, *Trono de sangre*

Desesperación y espanto transmiten las escenas de destrucción de *El triunfo de la muerte*, obra emblemática del pintor flamenco Pieter Brueghel, que tiene en su composición cromática uno de sus elementos constructivos de mayor significación. La sucesión de tonos ocres, azules y grises que dan forma al cielo y a la tierra en llamas recrea lo que podríamos llamar *la experiencia del ocaso*. Con ello no nos referimos de manera literal al fenómeno físico del crepúsculo, sino a los estados de excepción que ponen en riesgo nuestras certezas de sentido. Se trata, por lo tanto, de un ocaso propio del orden de lo metafísico, pues en él se anuncia la irrevocable hora final de la humanidad y el mundo.

El ocaso en la obra de Brueghel es, entonces, una experiencia que invariablemente se encuentra asociada al absolutismo con el que la naturaleza se presenta en la vida de los hombres para recordarles su insignificancia, su transitoriedad, ya sea que se manifieste en la forma de terremotos, de cambios climáticos o de pandemias que de repente acaban con la vida de miles o millones de seres humanos. Sólo así se comprende, por ejemplo, la expectativa con la que los sacerdotes del antiguo Egipto contemplaban los últimos minutos de la tarde, ya que su cosmología, inspirada en el rechazo obstinado de la muerte, concebía la llegada de la noche como una advertencia sobre la posible disolución del mundo ordenado. Es probable, asimismo, que el escenario de la visión apocalíptica de otro sacerdote de la antigüedad, Juan, fuese alguno de los tantos crepúsculos rojizos de la isla griega de Patmos. En los primeros años de la cristiandad, Juan esperaba, al igual que los sacerdotes del templo de Amón-Ra mil años antes, y al igual que los creyentes europeos amenazados por la peste bubónica mil trescientos cuarenta y siete años después, el fin de la noche, la aurora definitiva, la salvación.

Pero en *El triunfo de la muerte* no hay indicios de salvación; sin embargo, la idea de juicio final es el fondo oculto de las persecuciones y asesinatos colectivos realizados por el ejército de esqueletos que, extasiados por la sangre y el miedo de sus víctimas, ocupan el primer plano de la pintura. Por supuesto, no podemos pasar por alto que esta representación dramática del fin de los tiempos es tan sólo una variante de las formas simbólicas en las que se expresa el arquetipo, atemporal e incognoscible, que condensa todas las experiencias e ideas de aniquilación y todas las expectativas de restitución.

Las sociedades antiguas y modernas, lo mismo las de Oriente que las de Occidente, están atravesadas por mitos, rituales y formas artísticas que han traducido espontáneamente, en imágenes y símbolos, un aspecto esencial de la dinámica de la naturaleza: la creación a partir de la destrucción, la afirmación de la vida a partir de la muerte.

La destrucción en la naturaleza y la vida que surge de ella sólo para volver a morir, y nacer y morir en un ciclo sin fin, es una certeza que, terrible y luminosa a un tiempo, unifica las narraciones antiguas en las que héroes solares de poderes extraordinarios se enfrentan a los monstruos de la naturaleza primigenia, como el dios Seth y la serpiente Apofis, como Ahura Mazda y Angra Mainyu, como los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué y los señores de Xibalbá, como Teseo y Medusa. En esos sueños originarios de la humanidad que son los mitos, los héroes celestes y patriarcales simbolizan el esfuerzo apolíneo de la humanidad para contener el poder demoníaco de una naturaleza que, indiferente a los anhelos de trascendencia de los individuos, concentra sus fuerzas en la aniquilación y reproducción en las especies, sin discriminar en construcciones morales sobre lo bueno o lo malo, sin diferenciar imaginarios o identidades religiosas y nacionales, ya se trate de judíos o budistas, de franceses o afganos, de europeos o latinoamericanos.

La transitoriedad es la maestra que teje los destinos del mundo, y no hay forma de desdecir, a menos de que se trate de una necedad delirante, la realidad que transmiten los ciclos de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte de los individuos. Y este poder omnímodo de la naturaleza nunca se nos revela con tanta claridad como en los momentos cuando la muerte aparece de forma masiva y en periodos breves de tiempo. Son paradigmáticos, para la época moderna, el terremoto de Lisboa de 1755, la Gran Sequía de 1876 y la epidemia de gripe española de 1918. Pero la lista de catástrofes es larga; además, habría que agregar otro tipo de fenómenos de destrucción masiva de igual modo recurrentes en la historia: las guerras, ya sean guerras de conquista, guerras civiles, revoluciones, guerras continentales o guerras mundiales. No son pocos los casos históricos en los cuales las catástrofes naturales coexisten, en una compleja simbiosis causal, con las catástrofes sociales. Se trata de estados de excepción en los que la naturaleza y la maldad innata de

los seres humanos echan por tierra los ideales de una sociedad y una época, mostrándolos como simples ilusiones o estrategias de sobrevivencia y de dominio político. Las ideas de fraternidad universal, de justicia social, de amor al prójimo y libertad individual se derrumban con facilidad, y en su lugar se muestran las leyes biológicas que siempre han estado ahí, leyes implacables que resumen la vida en un juego elemental, devorar o ser devorado, y cuya forma cultural es la guerra de todos contra todos, la injusticia y el dominio de las pasiones en los asuntos humanos.

Macbeth, en los momentos finales de la tragedia que lleva su nombre, después de recibir la noticia del suicidio de su letal consorte, afectado y próximo al desquiciamiento, dice para sí: “La vida es una sombra que camina, un pobre actor que en escena se arrebató y contonea y nunca más se le oye. Es un cuento que cuenta un idiota, lleno de *ruido y de furia*, que no significa nada” (Shakespeare 2015, p. 737). Enseguida aparecen los signos que anuncian el fin de sus aspiraciones de poder y eternidad. El antihéroe bien podría haberse hundido aferrado a la idea de que su voluntad y su astucia eran unánimes respecto al curso de las cosas. Otros criminales a los que Shakespeare dio existencia dramática, como Ricardo III, mueren convencidos de que su deseo de venganza es el verdadero rostro de la justicia. A esto también apunta el desenlace del personaje de Adolf Hitler representado por el actor Bruno Ganz en el filme *Der Untergang*, del director Olivier Hirschbiegel. Pero no es el caso de Macbeth, quien, perseguido por las dudas y remordimientos que le produce el mal cometido, descubre, en un momento de lucidez, que sus expectativas se desvanecen, y entrevé que algo desconocido y de naturaleza demoniaca mueve los hilos del mundo.

Todo periodo de crisis, individual o social, nos coloca ante la necesidad de confrontarnos con la realidad y, por lo mismo, ante la posibilidad de la desilusión, y es que ésta, en mayor o menor medida, nos abre las puertas a la historicidad, a la maduración psíquica y, con ello, a la aceptación de los retos que son propios de cada etapa de la vida y de la historia. Sin embargo, la mayoría de los seres humanos son refractarios a las exigencias de la maduración emocional. Es cierto que en los estratos más profundos del psiquismo

el tiempo queda suspendido, pero en el sujeto colectivo esa atemporalidad es especialmente aguda, pues es propio de la masa permanecer fijada a contenidos arcaicos y representaciones erróneas del mundo, lo cual termina por configurar una forma de pensar, de juzgar y actuar que sólo reproduce la iniquidad y el absurdo. Perseguir a toda costa, en contra de quien sea y al precio que sea, la admiración de los otros; luchar por el poder; acrecentar riquezas sin medida; desear felicidad y juventud permanentes; creerse poseedor de la verdad primera y última. Las patologías transgresoras y criminales que son inherentes a estos y otros mecanismos defensivos que suscita la angustia de la muerte nos parecen inocuas debido a la relativa eficacia que tienen en la lucha adaptativa del individuo o del grupo.

Una cosa es cierta: las ilusiones no desaparecen con facilidad, y, al igual que en épocas pasadas, los hombres de nuestro tiempo viven su vida animados por las quimeras de superioridad que ofrecen los recursos tecnológicos y los estereotipos socioeconómicos. A muy pocos les interesa que la crisis desencadenada por la aparición y diseminación del virus SARS-CoV-2 muestre lo quebradizo y patológico de sus aspiraciones y modelos de vida socialmente aceptados. Sin duda, nuestra inteligencia y capacidad de sobrevivir han sido puestas a prueba; en ese sentido somos contemporáneos de los atenienses que en siglo V a.C. sobrevivieron a la peste y a la guerra; también de los cempoaltecas, mexicas y tlaxcaltecas que persistieron a pesar de la viruela y la guerra en 1520; y de los europeos que se salvaron de morir por la peste bubónica y la guerra en 1347. Pero ¿cuál es el precio por pagar por sobrevivir en los periodos críticos de la historia, donde coexisten catástrofes naturales, guerras o criminalidad generalizada?

No está de más recordar que San Agustín y Leibniz insistieron en considerar la enfermedad, la muerte y las catástrofes naturales como el *mal natural*; en él vieron la condición necesaria para el mejoramiento de una humanidad proclive al abuso del libre albedrío, una humanidad extrañada de Dios y repetidamente en situación de *caída*. Esta concepción ontoteológica, en la que el mal natural es el camino para llegar al bien moral, tiene una larga historia en Occidente; sin embargo, los hechos históricos la desdican, y ello no sólo por

la invariabilidad de las acciones morales, lo que a todas luces indica que la maldad no es ni será superada, sino por la intensificación del mal moral que trae consigo el mal natural. En cuanto los cimientos de la sociedad se tambalean por la presencia de la todopoderosa naturaleza, los principios religiosos, morales y jurídicos se debilitan. Podríamos aventurar, incluso, una paráfrasis a la tesis de Empédocles *lo semejante sólo es conocido por lo semejante*, y sostener que *lo semejante moviliza a lo semejante*, pues los virus letales que de cuando en cuando la naturaleza trae consigo tienen sus análogos sociales. El contagio se replica de forma proporcional en los cuerpos y en las mentes. Una mínima recapitulación de lo sucedido en la psicología de masas durante estos dos años de pandemia basta para confirmar nuestra conjetura: paranoia conspiratoria, depresión, psicosis, indolencia, criminalidad, cinismo político.

El ocaso metafísico representado en *El triunfo de la muerte* es una metáfora del colapso de los ideales culturales en tiempos de pandemias, de terremotos, de sequías, de guerras, de descomposición social profunda. La crisis de la razón es, sin duda, uno de los fenómenos más significativos y paradójicos al respecto. El famoso grabado de Goya *El sueño de la razón produce monstruos* apunta a un equívoco que ha sido frecuente en la filosofía crítica de la modernidad, lo mismo en Heidegger que en Adorno y Horkheimer, y ello a pesar de los extraordinarios esfuerzos de estos pensadores por diferenciar una razón comprensiva, poética en no pocos momentos, de una razón calculadora e instrumental en la que veían anudarse las calamidades de la vida y la cultura modernas. No obstante, la fuente de los infortunios que de manera periódica ponen a prueba a las sociedades humanas no es la razón, sea ésta instrumental o no. No olvidemos que los motivos de la inteligencia racional sólo son medios de nuestros necios sentimientos; que las construcciones de la fantasía son, en realidad, guiones requeridos por nuestros siempre insatisfechos deseos; que las ideas y los juicios con los que interpretamos a los otros y a nosotros mismos son el principal recurso de las pasiones. Lo irracional, en suma, es al mismo tiempo fundamento y estructura de lo humano.

La tesis que afirma categóricamente que la razón, la lógica, lo apolíneo y la moral judeocristiana representan el colapso de lo telúrico, la asfixia de

los afectos, el eclipse de lo dionisiaco, la decadencia de una existencia heroica también parece fundarse en un equívoco, ya sea que éste proceda del joven Nietzsche o de las abundantes interpretaciones académicas de su pensamiento, las cuales parecen ignorar el peligro que el psiquismo inconsciente representa para la humanidad. Al respecto podemos insistir en los descubrimientos, o conjeturas elaboradas sobre una base empírica, de Freud sobre las vicisitudes y patologías que trae consigo lo reprimido psíquico; las de Groddeck sobre el *Ello* totalizante; las de Ferenczi sobre el inconsciente *thalasal*; y las de Jung sobre lo inconsciente colectivo, pues cada una de estas interpretaciones sobre los alcances y límites de la vida psicológica de la especie apuntan a una idea que sigue siendo desafiante para quienes vivimos en los albores del siglo XXI: el conjunto de formas, relaciones y fenómenos que llamamos cultura es, por una parte, la respuesta de nuestra especie a las presiones de autoconservación del proceso evolutivo y, por otra, el medio en el que se reproduce lo desconocido psíquico y lo incognoscible de la naturaleza.

Lo inconsciente posee una dinámica y una legalidad inaccesibles a nuestra inteligencia racional y, por lo mismo, es algo esencialmente autónomo de nuestros inextinguibles afanes de control. Las noticias que del *Ello* llegan a nuestra consciencia, como bien lo planteó Freud, son vagas, imprecisas y fragmentarias y, al parecer, lo único que la experiencia nos permite deducir sobre la cuestión ya fue expuesto por Gautama Sakyamuni, el Buda, Esquilo, Séneca, Montaigne, Milton, Hume, Schopenhauer: la vida de los seres humanos es guiada por fuerzas que pocas veces comprendemos y contra las que ordinariamente nada podemos. Vivimos con la ilusión de ser libres y dueños de nuestro mundo, pero lo inconsciente actúa sobre nosotros como *fatum*, como destino ineluctable. Podemos considerar, incluso, que los logros culturales de los que tanto nos enorgullecemos no son en realidad creaciones nuestras. La razón, como dispositivo regulador de las pulsiones, afectos y deseos, ha sido y seguirá siendo un *sueño* que se desvanece con facilidad en los periodos de catástrofe natural y social. Metacrítica de la pulsión pura, o metacrítica del deseo puro, o metacrítica de la pasión pura pueden ser los títulos que expresen uno de los más caros proyectos de la Ilustración, el cual, a pesar de las invaluable

apreciaciones de Kant, aún no ha tenido lugar. En nuestro tiempo ha vuelto a triunfar el crimen, la mistificación, los ídolos, los sacrificios sangrientos.

Un fenómeno intrínsecamente relacionado con la cuestión del predominio de lo irracional de la historia es la acentuación del rechazo al pensamiento científico y la intensificación de pensamiento mágico en una parte significativa de la población mundial. Es probable que este fenómeno no sea propiamente un retorno a la magia, una vuelta al animismo o al totemismo, como en su momento Freud formuló la cuestión de la sobrevivencia de contenidos inconscientes de origen infantil o prehistórico, ya que las formas del pensamiento mágico y las formas de religiosidad anteriores al monoteísmo no han desaparecido de la vida individual ni de la vida colectiva; antes bien, han permanecido activas a lo largo de los siglos, mutando y adaptándose a las distintas posibilidades de racionalización y organización del mundo de la vida.

La actual pandemia ha sido uno de los tantos escenarios de la historia donde el contagio de fantasías narcisistas ha reforzado el comportamiento criminal en las masas. Los delirios colectivos más recurrentes, pero no los únicos, son la trama paranoica de la conspiración, la aparición mágico-esquizofrénica de productos y objetos milagrosos y la omnipotencia mesiánica y negacionista de la existencia o de la letalidad del virus SARS-CoV-2. Cada uno de estos fenómenos ha encontrado en el espacio virtual de las redes sociales un medio muy eficaz de propagación. Además, empresarios, líderes políticos y funcionarios de Estado de distintas naciones han promovido estas formas de pensamiento y acción, capitalizando con ello sus intereses económicos y políticos, al tiempo que han hecho de las sociedades que representan y administran una selva mucho más cruenta de lo que ya de por sí es toda sociedad.

Las ideologías raciales en Estados Unidos, los nacionalismos en México y América Latina, y el individualismo liberal abstracto en Europa han sido el terreno natural para el desarrollo de todo tipo de ilusiones y alucinaciones colectivas y, por ello, han sido los catalizadores de formas de enfrentamiento entre ciudadanos que, aunque finiseculares, no son menos violentas que las luchas de clases narradas por Marx sobre los dramáticos sucesos de 1848–1850 en Francia. Las ideologías son, en última instancia, representaciones sin

objeto, construcciones imaginarias no pocas veces delirantes que enfrentan a las familias, a los vecinos, a las naciones. En la base de estas mistificaciones subyacen actitudes totalitarias, vulgares y predecibles, como el querer tener razón a toda costa, el sentirse parte de una comunidad de destino, el asumirse en guerra contra los otros debido a una supuesta superioridad racial, religiosa o de clase. Se trata, en suma, de instrumentos muy antiguos, que al parecer aseguran el buen curso de las intrigas en las altas esferas del poder. El imaginario, o fetichismo del pensamiento, nunca ha dejado de estar en simbiosis con el fetichismo económico.

En los gestos y palabras de quienes denuestan, soslayan o minimizan la relevancia de los recursos científicos y técnicos que, según las evidencias empíricas, disminuyen sustantivamente los contagios y las muertes de la población más vulnerable, se asoma la mortífera omnipotencia narcisista que, desde la primera infancia, no ha cesado de atacar con desprecio y resentimiento la humana y limitada economía nutricia de la madre. En los pasajes laberínticos del inconsciente, los otros se transforman en figuras que sustituyen al objeto de amor primario, el cual, debido a una escisión esquizofrénica original, se desdobló en el primer objeto de odio. Las identificaciones proyectivas, como denominó Melanie Klein a estos mecanismos psíquicos de desplazamiento y condensación preedípicos, satisfacen un deseo de venganza inmemorial para cada individuo que se entrega con pasión al llamado irracional de las masas y sus contumaces conductores.

Otro equívoco que la actual pandemia nos ha revelado, y el cual es indispensable discutir, es la supuesta relación causal entre ética y memoria. Después de la Segunda Guerra Mundial, tras el horror que supuso la catástrofe de Auschwitz, algunos intelectuales plantearon una idea inicialmente esperanzadora: la memoria, sostenían, es una vía inmanente de redención, pues el recuerdo del sufrimiento crea un vínculo entre los individuos tan sólido que casi cancela el mal y su repetición de forma natural. Sin embargo, la compulsión de las masas a la indolencia y al crimen no ha cesado por más que los libros de historia, el cine, la literatura y los sermones religiosos registren y comuniquen su versión del mal padecido y el mal ejercido. Al respecto, Todorov nos

ha ofrecido ideas de gran valor: la memoria sólo tiene posibilidad de influir en la esfera ética, y contribuir con ello a la justicia, si se traduce en leyes de alcance universal. Pese a ello, el carácter impersonal de éstas supone no pocas dificultades para que puedan ser instituidas e interiorizadas por los individuos, en especial en sociedades profundamente proclives a la transgresión y al crimen, como es el caso de México, donde, a final de cuentas, ha resultado mucho más económico, en términos psíquicos, optar por la simulación y superficialidad que ofrecen las propuestas de reforma lingüística de algunos ecologismos, feminismos e igualitarismos, los cuales ofrecen la tranquilidad moral de lo políticamente correcto; opción que, en última instancia, no es sino una réplica ideologizada, y de una duplicidad moral no pocas veces grosera, de los autos de fe que en otros tiempos fueron esenciales para el espíritu punitivo de la Santa Inquisición.

Por desgracia, la memoria no cancela la repetición patológica y, por lo mismo, no detiene a la injusticia. Esta afirmación, a pesar de su desencanto, o desilusión, tiene como premisa lo que en realidad acontece en las esferas psicológica y moral de la vida del individuo y la vida del grupo, pues en ambas esferas el aprendizaje correctivo que ofrece la experiencia —un camino que fue defendido con vehemencia por los maestros estoicos griegos y latinos— es una posibilidad tan escasa, que no es de extrañar que un número importante de la población mundial terminara optando por el uso de medidas sanitarias preventivas o aceptando alguna de las diferentes vacunas contra el virus SARS-CoV-2, no tanto por su aceptación de la ciencia o por reglas prudentiales y solidarias previamente interiorizadas, sino por un elemental instinto de autoconservación que, aterrado por la irrefutable realidad del contagio, se descubrió ante el espejo del otro siendo perseguido por la muerte, tal y como lo ilustra el cuadro de Brueghel.

En la forma primitiva de la fiesta ritual, el paroxismo era inducido en las masas dentro de un espacio sacralizado con anterioridad; en ese espacio se conjugaban el contacto corporal, la repetición hipnótica de sonidos musicales graves, el baile frenético, el mito heroico y la violencia sacrificial dirigida por un sacerdote y vigilada por su séquito de fieles. Durante los momentos más

difíciles e inciertos de la pandemia, el placer que produce “el teatro de la crueldad” y el goce de participar directa o indirectamente en el derramamiento de sangre fueron vividos de manera festiva por las masas que asaltaron la Casa Blanca, al igual que las masas participantes en los mítines de sus líderes carismáticos, y las masas asistentes a los conciertos de los ídolos de la industria del entretenimiento, y las masas de jóvenes que protestaron en las calles contra la obligatoriedad del confinamiento sanitario, y las masas de creyentes en la teoría de la conspiración mundial que utilizaron el espacio virtual de las redes sociales para llevar a cabo su guerra santa.

Es probable que, para la mayoría de los seres humanos, los sufrimientos que el virus SARS-CoV-2 trajo consigo pasen al olvido, aunque ese olvido sea realmente superficial, o bien se vuelvan la materia prima de esa memoria cosificante a la que son tan proclives las narrativas de Estado, Hollywood o la industria editorial. Los seres amados que murieron, los duelos imposibles, las depresiones fulminantes del encierro, la ansiedad en niños y adolescentes, el aumento de la desigualdad en el mundo, la maldad con la que actuaron no pocos dirigentes políticos, empresarios y funcionarios de Estado, todo eso será arrasado por un olvido insano, y en los vacíos de esa memoria estandarizada se instalará, como ha sucedido en otros momentos de la historia, la ilusión optimista de que todo va bien y que mañana será mejor, como si las calamidades nunca hubieran tenido lugar. Es claro que este mecanismo psicológico que conjuga negación e ilusión bien puede ser una respuesta automática en el individuo y en los grupos a las exigencias adaptativo-evolutivas, pero también es cierto que se trata de la condición necesaria de toda repetición patológica. Existen contenidos de la experiencia que, cuando son lanzados a los sótanos del inconsciente, sufren una metamorfosis monstruosa que en nada se parece a las utópicas formas incompletas confinadas por el progreso de las que tan obstinadamente se ocuparon Walter Benjamin y Ernst Bloch.

A pesar de todo, para otros, sin duda muy pocos, la primera pandemia del siglo XXI será una experiencia de aprendizaje que en algunos casos se transformará en un conocimiento no académico sobre la fragilidad de la vida y la realidad de la muerte, sobre la excepcionalidad del bien y el predominio del

mal; un saber que podrán compartir con otros, próximos o lejanos, de distintas maneras. Por ejemplo, en la forma de narración directa, como la descripción de Tucídides sobre la peste de Atenas durante la guerra del Peloponeso en el año 430 a.C., o como las memorias de Guillermo Prieto sobre la epidemia del cólera en la Ciudad de México en 1833; también podrán compartir su experiencia en alguna forma sublimada de arte, como lo hizo Brueghel con *El triunfo de la muerte*, o como lo hizo Lucrecio con su poema *De rerum natura*. Pero la forma más significativa, y escasa, de transmisión de esa *forma épica de la verdad*, como la llamaba Benjamin, es y seguirá siendo la acción moral cotidiana, esa que, invisible, ajena a los escenarios narcisistas del mundo virtual y de los medios de entretenimiento, presupone un reconocimiento profundo de sí mismo en los aspectos más oscuros del otro; reconocimiento que, por otra parte, es la única vía que nos lleva a la acción justa, al cuidado de sí y al cuidado del otro.

El ocaso metafísico, el desengaño, la desilusión, pero también la serenidad y la madurez, son resultado de experiencias límite, de momentos de riesgo, de instantes de peligro. Las palabras iniciales del poema “Patmos”, de Hölderlin, preservan, en ese sentido, una de las verdades más preciosas sobre nuestra fugaz existencia: *donde hay peligro, crece también lo que nos salva* (Hölderlin 1995, p. 395).

BIBLIOGRAFÍA

- Hölderlin, Friedrich, 1955, *Poesía completa* (ed. bilingüe), trad. Federico Gorbéa, Libros Río Nuevo, Barcelona.
- Shakespeare, William, 2015, *Macbeth*, en *Teatro completo I*, Espasa, Madrid.

El concepto de evidencia en teorías de políticas públicas

7

Sergio Martínez

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

INTRODUCCIÓN

La COVID-19 ha generado una crisis de salud pública. Ha hecho ver una anunciada falta de preparación a nivel mundial para este tipo de emergencias. También ha puesto de manifiesto diferencias importantes en las capacidades de hacerles frente en cada país, y en cada región dentro de ellos. Es indudable que la preparación para este tipo de crisis y la respuesta en el momento en que se desencadena tiene mucho que ver con la resiliencia de las instituciones existentes, con la relación entre ellas, con la población en general y con el gobierno central, pero también con lo que la ciencia puede decirnos al respecto. Las propuestas de teorías científicas de políticas públicas predominantes se basan en metodologías cuyo origen es el desarrollo de métodos experimentales en las ciencias naturales y en la noción de experimento controlado y reproducible. Estas teorías asumen un concepto de evidencia que remite a la posibilidad de inferir deductivamente (o confirmar) una hipótesis causal a partir de hechos (establecidos por ese tipo de experimento). Este supuesto lleva a promover la idea de que debemos esforzarnos por desarrollar teorías generales sobre políticas públicas, aunque éstas tengan que adecuarse de manera cuidadosa a sociedades o regiones particulares. En principio, es posible y deseable desarro-

llar teorías que postulen causas que nos sirvan para explicar diferentes procesos en distintos contextos, pues es esa generalidad de las explicaciones lo que nos permite decir que las teorías son científicas (véase la introducción a Sabatier 2007, por ejemplo). A este tipo de teorías las llamaremos teorías basadas en evidencia (TBE).¹

Pero es claro que a la hora de tener que tomar decisiones sobre cuestiones de salud pública, sobre todo en momentos de crisis, se requiere involucrar valores y el entendimiento de contextos sociales específicos que usualmente van asociados con experticia. Esto, sin embargo, muchas veces inclina la balanza en la dirección opuesta y se sugiere que no vale la pena prestar atención a teorías de salud pública que buscan desarrollar políticas generales a partir de evidencia científica. En este capítulo argumento que enfoques que se toman en serio la importancia de narrativas y heurísticas en el establecimiento y evaluación de políticas públicas promueven propuestas de políticas públicas que se sitúan entre esos extremos. A grandes rasgos, la idea es que las narrativas y el razonamiento heurístico (que se incorpora en propuestas alternativas de teorías de políticas públicas de las que hablaremos adelante) permiten hacer inferencias a partir de conceptos de evidencia que pueden variar dependiendo del contexto y de valores involucrados, lo cual lleva a teorías que pueden responder con más flexibilidad a situaciones de crisis.

El estudio de las políticas públicas en teorías del tipo TBE han estado muy influidas por el desarrollo de lo que se conoce como medicina basada en evidencia (MBE). En la primera sección hago una breve presentación de la MBE y de algunas de las críticas que se le han hecho, que serán esenciales para entender las limitaciones de las TBE. En la segunda sección identifico los supuestos epistémicos y metodológicos de las TBE (en particular el concepto presupuesto de evidencia) que son cuestionables y que nos permiten concluir que la tesis fundacional de las TBE, es decir, la idea de que es posible establecer criterios basados en conceptos epistémicos (como causalidad y evidencia

1 La siguiente cita se refiere a este concepto de evidencia: “con demasiada frecuencia políticas de desarrollo se basan en modas, y evaluaciones azarosas permitirían basarlas en evidencia” (Duflo y Kremer 2005).

independientes de contexto) para diferenciar teorías “científicas” de las que no lo son, no se sostiene. Como parte de ese argumento expongo que los cuestionamientos que hace Sabatier (y otros) al tipo de teorías conocidas como de estadios heurísticos revela claramente esta dependencia de las teorías del tipo TBE de esas nociones rígidas de evidencia y causalidad. En la tercera sección presento otra forma de desarrollar políticas públicas en las que las narrativas juegan un papel central. En la sección cuatro resumo la discusión anterior y apunto a la trascendencia que puede tener la incorporación de metáforas y narrativas en teorías de políticas públicas. Las narrativas conforman patrones de razonamiento heurístico no en el sentido de que son atajos de un razonamiento lógico que tiene lugar en cabezas de individuos particulares, sino en el sentido de que organiza nuestras estrategias de indagación racional y de evaluación de hipótesis a nivel de colectivos o comunidades. En la quinta sección concluyo con un resumen del argumento y detallo algunas implicaciones que éste puede tener para el desarrollo de políticas públicas en tiempos de crisis.

1. POLÍTICAS PÚBLICAS BASADAS EN EVIDENCIA (RÍGIDA) Y SUS CRÍTICAS

Sabatier, en la introducción a una muy conocida compilación de los principales modelos sobre políticas públicas del tipo TBE, trae a colación estudios que sugieren que periodos de 20 a 40 años pueden ser requeridos para obtener un entendimiento razonable del impacto de una variedad de condiciones socioeconómicas y acumular conocimiento científico del problema (Sabatier 2007, p. 3). Con “conocimiento científico” Sabatier se refiere a conocimiento derivado de metodologías que parten de la identificación de causas rígidas e independientes de interpretación, lo cual identifico como el principal supuesto de teorías del tipo TBE. Nótese que este supuesto tiene implicaciones respecto al tipo de criterios que pueden utilizarse para decidir qué tipo de teorías deben ser estudiadas o promovidas. Desde la perspectiva de las TBE, si bien la historia (y las ciencias sociales en general) puede ser muy útil para entender respuestas

particulares a una política, no puede contribuir al tipo de explicaciones generales que una teoría de políticas públicas requiere: la ciencia de las políticas públicas —se arguye— no puede depender del tipo de interpretación de los hechos que es común en la historia y las ciencias sociales.

Las maneras como muchas ciencias se han desarrollado históricamente han ido de la mano del desarrollo de una idea de objetividad asociada con el juicio de expertos. Si queremos saber lo que la ciencia nos dice sobre qué es la materia, lo mejor que podemos hacer es preguntarle a un físico especializado en el tema. Si queremos saber qué enfermedad puedo tener, busco un médico que me dé un diagnóstico. En la medicina es habitual que este modo de buscar la objetividad esté muy vinculado a la importancia de las tradiciones de observación y a la estructuración del conocimiento médico en narrativas y técnicas de diagnóstico. Sin embargo, este concepto de objetividad depende de los juicios subjetivos de los expertos, los cuales en muchas ocasiones no están de acuerdo. El avance de las ciencias experimentales a partir del siglo XIX promueve sobre todo una manera de formular el concepto de objetividad que, por lo menos en principio, evita depender de juicios subjetivos. Éste es el concepto de experimento controlado replicable, el ideal de las ciencias experimentales. La idea es que, en lo posible, los criterios de objetividad se alejen del juicio subjetivo. El problema de cómo identificar con objetividad problemas y soluciones es particularmente relevante en políticas públicas donde los problemas involucran muchos intereses e interacciones muy complejas entre individuos, instituciones y normas. Desde la perspectiva de políticas de salud pública esto se considera en especial preocupante, porque la decisión respecto a qué política pública promover e implementar genera consecuencias de vida o muerte. Si las ciencias de la salud se pusieran a la altura de las ciencias experimentales se evitarían problemas de responsabilidad que cada vez son más apremiantes en sociedades donde la posibilidad de juicios por negligencia de expertos es cada vez mayor. Ésta es por lo menos una motivación importante para el desarrollo de propuestas como la de la medicina basada en evidencia. La MBE considera que los juicios deben sustentarse en la mejor evidencia, aunque también considera que el juicio experto no cuenta como “mejor evidencia”. El juicio

experto, en la medida en que es subjetivo, es sospechoso de sesgos y tiene que subordinarse a una evidencia que no dependa de juicio experto.

El desarrollo de métodos estadísticos ha permitido formular una manera de hacer esto combinando los métodos estadísticos con los experimentos controlados. La mejor evidencia sería la que proviene de experimentos aleatorios controlados, y cualquier otro tipo de prueba (en la medida que resulte útil) debe ordenarse en una jerarquía que refleje qué tanto se aleja de ese ideal de prueba. Si bien no hay consenso acerca de cuál es la mejor jerarquía de evidencia sí hay consenso respecto a que, en relación con un determinado problema, una de esas jerarquías sería nuestra mejor guía. Una jerarquía típica inicia con metaanálisis de alta calidad, que reseña con sistematicidad experimentos aleatorios controlados. Conforme el riesgo de sesgo aumenta el nivel de evidencia disminuye en la jerarquía. Posteriormente se sitúan estudios controlados (no aleatorios), que a su vez bajan en nivel de la jerarquía en la medida en que crece el riesgo de sesgo. En los niveles más bajos de la jerarquía están estudios no analíticos tales como reportes de casos y en el último nivel de la jerarquía está la opinión experta.

El supuesto de fondo es que la ciencia consiste en la acumulación del conocimiento de una estructura causal del mundo y que esa estructura causal puede estudiarse a partir de ciertos métodos de intervención, cuyo efecto puede medirse sin ambigüedades y sesgos asociados con los juicios subjetivos, esto, claro, si somos cuidadosos en escoger qué medir y de qué forma.

Ahora bien, uno puede reconocer la trascendencia de experimentos aleatorios controlados, reconocer la importancia que tiene controlar las fuentes de sesgos y factores que pueden generar confusión en los resultados, pero de allí a pensar que esos experimentos son el estándar de lo que debemos considerar como evidencia hay un buen trecho. *Este supuesto nos llevaría a tener que aceptar que toda inferencia causal confiable requiere validación por medio de experimentos aleatorios controlados o, quizá más preocupante, que experimentos que no son aleatorios controlados no garantizan resultados confiables.* Como vemos, terminamos en la puerta de uno de los temas centrales en la filosofía, ¿Cuáles son los criterios para decidir cuándo una inferencia es confiable? Y,

como veremos en la sección cuatro, responder a esa pregunta requiere cuestionar supuestos implícitos en esta discusión en cuanto a qué es el razonamiento humano y las implicaciones que tiene la respuesta a esa pregunta para modelar la toma de decisiones y por lo tanto para el diseño de políticas públicas.

En la filosofía de la medicina hay muchas críticas a la MBE y una que es en particular relevante para nosotros es muy conocida desde mediados del siglo xx como un problema de toda metodología estadística. Una formulación de la crítica en el contexto específico que nos interesa la presenta Nancy Cartwright en 1989. La crítica a grandes rasgos es la siguiente. El hecho de que haya una correlación entre X y Y no nos permite inferir que hay una relación causal entre X y Y . Sin embargo, Cartwright muestra que, dada una cierta manera de entender causalidad y una serie de otros supuestos, si hay correlación entre el tratamiento y el resultado, entonces el tratamiento debe causar el resultado. Esto es interesante porque de inicio se evidencia que, cómo conceptualizamos la causalidad juega un papel al identificar qué es y qué no es una causa. También hace patente que la correlación apunta a una relación causal sólo si todos los supuestos detrás de los experimentos aleatorios controlados se satisfacen. Y eso es algo que es contingente y no puede controlar el experimento.

La idea de la MBE ha sido muy influyente en el estudio de políticas públicas. Esther Duflo ganó en 2009 el Premio Nobel de Economía por su trabajo en aliviar la pobreza a partir de programas de ayuda evaluados utilizando experimentos aleatorios controlados (EAC). Como ella lo pone en su conferencia de aceptación del Nobel “las pruebas controladas y aleatorias han revolucionado la medicina al permitirnos distinguir entre medicamentos que funcionan y los que no. Y este mismo tipo de pruebas controladas y aleatorias se pueden llevar a cabo para políticas sociales” (Duflo 2019).

La potencial importancia de pruebas controladas en cualquier campo de investigación y en la medicina en particular es indudable, y ciertamente su gran contribución a la medicina también lo es, pero la idea de que los EAC pueden servir de árbitro imparcial de las políticas públicas en general ha sido muy cuestionada. Consideremos un posible hipotético EAC utilizado para aconsejar a un gobierno acerca de cómo proceder para mejorar la proporción de

gente vacunada. El EAC (hipotético) sugiere que las personas rechazan la vacunación por diferentes razones, entre las principales la desconfianza a cualquier programa obligatorio y el miedo de que las vacunas no estén suficientemente probadas y resultemos ser conejillos de indias de empresas trasnacionales. A partir de ese EAC podrían generarse políticas muy diferentes. Los científicos podrían aconsejar que se haga una campaña muy fuerte en redes sociales en favor de la vacunación poniendo énfasis en el carácter voluntario de la vacunación y en presentar la evidencia que muestra la confiabilidad de las vacunas. También podría aconsejarse, basado en el mismo EAC, que la vacunación se haga obligatoria por lo menos en ciertos sectores de la población y que se permita escoger entre diferentes vacunas. Los EAC son una metodología de gran envergadura, pero los criterios relativos a qué es una buena inferencia no pueden reducirse a la evidencia que generan. La política pública está profundamente ligada a valores y a la percepción de expectativas asociadas con la política en cuestión y la política en general.

Exagerar el alcance de EAC puede tener serias consecuencias negativas. Por ejemplo, la aleatoriedad no permite igualar todo (con la excepción del tratamiento en los grupos de control), ni nos libera de la responsabilidad de buscar covariantes (Deaton y Cartwright 2018). Por otro lado, exigir a los EAC validez externa es pedir demasiado y no es necesario para reconocer la utilidad que pueden tener ese tipo de experimentos. El hecho de que la utilidad de esa metodología depende poco de conocimiento previo es algo que puede ser muy conveniente por ejemplo para evaluar, en condiciones muy favorables y teniendo tiempo suficiente, el éxito de un programa de promoción de la vacunación o mejoramiento de la nutrición. Por otra parte, precisamente el que la utilidad de esa metodología tenga que ver con el hecho de que requiere poco conocimiento previo del origen de la situación que se estudia implica que la metodología es poco receptiva al entorno y a cambios en la interpretación o percepción de la política (lo que justamente invita a pensar que es independiente de valores). Esto nos lleva a reconocer que la trascendencia de EAC va a depender del uso de esa metodología en combinación con otros métodos que involucren el tipo de discusiones conceptuales, epistémicas y éticas que las

metodologías basadas en EAC dejan fuera, y que, sobre todo, puedan servirnos en tiempos de crisis cuando no tenemos 20 o 40 años para decidir si una política funciona. Duflo (2020) en una respuesta a algunos cuestionamientos (entre ellos el mencionado de Deaton y Cartwright) admite que el aislamiento del contexto de la política a evaluarse que permite la metodología de los EAC puede verse como una debilidad, pero eso no es un problema si reconocemos que (como ella lo ejemplifica con su propio trabajo), para llegar a conclusiones robustas, los experimentos aleatorios controlados tienen que apoyarse en otros experimentos que idealmente sean también EAC. La idea es muy convincente, pero entonces debería ser claro que el apoyo no puede provenir de EAC sin dirección de alguna norma, valor o pregunta de investigación que debería estarle dando forma a una política ya prefigurada. Dreze (2018) desarrolla una crítica detallada en esta dirección.

2. MÁS ALLÁ DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS BASADAS EN EVIDENCIA

Las políticas públicas basadas en evidencia, en el sentido estricto de evidencia proveniente de (EAC), son atractivas porque queda muy claro en qué sentido su evaluación es objetiva. Como hemos visto en la sección anterior la rigidez del concepto de evidencia propio de esas teorías restringe mucho su posible aplicación en situaciones complejas y esta limitación nos invita a buscar teorías que sean más flexibles. Hoy en día hay una gran variedad de teorías que promueven diferentes metodologías y tipos de enfoque en el estudio de las políticas públicas. Éstas reconocen el papel mediador de las teorías para el avance del conocimiento, pero mantienen la idea de una noción de evidencia científica que les permite servir de criterio de selección entre teorías “científicas” y las que no lo son. El famoso libro de Sabatier, cuya primera edición data de 1999 y su última edición de 2018 (Sabatier y Weible 2018), compila siete de las teorías más establecidas, sobre las cuales se está investigando y que se están aplicando en diferentes partes del mundo. En la introducción de la última edición, Weible nos dice que el término *teoría* se utiliza para

representar una herramienta de investigación que especifica el alcance y los supuestos de una indagación, así como los principios, hipótesis y proposiciones que nos permiten postular explicaciones de por qué, cómo y bajo qué condiciones los conceptos especificados por la teoría se relacionan. Algo indispensable que se espera de tales teorías es que *expliquen los fenómenos a partir de conceptos causales que funcionen en diferentes contextos y aplicaciones*. En las metodologías basadas en EAC, no tenemos que entrar en discusiones sobre el alcance explicativo de teorías, porque las políticas a evaluarse se comparan directamente con la realidad idealizada, la cual es modelada por la aleatoriedad que iguala todo a excepción del programa o tratamiento en consideración. Precisamente, el problema de los EAC es el hecho de que no tenemos base para generalizar a casos similares. En teorías que no son en rigor del tipo EAC, como las reseñadas por Sabatier y Weible, los conceptos causales deben poder justificar las generalizaciones y, para llevar a cabo esta tarea, se proponen una serie de criterios. Sabatier, desde la primera edición de 1999, y Weible en 2018, dejan claro que hay muchos enfoques y teorías que no se incluyen en el libro, pero ellos escogen esas teorías porque satisfacen la serie de criterios propuestos por ellos. En la introducción a la edición de 2018, Weible hace explícitos esos criterios:

1. Las teorías se enfocan en desarrollar una teoría científica de los procesos políticos. Esto quiere decir que *estas enfoques especifican supuestos y condiciones bajo los cuales se aplican y plantean hipótesis sobre las relaciones que, se presume, responden a causas (usualmente ancladas al nivel individual) que explican por qué las relaciones tienen lugar*.
2. Las teorías escogidas están siendo promovidas por una comunidad de investigadores activos en el campo y están siendo puestas a prueba de manera empírica en diferentes procesos.
3. Las teorías se aplican comparativamente, en el sentido de que las teorías logran hacer que el conocimiento avance de manera comparada. Esto puede hacerse implícitamente, por ejemplo, cuando una teoría se aplica en un solo

país, pero se asume que un estudio posterior debería poder agregar los resultados en un metaanálisis de un número de aplicaciones similares en varios países.

4. Las teorías buscan hacer la investigación lo más pública (y transparente) que sea posible.

5. Las teorías son útiles en contextos académicos de discusión, pero también tienen aplicaciones prácticas, ya sea en la enseñanza o en investigación de base comunitaria. Lo esencial es que contribuyan a una reserva de conocimiento localizado y generalizado.

En las primeras ediciones del libro, Sabatier es más contundente en dejar claro que las teorías escogidas deben acercarse en lo posible a satisfacer los criterios de lo que es una teoría científica, y que eso requiere identificar causas responsables de los procesos y generar hipótesis falsificables (Sabatier 2007). Pero es evidente que estos criterios no son tan transparentes. En esas primeras ediciones, Sabatier incluye un tipo de teoría conocida como *teoría de estadios heurísticos* (*heuristic stages*), a la que él criticó mucho en varios trabajos en la década final del siglo pasado. A pesar de esas objeciones, que Sabatier considera contundentes, él nos dice que se incluye porque, si bien tiene dudas de que sea una teoría que cumpla con los dos primeros criterios, es decir, si bien pone en tela de juicio que sea una teoría científica, parece que hay incertidumbre sobre si cumple con el segundo criterio (que esté siendo activamente investigada y puesta a prueba).

Lo que queda claro es que el criterio básico epistemológico que Sabatier considera que una teoría científica de las políticas públicas debe cumplir es que identifique un conjunto de causas que gobiernan el proceso en diferentes casos (o estadios). El cuestionamiento central de Sabatier a la teoría de los estadios heurísticos es, justo, que si bien hace un buen trabajo en explicar la dinámica de procesos dentro de estadios separados (por ejemplo, de fijación de agendas, implementación de política, etcétera), no hay un esfuerzo por explicar utilizando causas que nos permitan explicar de manera general los procesos

de políticas públicas. Es decir, la crítica es que los conceptos causales empleados no son extrapolables, y eso va en contra del tipo de teoría científica que se quiere desarrollar. En la cuarta edición ya no está presente la teoría de los estadios heurísticos, porque se piensa que ya no es una teoría que esté activa (en el sentido del segundo criterio), pero ese juicio nos parece apresurado.

Es incuestionable que la versión que Sabatier conocía ya no está siendo desarrollada, sin embargo, podría decirse que la importancia de las heurísticas en procesos de toma de decisiones, y más en general como componentes esenciales del planteamiento de problemas y el estudio de políticas públicas, está en auge. En la tercera sección presento la relevancia del razonamiento heurístico en estructurar y hacer flexibles los marcos conceptuales en los que se desenvuelven las políticas públicas.²

En la edición de 2018, no incluyen teorías que centren su atención en el papel de las heurísticas, pero se incorpora la teoría del marco narrativo de políticas (NPF por sus siglas en inglés). De nuevo, Sabatier y Weible muy probablemente tendrían dudas sobre si en verdad teorías del tipo de la NPF pueden considerarse teorías científicas, pero, dado que, como Weible reconoce, es una teoría que está teniendo muchas aplicaciones basadas en un enfoque metodológico común que genera aplicaciones a través de contextos, podemos dejar en suspenso la duda de si en realidad satisface el criterio 1 (y quizá el 2, porque si no se satisface el primer criterio no queda claro que estemos poniendo a prueba la misma teoría).³

2 Las teorías de andamios heurísticos apelan a una idea de heurística que modela la toma de decisiones en individuos con racionalidad acotada. Esto deja sin explicar cómo es que individuos racionalmente acotados interactúan en tomas colectivas de decisiones. ¿Cómo es que las decisiones no racionales (emocionales o heurísticas) de los individuos se agregan para dar lugar a la toma de decisiones colectivas, las cuales son el foco de la atención de las políticas públicas? Lo que sugiero abajo es que el razonamiento heurístico ya es un razonamiento colectivo. En ese sentido, es una idea de heurística diferente de la idea asociada con el concepto de racionalidad acotada (Martínez 2003, 2006 y 2009).

3 NPF (*narrative policy framework*) busca identificar narrativas y estrategias articuladas narrativamente e incorporarlas en el análisis como variables que no se toman en cuenta en modelos del tipo TBE. El impacto de las narrativas se mide por medio de

En resumen, el problema es que si abandonamos el terreno de las TBE tenemos que confrontar problemas tradicionales en filosofía de la ciencia referentes a cuestiones de justificación de nuestras inferencias de teorías que involucran valores y conceptos. Si fuera posible caracterizar un concepto de evidencia tan neutral como el que proponen las TBE, no necesitaríamos incorporar teorías más que como muletas, que serían útiles únicamente mientras no seamos capaces de desarrollar una jerarquía de evidencia como a la que dicho enfoque aspira. Por otro lado, como expuse arriba, incluso las TBE, en el sentido más estricto en el que apelan a normas provenientes de EAC, terminan requiriendo complementarse con otras teorías para poder aspirar a validez externa. A pesar de lo que sugieren Sabatier y Weible, las teorías (incluso las del tipo TBE) no confrontan la experiencia una por una o, en otras palabras, las teorías están subdeterminadas por la evidencia (Stanford 2006).⁴

Hay algo más: reconocer que los conceptos juegan un papel en los procesos de justificación de inferencias nos obliga a reconocer también que la justificación depende (o al menos puede depender) de los conceptos en cuestión. Esto por supuesto no es algo que Sabatier, Weible, o la mayoría de proponentes de las diferentes teorías de políticas públicas que aspiren a satisfacer los criterios 1–4 estén dispuestos a admitir. Aceptar esta consecuencia supondría cuestionar la objetividad de las explicaciones y predicciones de esas teorías porque implicaría que la noción de causa en cuestión no goza del tipo de

modelos estadísticos de uso, por ejemplo.

- 4 Sabatier y Weible hablan de la importancia de la búsqueda por integrar las diferentes teorías, pero su idea de en qué consistiría esa integración es agregativa. Las diferentes teorías se toman como pedazos de un rompecabezas causal que poco a poco podemos ir completando. La crítica que he formulado sugiere que, en todo caso, la manera en la que esas diferentes teorías pueden integrarse sería muy distinta. El artículo de Real-Dato de 2009, por ejemplo, sugiere una forma no-agregativa en la que la integración puede llevarse a cabo.

generalidad que impone el primer criterio.⁵ En todo caso, la generalidad dependería de esa teoría en conjunción con otras teorías.⁶

El capítulo de Tosum y Workman en Sabatier y Weible (2018) resume una de las siete teorías presentadas en el libro. Allí se aprecia con nitidez la tensión a la que me he referido. El problema de identificar y reunir la evidencia apropiada para poner a prueba una teoría requiere —nos dicen ellos— considerar y justificar marcos conceptuales apropiados para la tarea. Claramente ellos asumen que es posible justificar esos marcos conceptuales con independencia del problema de identificar y reunir la evidencia, pero eso es muy cuestionable. La duda acerca de si teorías como la de los estadios heurísticos o la de los marcos narrativos son “científicas” se pretende reducir a si esas teorías pueden explicar diferentes procesos a partir de un mismo concepto de causa; y ése es un problema que todas las teorías tienen, a menos que se imponga por decreto o no se cuestione por la fe que nos inspira la teoría.

Ahora bien, es primordial que se entienda hacia dónde va el argumento que esbozo arriba. Este argumento se presenta no con la intención de cuestionar la importancia de las siete teorías escogidas, sino con la intención de hacer ver que los criterios para distinguir las buenas teorías de las malas son problemáticos. Pero esto último no es un problema serio si reconocemos que ninguna teoría por sí misma puede ser etiquetada como “científica” independientemente de todo un contexto epistémico dado por agendas y tradiciones

5 Otro problema muy básico es que, contrario a lo que asumen Sabatier y Weible, muchas veces en la ciencia se asume que un cierto concepto de causa explica muchos procesos diferentes, pero se termina encontrando que en realidad obedecen a causas diferentes. La generalidad no es un valor que tiene que buscarse a toda costa. La teoría de la evolución y las ciencias históricas en general son una fuente inagotable de ejemplos en esta dirección. La llamada síntesis moderna distribuye la causalidad atribuida a la selección natural en la teoría de Darwin en dos tipos de causa: la genética y la biología de poblaciones. La extensión de esa síntesis en décadas recientes hace una nueva separación en lo que se consideraban las causas de la evolución y agrega formas no genéticas de herencia. La generalidad de las causas no puede usarse (de manera aislada y a-histórica) como guía epistémica.

6 Vease Reiss 2015 para una discusión a fondo de este tema en filosofía de la ciencia.

de investigación. Además, el cultivo de diferentes teorías es parte del desarrollo sano de programas de investigación. Como decía Feyerabend, bienvenida la abundancia. Aunque es cierto que esta abundancia dificulta generar modelos de la toma de decisiones respecto a qué hacer, sobre todo cuando no tenemos todo el tiempo del mundo para tomar decisiones. Reconocer esta abundancia de recursos y su potencial utilidad nos obliga a admitir que la evidencia (en el sentido estrecho que hemos asociado con el concepto rígido implícito de evidencia en teorías del tipo TBE) no puede ser todo; se requiere entender cómo es que los seres humanos llegan a formarse opiniones respecto al tipo de temas relevantes a las políticas públicas, *y entender es un proceso acumulativo que puede tener muchas fuentes diferentes y que requiere tener en cuenta el contexto y la historia*. Como Dreze (2018) menciona en su comentario al artículo de Deaton y Cartwright (2018), incluso una novela puede contribuir a nuestro entendimiento de las implicaciones de una política social. Ésta es una vieja idea de entendimiento que sigue siendo fundamental.

El problema de *entender*, entonces, pasa por desglosar qué tipo de recursos son esenciales para avanzar en ese entendimiento. Un recurso crucial es, por supuesto, nuestras capacidades racionales que nos llevan a plantear problemas de una cierta manera, a limitar nuestra atención a una o muy pocas alternativas, y a tomar una decisión respecto a qué hacer en ese espacio limitado de posibilidades. Por lo general esta toma de decisiones se modela usando modelos del tipo de “racionalidad acotada”. La idea básica de estos modelos es que nuestra toma de decisiones se hace a partir de la consideración de poca información y utilizando heurísticas que nos hacen muy susceptibles de tomar decisiones sesgadas (Jones 2003).

Varias de las teorías en el libro de Sabatier y Weible apelan de modo implícito o explícito a esa idea de racionalidad acotada. Ahora bien, hoy en día hay varias teorías que se alejan de esa forma de entender la cognición humana involucrada en el desarrollo de políticas públicas, pero ese tipo de propuestas se llevan a cabo, casi siempre, en ámbitos académicos separados y son utilizadas en contextos sociopolíticos diferentes. En el libro de Sabatier y Weible (en la última edición) hay un capítulo dedicado al tipo de teorías que se conocen

como políticas del marco narrativo. Aunque estas teorías no parecen satisfacer el primer requisito, el hecho de que en la actualidad sean activamente desarrolladas hizo que aceptaran incluir un capítulo sobre ellas en la compilación. Sin embargo, cómo el NPF incorpora las narrativas no cuestiona a fondo presupuestos sobre la cognición humana comunes en teorías del tipo TBE. Las narrativas se subordinan a criterios tradicionales de racionalidad dotada. Las teorías que se toman más en serio las narrativas en el estudio de las políticas públicas son usualmente producto de sociólogos u otros científicos sociales que no están preocupados por satisfacer criterios de cientificidad como los propuestos por Sabatier y Weible. En la siguiente sección me enfoco en discutir algunas propuestas que toman a las narrativas como parte de la experiencia que se requiere explicar y a su vez las consideran como recursos cognitivos para la teorización.

3. LA INCORPORACIÓN DE NARRATIVAS EN EL ESTUDIO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Las narrativas se piensan relevantes en el desarrollo de políticas públicas por variadas razones. Por un lado, está el reconocimiento de que las narrativas permiten interpretar o transmitir valores asociados con las políticas en cuestión. Por el otro las narrativas contribuyen a la constitución de identidades colectivas que son trascendentales en el proceso de implementación de esas políticas. En la medida en que reconocemos la importancia de las narrativas en procesos de formación de identidades, individuales y colectivas, estas no sólo sirven para comunicar, sino que deben entenderse como constitutivas de lo que somos. Desde esta perspectiva, las narrativas no son meras expresiones lingüísticas sino estructuras cognitivas distribuidas colectivamente que corporizan expectativas, patrones de razonamiento, valores y relaciones de poder (Durose, Justice y Skelcher 2015; Bevir y Rhodes 2006; Lowndes 2016). En otras palabras, *las narrativas no son heurísticas en el sentido tradicional de que son atajos del razonamiento a nivel de individuos particulares, sino que son*

heurísticas en el sentido de que guían nuestras acciones colectivas a partir de valores y expectativas que conforman identidades individuales y colectivas. La fuerza de una narrativa al orientar nuestro comportamiento en una dirección depende de su lugar en un complejo narrativo que constituye la identidad grupal de un colectivo. La “orientación contextual” (Lasswell 1948) de una política se formula en narrativas y se refuerza por otras narrativas.

Ahora bien, este cambio de rumbo en la manera de entender las políticas públicas, como centradas en el carácter constitutivo de narrativas, va de la mano de reflexiones respecto a los cambios en el tipo de procesos cognitivos que pensamos constituyen las narrativas. Como lo pone Cairney en 2017, se requiere una nueva ciencia de las políticas públicas que replantee lo que se considera una decisión racional y más en general que tenga en cuenta que las políticas públicas son parte de procesos colectivos en los cuales la toma de decisiones se diluye en una multitud de posibilidades que cambian de forma fluida.

Este modo de ver el proceso de construcción de políticas tiene que replantear supuestos muy extendidos en la ciencia de políticas públicas, por ejemplo, la idea de que el diseño de las políticas debe partir de supuestos respecto a la racionalidad de individuos, aunque se entienda esta racionalidad como acotada. Hoy en día ha sido muy cuestionada en diferentes ramas de las ciencias cognitivas la idea de que la racionalidad de los ciudadanos puede modelarse con la idea clásica de racionalidad basada en el concepto de utilidad esperada o, en el de racionalidad acotada o, más en general, en procesos de transformación de información en la cabeza de individuos, ha sido muy cuestionada en diferentes ramas de las ciencias cognitivas. El procesamiento de información y la construcción de los comportamientos que se juzgan posibles no tiene lugar por lo menos exclusivamente en la cabeza de individuos particulares, sino en la interacción con otros y la historia de dichas interacciones y, entender cómo esas interacciones refuerzan o desafían nuestros hábitos de pensamiento, es un tema de estudio interdisciplinario que es muy relevante para lo que aquí nos ocupa (Gallagher 2020).

Los modelos de elección racional usualmente utilizados en el diseño de políticas públicas parten del rechazo a la idea de racionalidad perfecta, asumen que nuestra capacidad para el procesamiento de información es limitada, y que es a partir de esa capacidad limitada en cada individuo y el uso de atajos heurísticos que llegamos a producir preferencias consistentes (Simon 1957; Jones 2003). En qué consisten dichos atajos heurísticos ha ido cambiando. En la actualidad se reconoce que las emociones muchas veces funcionan como atajos. En trabajos clásicos en esta área, por ejemplo, en Kahneman 2012 y en Haidt 2001, se distingue entre el “sistema intuitivo” y el “sistema de razonamiento”. Esta distinción permite diferenciar entre el tipo de pensamiento rápido que tiene lugar de manera intuitiva y automática en el que las emociones juegan un papel protagónico, y el tipo de razonamiento propiamente dicho en el que de modo reflexivo llegamos a una conclusión. Esto resuelve un problema, el de cómo explicar diferencias en nuestras maneras de razonar, que permite decir el sentido en el que tomamos decisiones racionales constreñidas por nuestras capacidades cognitivas, pero genera otro problema, el que mencionamos en la nota 2 de cómo se relacionan la toma de decisiones en individuos con las decisiones colectivas. El cuestionamiento de esta distinción nos obliga a repensar el objetivo de una teoría de políticas públicas. Si no es posible mantener esta distinción, entonces una teoría de políticas públicas tiene que lidiar con temas tales como el papel de las emociones y los mecanismos de persuasión implícitos en las interacciones humanas o las maneras como emociones y mecanismos de persuasión se estabilizan y reproducen en colectivos.

Por ejemplo, Pearse (2020) nos dice que, en lugar de tratar de educar a los ciudadanos para que sean más “racionales” en sus respuestas a las políticas públicas, deberíamos priorizar el diálogo y la discusión con las personas afectadas por la política. En este tipo de propuesta es claro que la presentación de la evidencia no es lo más importante a la hora de implementar la política. Las inferencias, que van a ser relevantes en la medida que involucran valores e historias que relacionan contextos diferentes para diferentes comunidades, tienen que crecer en el contexto del diálogo y el intercambio de narrativas. La idea de Pearse es que sólo en el contexto de esas discusiones va a ser posible

legitimar decisiones o llegar a decisiones consensuadas en relación con la política. La propuesta de Pearse es muy sensata, pero deja abierto el problema de cómo la estructuración colectiva de valores e intereses entra en la estructuración de nuestros recursos cognitivos. Es aquí donde las narrativas juegan un papel importante, porque es a través de narrativas colectivamente promovidas que se van conformando las expectativas de los ciudadanos y la credibilidad de los medios de comunicación en relación con la política en cuestión.

En casos como NPF las narrativas se utilizan como datos respecto a la frecuencia de ciertos conceptos o problemas que pueden medirse empíricamente. Esto permite que el NPF pueda considerarse como una teoría empírica en el sentido positivista de “empírico”. Sin embargo, la relevancia de incorporar narrativas y su potencial para el estudio de políticas públicas tiene que ver con la importancia que tienen las metáforas y las narrativas en construir identidades colectivas e individuales y en articular y estabilizar patrones de razonamiento colectivos. Las narrativas estructuran socialmente nuestros recursos cognitivos que entran en la deliberación y en particular estructuran los patrones de razonamiento heurístico usados en la vida diaria (incorporados en hábitos y rutinas) para plantear problemas, tomar decisiones y en especial decidir sobre cuál es la mejor respuesta a un problema.

Tradicionalmente en estudios de políticas públicas se tiende a asociar las narrativas con la retórica de políticos involucrados en intentos de convencer al público de una cierta agenda, y en contraste se tiende a ver a los teóricos de las políticas públicas como científicos sociales interesados sólo en el problema de identificar y acumular la evidencia que resulta de las aplicaciones de sus teorías. Esta forma de plantear el problema requiere presuponer que una cosa es el tipo de razonamiento articulado en lenguaje metafórico y narrativo de los políticos y del público que interactúa con la política pública, y otra es el tipo de razonamiento científico que nos lleva a identificar la evidencia que para las teorías tradicionales es la base para la justificación de inferencias respecto a qué hacer. En otras palabras, se asume que la tarea de los científicos puede hacerse sin entrar en discusiones de valores o interpretaciones. Por el contrario, el reconocimiento del papel sustantivo de las metáforas y narrativas en la estruc-

turación de la cognición humana, y en la construcción de identidades colectivas e individuales, lleva a reconocer el papel constructivo de las metáforas y narrativas en moldear las instituciones, así como los hábitos de pensamiento que van a jugar un papel crucial en la estabilización de una determinada interpretación de una política o en un cierto modo de plantear un problema.

En consecuencia, es claro que desde esta perspectiva las narrativas son previas a la evidencia. *Sólo podemos saber qué tipo de evidencia se requiere y cómo evaluarla en el contexto de una narrativa que describe la política*. Majone propone que el analista de políticas públicas sea visto como un productor de argumentos que nos permita orientarnos acerca de a quién creer, o qué evidencia tomar en cuenta (Majone 1989). Hay mucho trabajo empírico que muestra que, de hecho, problemas en la toma de decisiones colectivas, como el tipo de decisiones involucradas en campañas de vacunación (por ejemplo, respecto a si vale la pena vacunarse o no), se formulan y discuten en términos de narrativas que se contraponen o refuerzan entre ellas (Mayer 2014).

4. NARRATIVAS Y RAZONAMIENTO HEURÍSTICO

Como hemos visto hay una fuerte tensión entre dos grandes grupos de enfoques sobre el estudio de las políticas públicas. Por un lado, tenemos un tipo de teorías que considera que la tarea de los científicos sociales es la generación y utilización de la evidencia (en el sentido estricto de evidencia) para la justificación de inferencias en cuanto a políticas públicas. Por el otro están los enfoques que se toman en serio las narrativas y argumentan que éstas son epistémicamente anteriores a la evidencia, en el sentido de que las narrativas enmarcan y permiten enfocar la atención en la evidencia que se requiere y la manera en la que deberíamos evaluarla (Boswell 2013; Lowndes 2016). Desde esta perspectiva, la evidencia es el resultado de argumentación o razonamiento: no hay evidencia sin un razonamiento que la sustente.

La idea de que hay una contraposición entre un enfoque científico basado en evidencia y un estudio del discurso narrativo viene de una larga tradición

y está ligado a la idea de que la ciencia puede caracterizarse como un conocimiento estructurado lógicamente, además de que ese tipo de estructuración es cualitativamente diferente del tipo de conocimiento o entendimiento que podemos tener con narrativas. Como ya lo expusimos antes, esta dicotomía no se sostiene, y además hay otras razones para dejarla de lado.

Hoy por hoy se reconoce que la ciencia utiliza las narrativas para estructurar explicaciones y desarrollar teorías. No sólo la historia o las ciencias sociales, sino todas las ciencias utilizan las narrativas como un recurso epistémico. Sobre este uso de las narrativas se ha dicho mucho en la filosofía de la ciencia (Morgan y Wise 2017), lo cual no es nada sorprendente; la ciencia es cultura y las prácticas culturales tienen una estructura narrativa o dialógica que juega un papel esencial en la conformación de la manera como los seres humanos razonamos. Reviel Netz y Catarina Dutilh Novaes, entre otros, han hecho ver que incluso el razonamiento deductivo es el resultado del desarrollo de prácticas sociales (Netz 1999; Novaes 2020).

El razonamiento, en cuanto se ve como un desarrollo de prácticas sociales, es heurístico en el sentido que estoy usando el término. Por esta razón, la asociación de narrativas con discurso no científico, así como la asociación de evidencia científica con razones para justificar inferencias libres de valores tienen que desecharse.

5. LECCIONES PARA EL DISEÑO E IMPLEMENTACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS APROPIADAS PARA TIEMPOS DE CRISIS

Lo que he sugerido es que una vez que se abandona la idea de que la cognición es algo que exclusivamente pasa adentro de la cabeza de individuos particulares, y que por lo tanto se reconoce el carácter situado (corporizado o extendido) de la cognición, las narrativas entran a desempeñar un papel indispensable en la construcción de la evidencia que puede guiarnos en la toma de decisiones estructuradas por teorías de políticas públicas.⁷

7 En relación con la importancia de la estructura narrativa de la cognición, véase por ejemplo, Hutto 2012 y Gallagher 2013, 2014 y 2017.

La estrecha relación que existe entre lenguaje metafórico y narrativa es otra fuente de recursos que pueden ser explotados para construir e interpretar la evidencia relevante en la aplicación de políticas públicas. La idea de metáfora tradicional es la de una figura del lenguaje, pero hoy en día ya se reconoce ampliamente que las metáforas no son meras figuras del lenguaje, sino que son parte de la estructura de nuestro pensamiento, y existe mucha investigación que apoya esta idea (para una reseña de esas teorías véase Kövecses 2010) y si las metáforas son recursos en la articulación de razonamiento, no sólo figuras del lenguaje, entonces no es difícil extender esa idea a la tesis de que las narrativas estructuran nuestra cognición (Gibbs 2019). Las narrativas muchas veces elaboran metáforas que facilitan la interpretación de la evidencia. Así, es claro que el uso de diferentes metáforas y narrativas en la comunicación de las políticas públicas puede llevar a diferentes interpretaciones de lo que la política comunica. En la medida en que una teoría de políticas públicas no puede dejar fuera la ambigüedad inherente a la comunicación humana en contextos en donde las interpretaciones de una política son parte del proceso comunicativo, el estudio del papel del lenguaje metafórico y de las narrativas como patrones heurísticos de razonamiento debe ser tomado muy en cuenta.

Elena Semino, por ejemplo, hace ver que asociar la pandemia con una guerra o con un incendio llevan a distintas interpretaciones, y la manera como esto puede hacerse ver es observando comunidades similares que usan las diferentes metáforas, o examinando su uso diferenciado en medios de comunicación (Semino 2021). La incorporación de las metáforas y narrativas como recurso explicativo también permite un uso muy productivo de métodos comparados.⁸

Reconocer el papel de las metáforas y narrativas en la estructuración de evidencia y en su interpretación debería permitir adecuar el estudio de narrativas apropiadas a comunidades específicas. Por supuesto, esto requeriría un trabajo de largo plazo en el desarrollo de las instituciones que servirían de foros para la discusión de las alternativas y la identificación de las comunidades relevantes.

8 Un estudio comparado (en medios de comunicación) en esa dirección es el de Fernández-Pedemonte, Casillo y Jorge-Artigau 2020.

BIBLIOGRAFÍA

- Bevir, Mark y Roderick Rhodes, 2006, “Defending Interpretation”, *European Political Science*, vol. 5, no. 1, pp. 69–83.
- Boswell, John, 2013, “Why and How Narrative Matters in Deliberative Systems”, *Political Studies*, vol. 61, no. 3, pp. 620–636.
- Cairney, Paul, 2017, “The New Policy Sciences: Combining the Cognitive Science of Choice, Multiple Theories of Context, and Basic and Applied Analysis”, *Policy Sciences*, vol. 50, no. 4, pp. 619–627.
- Cartwright, Nancy, 1989, *Nature’s Capacities and Their Measurement*, Oxford University Press, Oxford.
- Deaton, Angus y Nancy Cartwright, 2018a, “Reflections on Randomized Control Trials”, *Social Science & Medicine*, no. 210, pp. 86–90.
- , 2018b, “Understanding and Misunderstanding Randomized Controlled Trials”, *Social Science & Medicine*, no. 210, pp. 2–21.
- Dreze, Jean, 2018, “Evidence, Policy and Politics: A Commentary on Deaton and Cartwright”, *Social Science & Medicine*, no. 210, pp. 45–47.
- Duflo, Esther, 2020, “Field Experiments and the Practice of Policy”, *American Economic Review*, vol. 110, no. 7, pp. 1952–1973.
- Duflo, Esther, 2019, “Premio Nobel de Economía (2019)”, NobelPrize.org. <<https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2019/summary/>> [16/03/2022].
- y Michael Kremer, 2005, “Use of Randomization in the Evaluation of Development Effectiveness”, en G.K. Pitman, O. Feinstein y G.K. Ingram (eds.), *Evaluating Development Effectiveness*, Transaction Publishers, Londres.
- Durose, Catherine, Jonathan Justice y Chris Skelcher, 2015, “Governing at Arm’s Length: Eroding or Enhancing Democracy?”, *Policy & Politics*, vol. 43, no. 1, pp. 137–153.
- Fernández-Pedemonte, Damián, Felicitas Casillo y Ana Inés Jorge-Artigau, 2020, “Communicating COVID-19 – Metaphors We “Survive” By”, *Tripodos*, vol. 47, no. 2, pp. 145–159.
- Gallagher, Shaun, 2020, *Action and Interaction*, Oxford University Press, Oxford.

- , 2017, “The Narrative Sense of Others”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, no. 2, pp. 467–473.
- , 2014, “An Education in Narratives”, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 46, no. 6, pp. 600–609.
- , 2013, “The Socially Extended Mind”, *Cognitive Systems Research*, no. 25–26, pp. 4–12.
- Gibbs, Raymond, 2019, “Metaphor as Dynamical-Ecological Performance”, *Metaphor and Symbol*, vol. 31, no. 1, pp. 33–44.
- Haidt, Jonathan, 2001, “The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, vol. 108, no. 4, pp. 814–834.
- Hutto, Daniel, 2012, *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, Cambridge.
- Jones, Brian, 2003, “Bounded Rationality and Political Science: Lessons from Public Administration and Public Policy”, *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 13, no. 4, pp. 395–412.
- Kahneman, Daniel, 2012, *Thinking Fast and Slow*, Penguin, Londres.
- Kövecses, Zoltán, 2010, *Metaphor: A Practical Introduction*, 2ª ed., Oxford University Press, Nueva York.
- Lasswell, Harold, 1948, “The Structure and Function of Communication in Society”, en Lyman Bryson (ed.), *The Communication of Ideas*, Harper and Row, Nueva York, pp. 37–51.
- Lowndes, Vivien, 2016, “Storytelling and Narrative in Policymaking”, en Gerry Stoker y Mark Evans (eds.), *Evidence Based Policymaking in the Social Science*, Policy Press, Bristol, p. 103.
- Majone, G., 1989, *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*, Yale University Press, New Haven.
- Martínez, Sergio, 2009, “Hacia una racionalidad ecológica distribuida en prácticas”, en Ángeles Eraña y Gisela Mateos (comps.), *La cognición como proceso cultural*, Centro de Estudios Interdisciplinarios-UNAM, México, pp. 21–53.
- , 2006, “The Heuristic Structure of Scientific Practices: A Non-Reductionistic Account of Practices as Heuristic Structures”, *Chinese Studies in the Philosophy of Science*, vol. 53, no. 2, pp. 1–23.

- , 2003, *Geografía de las prácticas científicas. Racionalidad, heurística y normatividad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- y Carrillo, Natalia, 2021, “The Metaphoric Sources of Scientific Innovation”, en Shyam Wuppuluri y A.C. Grayling (eds.), *Metaphors and Analogies in Sciences and Humanities: Words and Worlds*, Springer Cham, Cham.
- Mayer, Frederick, 2014, *Narrative Politics: Stories and Collective Action*, Oxford University Press, Oxford.
- Morgan, Mary y Norton Wise, M. (eds.), 2017, “SI: Narrative in Science”, *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, no. 62, pp. 1–98.
- Netz, Reviel, 1999, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Novaes, Catarina Dutilh, 2020, *The Dialogical Roots of Deduction: Historical, Cognitive, and Philosophical Perspectives on Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pearse, Harry, 2020, “Deliberation, Citizen Science and Covid-19”, *The Political Quarterly*, vol. 91, no. 3, pp. 571–577.
- Real-Dato, José, 2009, “Mechanisms of Policy Change: A Proposal for a Synthetic Explanatory Framework”, *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, vol. 11, no. 1, pp. 117–143.
- Reiss, Julian, 2015, *Causation, Evidence, and Inference*, Routledge, Nueva York.
- Sabatier, Paul, 2007, *Theories of the Policy Process*, Westview Press, Colorado.
- y Christopher Weible, 2018, *Theories of the Policy Process*, 4ª ed., Routledge, Nueva York.
- Semino, Elena, 2021, “‘Not Soldiers but Fire-fighters’ – Metaphors and Covid-19”, *Health Communication*, vol. 36, no. 1, pp. 50–58.
- Simon, Herbert, 1957, *Models of Man; Social and Rational*, Wiley, Nueva York.
- Stanford, Kyle, 2006, *Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*, Oxford University Press, Nueva York.

Gustavo Ortíz Millán

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

El primer número de *Global Bioethics* se publicó en 1988, cuando las palabras *global* y *globalización* tenían connotaciones completamente distintas a las que hoy se les atribuyen. Basta considerar que sólo un año después, en 1989, se produjo una ola de revoluciones políticas en Europa del Este y cayó el Muro de Berlín, y todo el proceso culminó en 1991 con la disolución de la Unión Soviética, una de las dos superpotencias mundiales en ese momento, lo cual también puso fin a la Guerra Fría. Estos hechos llevaron a Francis Fukuyama a anunciar el “fin de la historia”, con lo que quiso decir que, dado que el comunismo y otras formas de autoritarismo habían sido derrotadas, no había una competencia seria para la democracia liberal y la economía de mercado.

Sin duda, el “fin de la historia” es una idea controvertida, pero es posible que Fukuyama haya tenido razón al proclamar el triunfo de la economía de mercado que, junto con la revolución digital, significó el punto de partida de una nueva forma de globalización. La globalización no es un fenómeno nuevo en la historia, pero en cada periodo ha tenido diferentes dimensiones económicas, políticas, culturales, ambientales y de salud. La forma de globalización que se inicia en la década de los ochenta tiene sus propias características en todas estas dimensiones, y por eso plantea inéditos y diferentes problemas bioéticos.

Esta nueva forma de globalización se ha definido como “la expansión e intensificación de las relaciones sociales y la conciencia a través del tiempo y el espacio mundial” (Steger 2013, p. 35). Esto significa relaciones mucho más interconectadas e interdependientes entre individuos, organizaciones no gubernamentales, corporaciones y países de todo el mundo. Así, lo que sucede en un país puede haber sido moldeado por sucesos que ocurrieron al mismo tiempo en algún lugar del otro lado del planeta. Pero estas interdependencias e interconexiones tienen un precio.

Ruth Macklin (2022) tiene razón al señalar la pandemia de COVID-19 como un ejemplo de esta interrelación global. Destaca cómo algunas relaciones entre países han tomado una nueva luz bajo la pandemia, y cómo han surgido situaciones que requieren la colaboración global, además de problemas hasta hoy desconocidos. Quiero llamar la atención sobre algunos aspectos de la pandemia actual en los que un mundo más globalizado presenta a la bioética desafíos insospechados; casos que exigen una respuesta global y también una bioética global.

1. BROTES ZONÓTICOS Y GLOBALIZACIÓN

En cierto modo, esta pandemia no habría sido posible sin la globalización. Una de las principales hipótesis sobre el origen de esta pandemia es que tuvo un origen zoonótico y que se haya originado en formas ilegales de comercio de vida silvestre en China (Standaert 2020). En el comercio de vida silvestre, los animales por lo general se mantienen en condiciones que provocan inmunosupresión, lo que los predispone a infecciones y otras enfermedades que eventualmente pueden transmitirse a los humanos. El comercio legal e ilegal de vida silvestre ha crecido a la sombra de la globalización: desde 1980, el primero ha aumentado en todo el mundo en 2 000% (Kukreti 2020); es difícil saber cuánto ha crecido el segundo en el mismo periodo, ya que es un fenómeno clandestino, pero sí sabemos, por ejemplo, que la caza furtiva de rinocerontes se ha incrementado 7 700% entre 2007 y 2013 (World

Wildlife Fund 2021). Hoy en día, casi todos los países del mundo participan en este lucrativo negocio, ya sea como exportadores o importadores (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito 2020). Los brotes zoonóticos debidos al comercio de vida silvestre se han visto potenciados por la relativa facilidad de comprar vida silvestre en casi cualquier parte del planeta (Congressional Research Service 2021).

Si los anteriores brotes de enfermedades e infecciones epidémicas se limitaban a regiones geográficas más o menos específicas, hoy la globalización ha facilitado que estas enfermedades se propaguen de manera rápida por todo el orbe. Hoy, más que nunca, más personas viajan hacia y desde regiones de riesgo, contribuyendo así a la propagación de patógenos. En cuestión de días, cualquier enfermedad emergente puede viajar desde regiones antes inaccesibles a las principales ciudades del otro lado del mundo.

Otros brotes zoonóticos recientes han tenido un origen ambiental, relacionado con la invasión de hábitats y con el estrecho contacto que la fauna del reservorio natural se ve obligada a tener con los animales domésticos y, en última instancia, con los humanos. También están asociados con la pérdida de biodiversidad y la creciente prevalencia de ciertos patógenos en las poblaciones de reservorios (Keesing y Ostfeld 2021). Asimismo, esta pérdida de biodiversidad se ha visto intensificada por la globalización, ya que existe una creciente demanda mundial de productos agrícolas, particularmente productos animales, que requieren la deforestación de grandes porciones de bosques tropicales. Esto, a su vez, intensifica el cambio climático, otra de las causas principales de pérdida de biodiversidad.

Según los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC) de Estados Unidos, tres de cada cuatro enfermedades infecciosas nuevas o emergentes provienen de los animales (CDC 2017). La tasa de aparición de brotes zoonóticos en los últimos 40 años ha sido mayor que nunca (Quammen 2014). Epidemiólogos y otros expertos nos han advertido que la COVID-19 no es la última enfermedad zoonótica que veremos: puede haber algunas otras epidemias en un futuro próximo (Programa de las Naciones Unidas para

el Medio Ambiente 2020), por lo que debemos estar mejor preparados para prevenirlas.

El cambio climático, el comercio de vida silvestre, la pérdida de biodiversidad y los brotes zoonóticos son problemas globales que requieren soluciones globales. Por supuesto, necesitamos sistemas de vigilancia de enfermedades zoonóticas más efectivos si queremos prevenir futuras pandemias, pero también debemos reconsiderar nuestras relaciones con la naturaleza y en especial con la vida silvestre. La bioética global debería tomarse más en serio el concepto de Una Salud; éste es el enfoque que reconoce que la salud humana está profundamente interconectada con la salud de los animales y los ecosistemas (Organización Mundial de la Salud 2017). La bioética global debería tener un papel crucial en esta tarea.

2. GLOBALIZACIÓN, DESIGUALDAD Y PANDEMIAS

La globalización ha tenido un impacto enorme en la redistribución de la riqueza en el mundo. Parte de esta redistribución ha sido positiva y muchos países han ganado en el proceso; por ejemplo, hace 25 años, el nivel de vida medio en países de ingresos altos, como Francia o Alemania, era veinte veces superior al de China, India u otras economías asiáticas. En la actualidad, esta brecha se ha reducido a la mitad y la gente tiene mejores condiciones de vida (Bourguignon 2015, p. 2). Sin embargo, incluso si la desigualdad entre países ha mejorado en este periodo, la globalización no por fuerza ha beneficiado a todos dentro de los países y en muchos casos ha traído más desigualdad. La desigualdad de ingresos ha empeorado: desde 1990, la desigualdad de ingresos ha aumentado en la mayoría de los países de ingresos altos y en muchos países de ingresos medios y bajos (PIMB). Hoy, 71% de la población mundial vive en países donde la desigualdad ha crecido durante este periodo (Organización de las Naciones Unidas 2020). Incluso en países de ingresos altos, como Estados Unidos, la desigualdad de ingresos ha aumentado aproximadamente 20% entre 1980 y 2016 (Horowitz, Igielnik y Kochhar 2020). Alrededor de 1980, el 1% de

las personas con ingresos más altos de Estados Unidos recibía sólo el 12% de los ingresos de la nación; en 2007, el 1% superior recibe en una semana 40% más que el quinto inferior recibe en un año; el 0.1% superior recibió en un día y medio aproximadamente lo que recibió el 90% inferior en un año; y el 20% más rico de los perceptores de ingresos gana en total, después de impuestos, más que el 80% inferior combinado (Stiglitz 2012). En diferentes grados, pero esta situación se repite en muchos países del mundo (Bourguignon 2015).

La desigualdad de ingresos se ha asociado con disparidades en la esperanza de vida. En Estados Unidos, en la década de 1970, la esperanza de vida de un hombre de 60 años de ingresos altos era 1.2 años más larga que la de un hombre en la mitad inferior de la distribución; en 2001 la diferencia era de 5.8 años más (Waldron 2007); y entre 2001 y 2014 aumentó 2.34 años para los hombres y 2.91 años para las mujeres en el 5% superior de la distribución de ingresos, pero en el 5% inferior aumentó sólo 0.32 años para los hombres y 0.04 años para las mujeres. En 2014, la brecha en la esperanza de vida entre el 1% más rico y el 1% más pobre de las personas era de 14.6 años para los hombres y 10.1 años para las mujeres (Chetty *et al.* 2016). Es probable que esta brecha aumente como resultado de la pandemia.

Al tratar de explicar por qué algunas regiones están perdiendo muchas más vidas que otras durante la pandemia, Martin Eichenbaum y sus colegas descartaron variables como la edad, la proporción de médicos por cada 1 000 personas, el tamaño del hogar promedio, la proporción de población urbana a rural, áreas y temperatura promedio, y descubrieron que el nivel de desigualdad de ingresos de un país antes de la COVID es el mejor predictor de la tasa de mortalidad por COVID (Eichenbaum, Rebelo y Trabandt 2021). Las variaciones en las tasas de mortalidad por COVID-19 tienden a ocurrir en lugares donde ya había una mayor desigualdad de ingresos antes de la pandemia. En estos lugares, los pobres tienen una tasa de mortalidad desproporcionadamente más alta debido al COVID-19 debido en esencia a las disparidades en el acceso a la atención médica de calidad y a las condiciones de salud previas a la pandemia. La pandemia ha acentuado las desigualdades en la vida y la muerte. La pandemia ha afectado a la población de bajos ingresos no sólo por

su falta de acceso a servicios de salud de calidad, sino también porque tienen niveles de salud más bajos en promedio, porque tienden a no tener cobertura de salud, trabajan en empleos de bajos salarios, muchos viven en áreas contaminadas y, en ese sentido, pueden ser más susceptibles a ser afectados por enfermedades epidémicas.

Muchas personas de bajos ingresos no tienen seguro médico. Según una investigación reciente sobre el impacto de la falta de cobertura de atención médica en Estados Unidos, “Cada aumento del 10% en la proporción de residentes de un condado que no tenían seguro médico se asoció con un aumento de 70% en los casos de COVID-19 y un aumento del 48% en muertes por COVID-19” (Dorn y Gordon 2021). Sin cobertura de salud, las personas de bajos ingresos tienden a retrasar la búsqueda de atención médica o renunciar a ella por razones económicas. Muchas viven al día, por lo que no pueden permitirse el lujo de no trabajar, y esto facilita que la enfermedad se propague sin ser detectada a familiares, vecinos, compañeros de trabajo, etcétera. Por lo tanto, las desigualdades en los ingresos y en la cobertura de atención médica tienden a acelerar la propagación de la pandemia.

Cuando hay enormes desigualdades económicas y en materia de salud están en riesgo no sólo las personas de bajos ingresos, sino toda la sociedad.

3. CONCLUSIONES: LO QUE DEBERÍA HACER UNA BIOÉTICA GLOBAL

He tratado de ilustrar el carácter global de algunos problemas generados por la pandemia recurriendo a dos casos: zoonosis y desigualdad de ingresos; éstos pueden parecer temas no relacionados, pero lo están. Las personas que viven en la pobreza en los PIMB tienden a sufrir más enfermedades infecciosas, en su mayoría zoonóticas, como malaria, dengue, chagas, chikungunya y diferentes tipos de influenza, entre otras (Quammen 2014). También tienden a ser marginadas del sector salud, y las grandes empresas farmacéuticas suelen descuidar las enfermedades que los afectan porque son comercialmente menos atractivas de combatir (Smedley 2015), condenando a los más pobres a un

círculo vicioso. Además, la pobreza tiende a reproducir las condiciones en las que muchas de las enfermedades descritas pueden propagarse con más facilidad (Seimenis 2012), y es también uno de los ingredientes más importantes en la caza y el comercio de vida silvestre (Duffy *et al.* 2016).

En un mundo globalizado podemos descubrir que muchos problemas que no parecen guardar relación están de hecho conectados y forman parte de una red compleja. Una bioética global debería ayudarnos en la tarea de atar los cabos, y también a comprender cómo los procesos globales afectan las acciones y políticas de las naciones individuales. No adoptar esta perspectiva global sólo nos dará una visión parcial de estos fenómenos. La bioética global debe estar más integrada en el creciente campo del estudio interdisciplinario de los macroprocesos globales, y centrarse más en cuestiones asociadas con la globalización económica y cultural y sus efectos en el medio ambiente que en los Estados nacionales como unidad de análisis.

Como nos dice Macklin, esta nueva definición también incluye “el estudio de la cooperación y colaboración (y la falta de ella) entre naciones. Abarcar preguntas sobre el papel de las organizaciones internacionales, como la OMS [...] y la influencia que pueden ejercer sobre las acciones o políticas de las naciones individuales” (Macklin 2022, p. 11). Al adoptar este enfoque, la bioética estará en una posición mucho mejor para sugerir soluciones globales a nuestros problemas globales. Para empezar, debería ayudarnos a poner fin a la pandemia actual y a prevenir las futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourguignon, François, 2015, *The Globalization of Inequality*, Princeton University Press, Princeton.
- CDC, 2017, “Zoonotic diseases”, *Centers for Disease Control and Prevention*. <<https://www.cdc.gov/onehealth/basics/zoonotic-diseases.html>> [26/07/2022].

- Chetty, Raj *et al.*, 2016, “The Association Between Income and Life Expectancy in the United States, 2001–2014”, *JAMA*, vol. 315, no. 16, pp. 1750–1766.
- Congressional Research Service, 2021, “Wildlife Trade, COVID-19, and Other Zoonotic Diseases”. <<https://crsreports.congress.gov/product/pdf/IF/IF11494>> [26/07/2022].
- Dorn, Stan y Rebecca Gordon, 2021, “The Catastrophic Cost of Uninsurance: COVID-19 Cases and Deaths Closely Tied to America’s Health Coverage Gaps”, *Families USA* (3 de abril). <<https://www.familiesusa.org/resources/the-catastrophic-cost-of-uninsurance-covid-19-cases-and-deaths-closely-tied-to-americas-health-coverage-gaps/>> [26/07/2022].
- Duffy, Rosaleen *et al.*, 2016, “Toward a New Understanding of the Links Between Poverty and Illegal Wildlife Hunting”, *Conservation Biology*, vol. 30, no. 1, pp. 14–22.
- Eichenbaum, Martin S., Sergio Rebelo y Mathias Trabandt, 2021, “Inequality in Life and Death”, *National Bureau of Economic Research*, vol. 70, no. 1, pp. 68–104.
- Horowitz, Juliana Menasce, Ruth Igielnik y Rakesh Kochhar, 2020, “Trends in Income and Wealth Inequality”, *Pew Research Center*. <<https://www.pewresearch.org/social-trends/2020/01/09/trends-in-income-and-wealth-inequality/>> [26/07/2022].
- Keesing, Felicia y Richard S. Ostfeld, 2021, “Impacts of Biodiversity and Biodiversity Loss on Zoonotic Diseases”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 118, no. 17, e2023540118.
- Kukreti, Ishan, 2020, “Worldwide Legal Wildlife Trade Increased by 2,000% since 1980”, *DownToEarth* (20 de diciembre). <<https://www.downtoearth.org.in/news/wildlife-biodiversity/worldwide-legal-wildlife-trade-increased-by-2-000-since-1980-74600>> [26/07/2022].
- Macklin, Ruth, 2022, “A New Definition for Global Bioethics: COVID-19, a Case Study”, *Global Bioethics*, vol. 33, no. 1, pp. 4–13.
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2020, *World Wildlife Crime Report 2020: Trafficking in Protected Species*, UNODC, Nueva York.

- Organización Mundial de la Salud, 2017, “One Health”. <<https://www.who.int/news-room/q-a-detail/one-health>> [26/07/2022].
- Organización de las Naciones Unidas, 2020, “Inequality – Bridging the Divide”, United Nations. <<https://www.un.org/en/un75/inequality-bridging-divide>> [26/07/2022].
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2020, *Prevenir próximas pandemias. Zoonosis: cómo romper la cadena de transmisión*, PNUMA, Nairobi.
- Quammen, David, 2014, *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, Norton, Nueva York.
- Seimenis, Aristarchos, 2012, “Zoonoses and Poverty – A Long Road to the Alleviation of Suffering”, *Veterinaria Italiana*, vol. 48, no. 1, pp. 5–13.
- Smedley, Tim, 2015, “Is it fair to Accuse the Pharma Industry of Neglecting Tropical Diseases?”, *The Guardian*, 15 de octubre. <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/oct/15/pharma-industry-neglecting-tropical-diseases-snake-bite>> [26/07/2022].
- Standaert, Michael, 2020, “Coronavirus Closures Reveal Vast Scale of China’s secretive Wildlife Farm Industry”, *The Guardian*, 25 de febrero. <<https://www.theguardian.com/environment/2020/feb/25/coronavirus-closures-reveal-vast-scale-of-chinas-secretive-wildlife-farm-industry>> [26/07/2022].
- Steger, Manfred B., 2013, *Globalization. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Stiglitz, Joseph E., 2012, *The Price of Inequality: How Today’s Divided Society Endangers Our Future*, Norton, Nueva York.
- Waldron, Hilary, 2007, “Trends in Mortality Differentials and Life Expectancy for Male Social Security-Covered Workers, by Average Relative Earnings”. <<https://www.ssa.gov/policy/docs/workingpapers/wp108.html>> [26/07/2022].
- World Wildlife Fund, 2021 <<https://www.worldwildlife.org/threats/illegal-wildlife-trade>> [26/07/2022].

Malgré tout: un sentido para el sinsentido

9

Paulina Rivero Weber
Programa Universitario de Bioética, UNAM

PREÁMBULO

Los momentos de felicidad no reclaman explicaciones ni requieren un sentido específico; son plenos en sí mismos y como tales se viven sin mayor cuestionamiento. Ya lo decía Aristóteles: no tiene caso preguntar el “porqué” o el “para qué” de la felicidad (*Ética nicomaquea* 1983, p. 1). Pero ¿qué hacemos con los aspectos de la vida que ocasionan dolor físico o sufrimiento emocional? Y, lo más difícil: ¿qué hacemos con el sinsentido y con la incertidumbre? Esta pregunta se ha presentado con mayor fuerza a raíz de lo vivido durante la pandemia causada por el SARS-CoV-2 durante los dos últimos años y en este escrito haré algunas reflexiones en torno al sentido y la enseñanza que nos puede dejar este evento.

Para ello me remontaré a un viejo mito de la antigua Grecia, que representa el más radical pesimismo y que por cierto llamó mucho la atención de Nietzsche, quien siempre propuso diferentes formas para la superación del pesimismo. Esa historia permite ver la imposibilidad de vivir la vida sin encontrar un sentido al dolor, al sufrimiento y al sinsentido. El rey Midas, cuenta el mito, quería conocer qué era lo mejor para el ser humano, cuál era el sentido de la existencia y cómo ser feliz, por lo que apresó al sabio Sileno, el

acompañante de Dioniso, caracterizado por su sabiduría natural.¹ Al principio el sabio Sileno se negaba a revelar la gran verdad, pero fue tanta la insistencia del rey Midas que a la postre habló y, para escuchar su respuesta, cedió la palabra al gran filólogo y filósofo Friedrich Nietzsche: “Miserable especie de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me obligas a oír lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto” (Nietzsche 2011, p. 346).

Esa pesimista respuesta no encuentra salida al dolor, a la fatiga, al sufrimiento ni a la incertidumbre de la humana vida. Pero lo peor no es eso, sino que todos esos pesares no tengan sentido alguno, como diría el poeta: “tanto dolor, para morirse uno”. Desde esa perspectiva pesimista, en la vida no existe una razón que haga que, literalmente, *valga la pena vivir*, esto es, que todo el dolor propio de la existencia tenga un valor que nos impulse a atravesarlo o a soportarlo. Ésa es la base del llamado “pesimismo filosófico” y resulta en extremo difícil vivir con esa carga. Para superar ese pesimismo, pensó Nietzsche, es preciso encontrar un sentido al dolor y al sufrimiento e incluso encontrar un sentido para la vida en su totalidad. A eso se refería este filósofo al decir que la vida es la creación de una mentira o una ilusión para vivir; “ilusión”, entendida como una forma de vida a través de la cual le damos un sentido a lo vivido.

Y, en efecto, para poder sobrevivir al dolor, al sufrimiento y al sinsentido, el ser humano ha creado diversas formas de vida. Hay quienes creen que el dolor físico, por ejemplo, limpia “el alma”, como lo creían los llamados peregrinos “flagelantes” de la Edad Media, que andaban los caminos lastimándose el cuerpo. Y, aunque parezca mentira, aún hoy en día hay quienes continúan con este tipo de prácticas de la manera más burda, con intención de lograr la supuesta “limpieza” del alma. Esas creencias, por cierto, generaron un verdadero enojo con el placer, que fue visto como lo contrario al sufrimiento. Y si

1 Esa sabiduría natural se encontraba simbolizada en un ser itifálico mitad humano y mitad caballo. No se confunda a Sileno con los sátiros, que aunque también son seres itifálicos, son mitad humanos y mitad cabra.

este último era “benéfico” porque curaba el alma, lo contrario debería, por lógica, ser maléfico, demoníaco; ergo, concluyeron que el placer es malo, sobre todo el placer del cuerpo. Ésa fue la consumación de una religión deformada y vulgarizada por el paso de los años, que por siglos sumió a la humanidad en el atraso y en un cúmulo de supersticiones que detuvieron el conocimiento de la medicina y el avance de las ciencias y las humanidades.

Otro sentido fue el que le dieron a la vida otras religiones y algunas filosofías de origen oriental, para las cuales en la vida actual se sufre como consecuencia de los hechos de una vida pasada. Así, algunas creencias de origen budista y taoísta basaron el sentido del dolor de la vida en la idea de la transigración y la reencarnación del alma en un nuevo cuerpo. De ese modo, superaban el sinsentido a través de la idea de que todo conduce de forma ordenada a una nueva vida y hasta el peor dolor o sufrimiento tienen un sentido, si se comprende a la luz de vidas pasadas. Por supuesto me refiero a cierto tipo de budismo o taoísmo, ya que es imposible incluir en una sola categoría prácticas que han evolucionado por tanto tiempo en tan diferentes lugares del mundo.

Han sido, pues, muchas las creencias con las que el ser humano ha buscado darle un sentido al dolor y al sufrimiento, porque ellos sí que reclaman una explicación que involucre el “porqué” o “para qué”. Hoy en día es cada vez más difícil encontrar un sentido a la existencia humana, pues las grandes religiones se han resquebrajado a la luz de la ciencia. Las masas continúan siendo religiosas o supersticiosas, pero conforme la ciencia avanza resulta más difícil aceptar una serie de creencias que en el fondo son absurdas. Esto es importante porque, a partir del año 2020, la humanidad atravesó por una etapa completamente *sui generis*, que cuestionó muchas creencias y exigió una enorme capacidad para no perder el sentido de la existencia: la pandemia de COVID-19 dejó una marca en la humanidad, y dejó también una enorme necesidad de encontrar algún sentido al dolor y al sufrimiento. Pero, sobre todo, nos obligó a vivir en la incertidumbre: sólo esa incertidumbre ha sido la tierra bajo nuestros pies o, mejor dicho, el abismo bajo nuestros pies. ¿Cómo vivir así? Y, a pesar de todo lo vivido, hoy, que comenzamos a sentirnos libres de

ese malestar, tenemos la obligación ética de salir de esta experiencia habiendo aprendido lecciones que puedan darle un sentido a lo vivido.

No podemos dudar de que a partir del 2020 los venenos más dañinos para la humanidad fueron nuestros huéspedes: dolor, sufrimiento, ausencia de sentido e incertidumbre. ¿Es acaso posible convertir esos venenos en medicinas? ¿No es exagerado pedir a una persona no sólo soportar el sinsentido y la incertidumbre, sino obtener de ellos algo positivo? Quizá lo sea, pero no olvidemos que precisamente de los venenos, con dosis sabiamente administradas, se elaboran las medicinas. Nosotros, los que hemos vivido la pandemia del siglo, tendremos que encontrar una medicina mental y emocional a través del aprendizaje de alguna lección que nos ayude a vivir después de estos tiempos marcados por la muerte, la incertidumbre y el encierro.

Sabíamos de pandemias desde lejos, por la Historia, o bien a través de la literatura o del cine: *La Peste* de Albert Camus o el *Ensayo sobre la ceguera* de Saramago finalmente exponen la pérdida de sentido y la creación de sentidos diferentes a raíz de una epidemia. De hecho, la primera obra escrita en el mundo occidental, *La Iliada*, comienza su relato a raíz de la epidemia que acosó a los atenienses: desde el origen de nuestra literatura, ese feo monstruo ha estado presente. Como toda calamidad y todo triunfo, aquella primera epidemia, al igual que muchas más, se atribuyó a los dioses. Por muchos siglos, las catástrofes se concibieron de manera similar: como un castigo de las divinidades a una humanidad desobediente. Y he ahí un dato sobresaliente: la de COVID-19 ha sido la primera pandemia que atravesamos a la luz de la Ciencia. Conocemos no solamente la causa de esta enfermedad, sino hasta la figura y el tamaño del pequeñísimo bicho que hasta ahora ha enfermado a más de 300 millones de personas y matado a más de cinco y medio millones de habitantes. Cualquiera pensaría que algo tiene que cambiar cuando, como humanidad, se atraviesa por este tipo de experiencia por vez primera bajo la lupa de la Ciencia; algo tiene que cambiar cuando sabemos que no ha sido un disgusto de un dios digno de temerse, ni el paso de un cometa, ni la constelación de un grupo de estrellas, sino una conducta humana, demasiado humana, la que ha ocasionado este desastre. En este escrito me propongo decir qué es lo que pienso

que puede y debe aprenderse y por lo mismo qué debemos cambiar después de haber vivido la COVID-19. Porque sólo realizando esos cambios podremos obtener la seguridad y confianza necesarias para superar la incertidumbre ante la posibilidad de una nueva pandemia, con todo el dolor y sufrimiento que ella acarrearía.

1. LOS INICIOS

Todo comenzó con un lejano aviso procedente de Wuhan. Pero eso sucedía allá, en el país de la otredad más lejana: China. Al margen de que le concedamos razón a François Jullien o a Jean-François Billeter respecto a la polémica sobre esa supuesta “otredad” china, no cabe duda de que todo cuanto sucede en ese país resulta psicológicamente más lejano que lo que ocurre en otras partes de América o Europa. Sin embargo, desde Wuhan el virus avanzó hasta convertirse en una pandemia. Hoy en día, lo sabemos, es sumamente factible que cualquier brote epidémico se transforme en una pandemia, sobre todo si su transmisión es por vía aérea. No hay duda de que si los antiguos griegos que sitiaron Troya hubiesen tomado un avión a cualquier lugar en busca de refuerzos para su guerra esa epidemia homérica se habría transformado en pandemia.

Para darnos una idea de lo sencillo que resulta crear una pandemia en el mundo actual, basta con ver un mapa del espacio aéreo o del marítimo. Resulta impensable la cantidad de vuelos que parten al mismo tiempo de diferentes partes del mundo: nuestro cielo está atestado de aviones; el control del tránsito aéreo es un prodigio que pocos imaginan. Algo similar sucede con las rutas marinas, cuyos motores, por cierto, ocasionan muchos estragos a la fauna; al igual que el espacio aéreo, el mapa de nuestros mares se convierte en una cantidad confusa de líneas en todas direcciones: el mundo está en comunicación todo el tiempo, sin un minuto de descanso. De manera que no es de extrañarse que aquel virus que supuestamente fue confinado en Wuhan pronto

apareciera en Italia, Francia, España, Inglaterra, y continuara coloreando el mundo hasta abarcarlo por completo.

En cada país al que llegaba comenzaba la tortura por conseguir tapabocas, guantes, alcohol, aspersores con agua clorada para desinfectar tarjetas de crédito, monedas, comida, ropa, llaves, perillas de las puertas, zapatos: todo. Llegó también el lavado excesivo y obsesivo de manos, que sirve mucho, pero también sirve nada, porque tocamos muchas cosas en la cotidianidad y ¿quién nos aseguraba que esa “cosa tocada” no estaba infectada?: a lavarse las manos otra vez. En pocas palabras, el mundo se convirtió un lugar completamente inhóspito para vivir.

Por si eso fuera poco, se aunó a esa paranoia una exigencia terrible: dejar de ver a las personas amadas; padres, hijos, hermanas, amigas, maestras, estudiantes. Como un paupérrimo rey Midas de la infección, llegamos a creer que todo cuanto tocábamos podía convertirse en muerte, y todo cuanto nos tocaba, podía matarnos. Insisto: ¿Quién podría vivir así? Porque ante el miedo o la incertidumbre nada mejor que ver a los seres amados, abrir las puertas de la casa al hijo o a los amigos, sentarnos juntos simplemente para hacernos grata compañía. Pero no, justo eso fue lo que se tuvimos que prohibirnos durante la pandemia; tuvimos que aislarnos por completo de todo contacto físico. Los niños y las niñas dejaron de ver a sus amistades y de aprender de ese contacto; los adolescentes, para quienes éste es la fuerza vital que los impulsa, tuvieron que encerrarse por igual. Y las mujeres con esposos violentos fueron encerradas con sus golpeadores, con sus asesinos: el aumento de la violencia doméstica no se hizo esperar.

A este desalentador panorama llegaron los despidos, la quiebra de pequeños negocios y el creciente desempleo. En un país como el nuestro, azotado por el crimen organizado y el narcotráfico, los despidos para el sector más vulnerable se convierten siempre en un peligro mayor. Porque quien no tiene cómo alimentar a su familia buscará cualquier medio para lograrlo; y si los medios honrados y legales le son negados, la desesperación por sobrevivir con facilidad lo empujará a los medios ilegales.

La salida de la pandemia, por así decirlo, no fue menos desesperante. Cada vez que hemos creído que está por llegar la tan ansiada “nueva normalidad”, surge una variante del virus, y otra vez debemos volver al encierro y a las precauciones extremas. Pareciera la fórmula para enloquecer, y lo es. A quienes nos dedicamos a pensar y escribir, se nos ha pedido en varias ocasiones una reflexión en torno a “la pasada pandemia”; pero, cada vez que intentamos realizar dicha reflexión, nos damos cuenta de que no podemos hablar en pasado: la pandemia continúa presente y hace trizas todo pronóstico posible ¿Hasta cuándo? No lo sabemos. Pero, como en un juego absurdo, debemos continuar caminando a oscuras sin saber si el siguiente paso se apoyará en el abismo. Ésa ha sido la exigencia más feroz que esta pandemia ha traído para quienes hemos tenido la precaución y la suerte necesarias para no contagiarnos y sobrevivir. Si después de todo lo vivido no hemos aprendido nada, estamos en ruinas.

Hay dos razones por las que resulta imperativo aprender algo de esta experiencia. La primera la he mencionado ya: es la primera vez que, como humanidad, atravesamos por una experiencia de este tipo a la luz de la Ciencia y no desde el oscurantismo religioso o la superstición. La Ciencia ha mostrado las causas y, con ello, permite ver más allá de ellas, nos muestra la forma de evitar un nuevo brote pandémico. La segunda razón es de corte ético: este virus se presentó ante nosotros, como diría Nietzsche parafraseando a Schopenhauer, guarnecido de feas verdades, con su botín de caza, con sus vestidos desgarrados, *lleno de espinas y sin ninguna rosa* (Nietzsche 2016, pp. 141–142).²

Esa metáfora de las espinas y las rosas estuvo presente en Schopenhauer tanto como en Nietzsche, porque ésa es la forma de ser de la vida misma: a veces el dolor lastima como lo hacen las espinas, pero en ocasiones va incluida una rosa, “algo” positivo que surge de la experiencia vivida. Pero, como decían Nietzsche y Schopenhauer, cuando no hay más que espinas, tenemos entonces situaciones en las que resulta necesario el arte de la transmutación: crear la

2 La metáfora de la rosa y sus espinas, que aparece en *Así habló Zaratustra*, llegó a Nietzsche de ese pesimista filósofo que consideró que “no hay rosa sin espinas, pero sí algunas espinas sin rosas” (Schopenhauer 2009, p. 661).

rosa, crear algo que le dé sentido al sinsentido. En esta pandemia, las rosas pueden ser el aprendizaje que obtengamos de esta fea experiencia. Ya tuvimos las espinas: ahora toca hacer miel de la hiel, transformar el veneno en medicina. Del dolor de haber vivido lo vivido, y a pesar de éste, toca obtener de ello algo positivo, y eso es urgente para darle sentido al sinsentido; es, diría yo, una obligación ética para poder seguir viviendo.

Con esa intención, aquí analizaré algunos datos relevantes sobre esta pandemia para obtener enseñanzas que consoliden un posible beneficio: siguiendo la metáfora schopenhaueriana y nietzscheana, si ya vivimos dos años entre espinas, tratemos de encontrar al menos una rosa.

2. PRIMERA ENSEÑANZA: SOBREVOLAR ABISMOS

Contra toda evidencia, como ya lo comentaba, en diversos momentos hemos creído que había llegado el fin de la pandemia. En cada una de esas ocasiones pregunté a muchas personas si consideraban haber aprendido algo de la experiencia; sus respuestas, todas diferentes, se pueden resumir en una sola: nos hace falta aceptar que en cualquier momento todo puede cambiar y en especial, aceptar lo poco que podemos contra la muerte.

En efecto, en la cotidianidad tomamos la vida como algo que está medianamente garantizado y olvidamos que eso que vivimos como “normalidad” en cualquier momento se desmorona y la vida comienza a ser otra cosa diferente por completo. Porque en el día a día lo usual es no valorar la vida misma. Pero, como diría Heidegger, la vida reluce en todas sus posibilidades gracias a la vivencia y aceptación de la muerte.³ Es por esa certeza que podemos aprender a valorar cada momento y a darnos cuenta de que, “el instante”, es lo único que tenemos asegurado. La vida es siempre el momento presente: no hay más.

Aceptar nuestra finitud no implica únicamente aceptar la muerte, implica también aceptar que el cambio, se da segundo a segundo. La vida cambia todo

3 Son los términos con los que me quiero referir a lo que este pensador llamó, en *Ser y Tiempo*, “la precursión de la muerte”.

el tiempo y en cada cambio hay algo que muere. Hay una infinitud de muertes pequeñas, y por eso aceptar la muerte no es sólo sabernos mortales, sino sabernos finitos día a día; es aceptar la finitud en nuestro modo de ser y vivir. La felicidad que hoy vivimos es de hoy; mañana todo este “hoy” puede no existir. Es más: definitivamente no existirá, será diferente. No existe un piso firme y seguro bajo nuestros pies, vivimos siempre en la incertidumbre; pero la cotidianidad esconde esa incertidumbre para poder vivir, pues de otra manera sería imposible. La pandemia develó esa incertidumbre que teníamos tan bien escondida detrás de los libros, las clases, los recibos de la luz, el café de la mañana: fue el medio de contraste donde la incertidumbre se dejó ver y sentir a plenitud. Caminamos sobre abismos, en eso consiste la incertidumbre: no hay un piso firme bajo nuestros pies, y, como dijo Nietzsche, que no construya su nido sobre un abismo quien no tenga alas para volar. Pero ¿sabe alguien volar?, ¿puede alguien volar? Aceptar que todo pasa y nada queda, es aprender a volar. Ya lo dijo Blake: la vida es alada⁴ y, para vivirla, lo único que nos queda es aprender a sobrevolar el abismo.

3. SEGUNDA ENSEÑANZA: KARL MARX Y LA PATOLOGÍA DE LA MISERIA

Ante la muerte, decía el gran poeta prerrenacentista Jorge Manrique, “son iguales los que viven por sus manos y los ricos”. Si bien es verdad que todos, ricos y pobres, hemos de morir, hoy en día la tecnología médica no está al alcance de todas las personas por igual. Una de las lecciones más dolorosas de esta pandemia es la misma que vivimos cada vez que una catástrofe llega al mundo. Pensábamos que esta pandemia se llevaría por igual a pobres y ricos, pero no: los pobres, como suele suceder, se encontraron bastante más desprotegidos que la clase acomodada.

4 “He who binds himself a joy, does the winged life destroy. He who kisses joy as it flies, lives in eternity sunrise”, del poema “Eternity”.

Hablar de la pobreza requiere matices. Según “The Global Income Distribution” de *Our World in Data*, de la Universidad de Oxford, la mitad de la población mundial vive en la miseria, mientras que los más ricos constituyen sólo el 1%. Y entre esos “más ricos”, el citado estudio incluye a desde quienes ganan 75 000 pesos mensuales hasta los grandes multimillonarios. En el mundo no está distribuida la riqueza, está distribuida la pobreza: casi la totalidad de la humanidad es pobre, mientras que muy pocos la clase acomodada y poquísimos son millonarios.

Lo anterior me lleva a recordar que el doctor Alejandro Celis llamó “Patología de la miseria” al texto que leyó al recibir el premio “Doctor Liceaga”, aunque las autoridades echeverristas decidieron cambiar el título para anunciarlo como “Patología de la pobreza”. Pero no: Celis hablaba de la miseria, no de la pobreza. En otro lugar he explicado cuál era el contexto de nuestro país cuando el doctor Celis escribió ese texto;⁵ no lo repetiré acá. Lo que sí me interesa resaltar es que la pandemia ha sido un tinte de contraste para las ya muy marcadas diferencias de las clases económicas de nuestro país. En México, algunos de los individuos más ricos del mundo coexisten con una enorme mayoría que padece hambre y miseria.

Se me podrá decir que, clínicamente, la pandemia no distingue clases económicas, pero socialmente sí que lo hizo. Existimos de una manera privilegiada quienes pudimos comprar mascarillas o cubrebocas de primera calidad, alcohol, cloro y víveres suficientes para atravesar el trance refugiados en nuestras casas. Cuando las viandas se agotaron, las pedimos por teléfono: ¿para qué exponernos, si otro puede hacerlo en nuestro lugar por un módico

5 De manera muy resumida, diré que el doctor Celis comparó las enfermedades y causas de muerte de pacientes del Hospital General con otros dos grupos: los enfermos de hospitales privados y quienes empleaban aseguradoras privadas. Ambas comparaciones arrojaron el mismo resultado: las personas que recurrían al Hospital General se enfermaban y morían por causas completamente distintas a las de aquellos que acudían a hospitales particulares, ya sea por contar con un seguro privado o por tener los recursos para pagarlo; los pobres padecían enfermedades diferentes a las de quienes contaban con recursos. Eran enfermedades sencillas de atender y más sencillas de prevenir, a través de un poco de educación, higiene y medicina general.

precio? Otros, pues, se ocuparon de llevar los víveres a los hogares de los más favorecidos. Otros más se encargaron de todo lo indispensable para que esos más favorecidos pudiéramos quedarnos en casa. Cuando un hombre rico se enfermó, con seguridad ni su sobrepeso ni su edad lo hicieron morir y el Remdesivir le llegó en su avión privado: esas son las posibilidades de los millonarios. Aquellos sin recursos, en cambio, penaron de hospital en hospital y muchos encontraron la muerte.

De modo que, en efecto, un factor determinante es la economía y vale la pena insistir en ello. No digo que sea el único factor determinante: como bien dijo Engels, quien así lo interpretare, convertiría esta tesis en una idea absurda y vacía.⁶ Pero no podemos atravesar del mismo modo ni la vida ni la muerte cuando las diferencias son tan abrumadoras y cuando lo que se distribuye es la pobreza, mientras la riqueza queda acaparada por aproximadamente 1% de la humanidad. Aunque en realidad, vale la pena aclararlo, quienes poseen al menos un millón de dólares representan solamente el 0.2% de la población del mundo, según el estudio antes citado, mientras que el resto de los recursos, la riqueza grotesca que rebasa el millón de dólares, la tienen aún menos personas.

Así que tomemos conciencia de ese dato: una cantidad menor al 1% de la gente del mundo tiene mucho, muchísimo más que el resto: lo tiene todo. El único animal que vive de esa manera es el civilizado, inteligente y sensible ser humano. ¿No queda a la vista la lección? ¿No es hora de reducir las diferencias salariales entre los diferentes grupos sociales?

4. TERCERA ENSEÑANZA: ESTE MUNDO, EL MISMO PARA TODOS

Lo que la metáfora de origen daoísta, sobre “el aleteo de una mariposa” pretende explicar es que cualquier pequeño cambio puede incidir, a la larga, en un

6 En una carta a Joseph Bloch, expresó: “Si alguien tergiversa esto, diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda” (Engels 1890).

cambio de proporciones inimaginables. Y así fue la pandemia de COVID-19: un breve evento en China afectó al mundo entero.

Esta antiquísima idea cobra particular vigencia ahora que atrás quedaron los días en que vivíamos en ciudades aisladas: en ese sentido, este mundo es, como decía Heráclito, el mismo para todos. La comunicación entre los países es incesante, y toma tan sólo unos minutos ir de una ciudad a otra. En verdad somos ciudadanos del mundo; el problema es que por desgracia no nos comportamos como ciudadanos civilizados, sino como una especie de monstruo depredador. Es hora de que comencemos a cambiar eso: que existan mercados húmedos en China no concierne sólo a China, sino al mundo entero. El mundo en su totalidad ha sufrido esta pandemia, y es él quien debería acordar el fin de los mercados húmedos, en China y en cualquier parte. Porque ese tipo de mercados no sólo son el lugar más insalubre; son también una aberración moral.

Los mercados húmedos tienen ese nombre debido a la humedad formada por la sangre, heces y orines de animales vivos que son matados conforme lo va pidiendo la clientela: uno enfrente del otro, sin consideración alguna (situación idónea para el surgimiento y traspase de enfermedades). Hay quienes piensan que comer carne es de por sí una aberración moral y que es el error más grave de la humanidad; pero consumirla en estas circunstancias es mucho más que un mal gusto moral: es una ausencia radical de la más mínima sensibilidad ante la vida. De modo que este tipo de mercados no sólo son caldo de cultivo para enfermedades: son cuna de la insensibilidad moral, de una pésima educación de la sensibilidad ética.

Pase donde pase, el mundo entero, el que vivió esta pandemia, debería unirse para prevenir un nuevo brote, y la existencia de este tipo de mercados es una amenaza constante, igual que cualquier lugar donde sean hacinados animales. Y esto nos conduce a la cuarta y última enseñanza que yo he obtenido de esta pandemia.

5. CUARTA ENSEÑANZA: ZONOSIS A LA CARTA

Al escribir estas líneas se cumplen ya más de dos años del inicio de la pesadilla de la COVID-19. Pero lo sorprendente es que en apenas ese tiempo no sólo se

hayan creado diferentes vacunas, sino que una buena parte de nuestra población se encuentre vacunada con una, dos o tres dosis: el papel de la ciencia y el esfuerzo de las autoridades de salud ha sido deslumbrante.

La COVID-19 se clasificó desde el primer momento como una zoonosis. El término se forma por dos vocablos griegos: *zoon*, animal, *nósos*, enfermedad. La Organización Mundial de la Salud (OMS) la define como cualquier enfermedad o infección transmitida de forma natural de los animales a los seres humanos, y distingue dos tipos: las directas, en las cuales la enfermedad pasa por contacto directo, y las indirectas, en las que llega a través de un vector que funciona como intermediario (OMS 2020).

Un dato sorprendente es el número de zoonosis hasta ahora descubiertas: se calcula que existen más de 200 tipos. Otro dato, aún más alarmante, es que las zoonosis conforman más del 70% de las enfermedades que atacan al ser humano. Lo repito: 70% de las enfermedades humanas son zoonóticas. Por ello no es extraño que muchas epidemias recientes lleven nombres de animales. Como lo consigna la OMS, en 1997 presenciamos casos de infecciones por un virus de “aves de corral” en Hong Kong. Posteriormente ese virus, la gripe aviar, se propagó de Asia a Europa y África: “Los brotes han producido millones de casos de infección de estos animales, varios cientos de casos humanos y la muerte de numerosas personas” (OMS 2018). Otro caso digno de notarse es el de la gripe porcina, más en concreto del virus AH1N1 de 2009, que es un supuesto descendiente de la mal llamada gripe española. Y podríamos seguir: la rabia, la tuberculosis bovina o la cisticercosis son quizá las más conocidas de esas 200 enfermedades zoonóticas.

Toda esta información aparece y reaparece en diversos informes. Uno de ellos, llamado “Ganadería Mundial 2013: Un panorama de enfermedades cambiante”, el cual surgió de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (ONUAA), confirma que, en efecto, “el 70% de las nuevas enfermedades que han surgido en los seres humanos en las últimas décadas son de origen animal” (ONUAA 2013). Nuestra salud, pues, se encuentra ligada a la ganadería y al empleo de los animales como fuente de alimentación.

No debiera sorprendernos: donde hay hacinamiento de animales, de manera inevitable va a haber enfermedades. Algunas de ellas acaban con dichos animales, otras son transmisibles al ser humano, y otras más, que en un principio no lo son, pueden contar con virus que muten y logren transmitirse a las personas. Es por eso que en las últimas décadas el empleo de antibióticos en los animales destinados al consumo humano ha aumentado de forma alarmante. En pocas palabras: ahí en donde se mantengan animales en cautiverio destinados al consumo humano, o bien se dan infecciones, o bien existe una sobredosis considerable de antibióticos.

Esa última salida, el empleo de antibióticos, ha generado un nuevo problema a la humanidad que en un futuro mediano puede ser gravísimo. De acuerdo con especialistas como el doctor Samuel Ponce de León Rosales,⁷ el uso indiscriminado de antibióticos, ingeridos ya sea por automedicación o a través del consumo de carne, puede regresarnos a la época en la que no existían los antibióticos. ¿Cómo es esto? Un ejemplo de la evolución de la vida. Los antibióticos matan a las bacterias, pero ha sido tan extendido su empleo que algunas han comenzado a mostrar inmunidad a ellos. Se trata de *megabacterias*, no por su tamaño sino por el hecho de sobrevivir a los antibióticos que antaño las mataban. Imaginemos un mundo sin antibióticos: cualquier infección bacteriana que hoy curamos en cinco días nos llevaría a la muerte. En el ámbito médico equivaldría, en efecto, como lo ha señalado el doctor Ponce de León, un regreso al medioevo.

Si la solución no es atestar de antibióticos al ganado ¿cuál puede ser? Evidentemente, no criar ganado, sino frutas, verduras, vegetales y otro tipo de alimentos. A esta solución se unen quienes saben que la cría de ganado daña no sólo la salud humana, sino al planeta entero. Porque una inmensa parte del terreno de selvas y bosques se tala para sembrar comida que alimentará a animales para consumo humano, y el agua que se requiere para producir tan sólo un kilo de carne es alarmante, tomando en cuenta que se emplea para los sembradíos de esa comida y para hidratar al mismo ganado. El mundo no resiste más la cría de animales no únicamente por las enfermedades que produce, sino porque también ella está

7 Véase: <<https://www.youtube.com/watch?v=8jH41j5giKs>> [19/04/2022].

acabando con el planeta. Véase la gráfica 1 sobre la emisión de gases de diferentes tipos de alimentos.

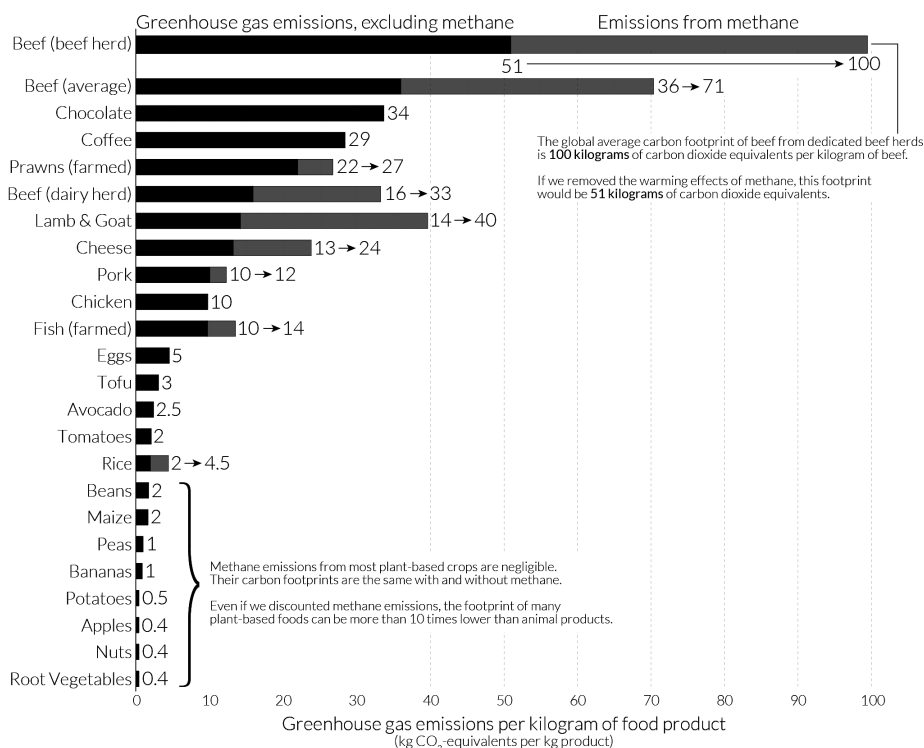
GRÁFICA 1

Greenhouse gas emissions from food, short vs. long-lived gases

Greenhouse gas emissions are measured in carbon dioxide-equivalents (CO₂eq) based on their 100-year global warming potential (GWP).

Global mean emissions for each food are shown with and without the inclusion of methane – a short-lived but potent greenhouse gas.

Our World
in Data

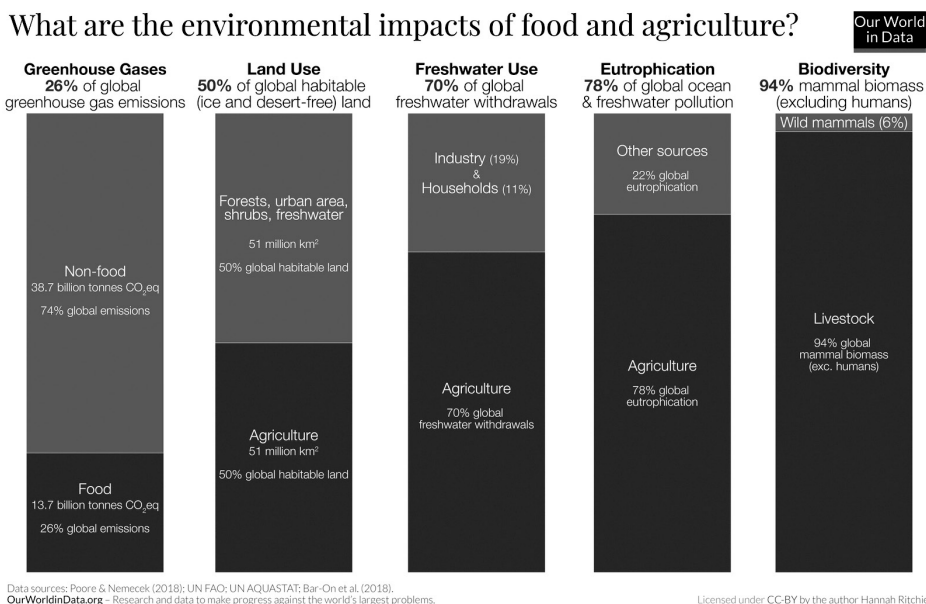


Note: Greenhouse gas emissions are given as global average values based on data across 38,700 commercially viable farms in 119 countries. Data source: Poore & Nemecek (2018). Reducing food's environmental impacts through producers and consumers. *Science*. OurWorldinData.org - Research and data to make progress against the world's largest problems. Licensed under CC-BY by the authors Joseph poore & Hannah Ritchie.

De modo que cambiar nuestra forma de comer podría salvarnos de muchas zoonosis y, con ello, de muchas epidemias que, con la globalización actual, fácilmente se tornan en pandemias. Pero no sólo eso: podría salvar al planeta entero. Urge un cambio en el modo en que los seres humanos nos alimentamos si queremos evitar futuras zoonosis y, a la par, la devastación

de nuestro planeta. El mismo sitio en línea de la Universidad de Oxford, *Our World in Data*, resume de modo impresionante los datos que acabo de brindar (véase gráfica 2).

GRÁFICA 2



La agricultura, como puede verse en la gráfica 2, se lleva el 70% del agua del mundo: la conducta humana y no un dios enojado, ha sido, sin duda alguna, la causa de esta y todas las pandemias, así como del empobrecimiento del planeta. Y, cuando la conducta humana es la causa de un mal, es evidente que se tiene que cambiar esa conducta.

Gracias a la ciencia y sus innovadoras aplicaciones tecnológicas, hoy sabemos que se puede señalar con un dedo el origen de esta pandemia, y sólo nos quedan dos opciones: cambiar aquellos aspectos de nuestra conducta que condujeron a la humanidad a vivir este terrible problema, o continuar nuestros pasos en la misma dirección pese a saber que nos dirigimos hacia el abismo. Y de todo lo dicho una propuesta sobresale: dejar de hacinar animales, dejar

de “producir carne” con la vida de otros seres vivos; dejar de comer carne es la solución de más elevado impacto.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1983, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México.
- Engels, Friedrich, 1890, “Carta a Jose Bloch del 21–22 de septiembre de 1890”, *Archivo Marx/Engels*. <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>> [19/04/2022].
- Nietzsche, Friedrich, 2016, *Obras completas vol. 4: Escritos de madurez 2*, Tecnos/SEDEN, Madrid.
- , 2011, *Obras completas vol. 1: Escritos de juventud*, Tecnos-SEDEN, Madrid.
- OMS, 2020, “Zoonosis”, *Organización Mundial de la Salud*. <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/zoonoses>> [20/04/2022].
- , 2018, “Virus de la gripe aviar y otros virus de la gripe de origen zoonótico”, *Organización Mundial de la Salud*. <[https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/influenza-\(avian-and-other-zoonotic\)](https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/influenza-(avian-and-other-zoonotic))> [19/04/2022].
- ONUAA, 2013, *World Livestock 2013 – Changing disease landscapes*, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Roma.
- Schopenhauer, Arthur, 2009, *Parerga y Paralipómena*, Valdemar, Madrid.
- Universidad de Oxford, 2020, “Our world in data”. <<https://ourworldindata.org/>> [19/04/2022].

Ética. Meditación filosófica en torno a la moral
y sus implicaciones *Gilles Deleuze:*
por una moral del acontecimiento

10

Sonia Torres Ornelas
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

I

La reciente irrupción global de un virus en los ámbitos humanos ha desatado tempestades físicas y emocionales. La filosofía, al igual que otros saberes, se ocupa en trazar mapas problemáticos intentando descifrar los efectos sobre los individuos de todo el mundo, pues los horizontes de sentido se han ido desdibujando y la calidad de la existencia sufre un gradual y muy inquietante deterioro. Los elementos teóricos no alcanzan para comprender todos los matices de un fenómeno de tal naturaleza; las ideas, vertiginosas y etéreas, no llegan a rozar los cuerpos ni a efectuarse en ellos. Se vuelve necesario ensayar perspectivas que lleven hacia una moral capaz de intervenir y ser intervenida tanto por el pensamiento como por la carne sintiente, como la planteada por los estoicos, de la que Gilles Deleuze se hace cargo en su *Lógica del sentido*, y cuyos matices lo acompañan a lo largo de su obra. Esta moral puede resumirse en dos momentos: por un lado, *ser digno de lo que me sucede*, y, por otro, *saber inscribir en mi cuerpo el acontecimiento* (Deleuze 2006, p. 355).

Una de las discusiones en torno a la filosofía estoica es la de si se trata o no de un materialismo. Deleuze opta por el materialismo, pero no en sentido mecanicista, sino vitalista. Siempre lo llama materialismo estoico, para dar

énfasis al monismo de la materia activada por el Dios-Pneuma, el cual es la causa, por lo que solamente los cuerpos poseen potencia causal; en cuanto que causas reales, los cuerpos pueden ser simultáneos a sus efectos, que son corporales y por tanto están impedidos para funcionar como causas. El principio activo o soplo da unidad al cosmos, a la vez que afirma el destino explicado como un encadenamiento causal. La unidad es una *simpatía cósmica*, un tejido de relaciones mutuas entre fenómenos celestes y terrestres. Tal unidad es racional, pero susceptible de desviaciones; es una razón capaz de producir opiniones en sentido positivo o negativo sobre las cosas que, en sí mismas, son indiferentes a lo uno y a lo otro, puesto que el bien y el mal no son más que juicios de valor que vienen a agregar notas de alegría o de congoja a nuestra vida.

La unidad originaria fecunda a todas las cosas, situaciones y saberes según diversas intensidades. Así, por ejemplo, la filosofía es una, pero cuenta con tres tonalidades o virtudes: física, ética y lógica, comparables con las diferencias intrínsecas a un huevo: la lógica es la cáscara; la ética, la clara; y la física, la yema. La física es lo profundo, la lógica lo periférico, y la moral el “entre dos” que a la vez articula y diferencia. Ninguna es mejor que las otras dos, pues se encuentran fraguadas en coexistencia.

Durante el aislamiento social obligado por la pandemia, la angustia se ha vuelto algo frecuente, ¿por qué? Las respuestas pueden ser muchas, pero, atendiendo a la moral estoica, es posible decir que la angustia guarda proporción con las opiniones que vertimos sobre lo que nos sucede. Las opiniones son una razón perversa e impúdica, que extrae su vehemencia y su fuerza de una elección vil y equivocada (Plutarco 2010, p. 127).¹ Ni el bien ni el mal residen en las cosas; el único valor real, el bien o la virtud, es el carácter y la disposición interior, mientras que el mal es el extravío de tal disposición. La virtud no se encuentra en relación con la elección, sino con esa práctica íntima que se deja fascinar por el dócil fluir de una vida armónica con la naturaleza racional. Zenón y Crisipo coinciden al decir que la virtud es una disposición fija del alma, una potencia o una fuerza producida por la razón, un arraigo seguro en la realidad (Rist 2017, p. 8).

1 Plutarco cita a Zenón de Citio.

La virtud es un asunto de carácter, tal y como lo había intuido Heráclito cuando escribió: “el carácter es el destino del hombre” (*ethos anthropos daímon*). La índole, el temperamento, la condición, el *ethos* es indistinguible del destino; es decir, somos expresiones de nuestro carácter, de esa inclinación invariable de nuestra alma; el grado de sabiduría se define por nuestra capacidad para vivir conforme al valor de las cosas; ser sabio es lo mismo que ser amigo de los dioses y alcanzar un espíritu benigno (*agathou daímonos*). En el estoicismo tardío, Séneca habla de la cercanía a los dioses de aquellos que no se dejan agitar porque han conquistado una tranquilidad a la que los griegos se referían como *euthymia*. El sabio estoico es como los astros que siguen en el cielo un rumbo inalterable; su mente es tan libre que puede salir hasta el infinito para hacerles compañía (Séneca).

La armonía con la naturaleza del alma manifiesta la síntesis de vida y pensamiento, el *koan*, el aforismo-anécdota que impide hacer preguntas de significación del tipo ¿qué es la moral?, en las que hay una desvinculación entre los cuerpos y los lenguajes. La moral no se comprende sin experimentarla, sin iniciar el trayecto desde la profundidad física hasta la superficie lógica; hay que pasar por en medio, por esa franja entre una y la otra, por ese filo articulante y diferenciante en el que se monta Humpty Dumpty, verdadero sabio estoico, según Deleuze, para quien la aventura de Alicia, la figura literaria inventada por Lewis Carroll, expresa la aventura de todo aquel que se arriesga para encontrar los matices del problema moral en los estoicos.²

La unidad afirmada por el pensamiento estoico implica las virtudes de la filosofía; la física es también una metafísica; en sentido estrictamente físico, afirma la mezcla de todos los cuerpos, pero, en sentido metafísico, expresa la inseparabilidad de lo heterogéneo, lo cual implica a su vez a la lógica; y, en sentido temporal, constituye el presente cósmico. Así pues, la física es el conjunto de cuerpos-acciones y de cuerpos-pasiones, porque en realidad la noción

2 Humpty Dumpty aparece originalmente en una canción infantil; Lewis Carroll lo presenta en el capítulo seis de su libro *A través del espejo*, bajo la forma de un huevo que poco a poco va adquiriendo forma humana, y con una serie de acertijos o de *koans*.

de cuerpo supone un principio activo (Dios-Pneuma), un principio pasivo (materia) y una sustancia (unidad de lo activo y lo pasivo). Al mismo tiempo, la física envuelve una moral que no se define ni por el sustantivo *moralia* ni por el adjetivo *moralis*, ambos de estirpe latina, y orientados a describir la ética y su objeto y, por tanto, la conducta regulada por normas.

El quiebre que introduce esta filosofía periférica es particularmente decisivo en el ámbito de la moral, pues ella *conciérne al acontecimiento; consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en tanto que sucede* (Deleuze 2002, p. 168).³ El problema que se presenta es el de captar y querer el acontecimiento sin llegar a remitirlo a la causa corporal de la que surge y, a través de ella, a la unidad de las causas como *Physis*, al Cronos-Zeus o presente túrgido, a Dios como tiempo de las mezclas, al proceso de las incorporaciones. Dicho de otra manera, el problema consiste en captar el acontecimiento, que es un efecto incorporeal, en su independencia con respecto a su causa corporal, que a su vez lo expondría al Destino o *Physis*. Captar, entonces, el acontecimiento en su perpetua inexistencia, en su no-efectuación. Uno de los caminos para lograrlo estriba en adivinar la relación de lo incorporeal con lo corporal, el efecto con su causa. Adivinar el acontecimiento es el anverso de efectuar el acontecimiento, por tanto, es contraefectuarlo, no ir de la física a la lógica, sino de la lógica a la física, de la superficie a la profundidad, no para hacerla valer, sino para volverlas inseparables y producir una superficie metafísica en la que todo tiene lugar, porque es el lugar del acontecimiento.

El método interpretativo de la adivinación procede por cortes en el espesor; es una práctica de talado de superficies, de desplazamientos y propagación. La simpatía cósmica es una serie de relaciones causales entre el cielo y la tierra. Adivinar es surcar la superficie celeste para distribuir en sus estrías los vuelos de los pájaros, y agrietar a ras de suelo para seguir las líneas geológicas y los trazos errantes que van dejando las letras que gritan los sentidos que son acontecimientos porque se refieren a modos de ser de la materia viviente, animada por el soplo del principio activo. Adivinar es exponer las entrañas de

3 En el original: “La morale stoïcienne concerne l'événement; elle consiste à vouloir l'événement comme tel, c'est-à-dire à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive”.

los cuerpos al Sol en una universal desolladura. La adivinación es un arte de las superficies, un doble abandono, tanto la conversión platónica como la subversión presocrática. Estos dos modos de pensar conforman la verticalidad y la horizontalidad, dos movimientos dominantes identificados con los idealismos y los materialismos, respectivamente. Los estoicos introducen un materialismo no horizontal, sino diagonal, capaz de atravesar ambas líneas y de pervertir sus orientaciones; hacen caer las alturas platónicas y levantarse las profundidades naturalistas o fisiócratas. Inventan el filo, el borde, el canto, y lo habitan.

Ser estoico adquiere el sentido de un ser de las superficies. Una superficie es una continuidad de anverso y reverso, un derrame sin oposiciones. Tras la superficie no hay más que mezclas innombrables y, sobre ella, el cielo vacío. Todo acontece en la superficie, que es lugar en el que se forman letras de polvo, y donde el filósofo ya no se identifica con el ser de las cavernas, ni con el alma y sus metempsicosis, ni con el pájaro de Platón; el filósofo es ahora un animal plano de las superficies. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón ni la sandalia de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes (Deleuze 2002, p. 158).⁴

Los dos medios que la filosofía había puesto en juego, la profundidad del universo material en el pensamiento fisiócrata y la altura eidética inaugurada por Platón, quedan desbordados; las palabras dejan de emitirse desde un centro determinado bien como primera persona del singular o bien como materia corporal designada. El yo no emite las sonoridades de las superficies ajenas a la obsesión por la pureza de los términos que se decanta en el dilema de lo uno o lo otro; el yo guarda fidelidad al lenguaje idealista que busca significados mediante la pregunta ¿qué es el Bien, lo Bello, lo Justo, el Hombre? En cuanto a los cuerpos, los estoicos enseñan que no son lenguajes, sino la causa real de todo lenguaje. Las alturas platónicas buscan esencias; las profundidades

4 En el original: “Le philosophe n'est plus l'être des cavernes, ni l'âme ou l'oiseau de Platon, mais l'animal plat des surfaces, la riche, le pou. Le symbole Philosophique n'est plus l'aile de Platon, ni la sandale de plomb d'Empédocle, mais le manteau double d'Antisthène et de Diogène”.

naturalistas, existencias, pero la fisura entre unas y otras persiste, y el operador lógico de la exclusión continúa su trabajo.

El desafío filosófico es el de afirmar los dos regímenes hasta el punto en que uno se diga del otro; prescindir de la centralidad de la idea uránica tanto como del cuerpo en provecho de lo impersonal y lo preindividual, acentuar la acción, desplazar el agente, sea yo, tú, él o nosotros, por un simple “se dice”, “se piensa”, “se ama”, “se danza”. ¿Quién dice, piensa, ama, danza? Es irrelevante. Al abordar la pandemia de SARS-CoV-2 desde la perspectiva de las superficies, lo sobresaliente es que se contagia, se sufre, se muere; es un asunto de anonimato mientras que tal contagio, sufrimiento y muerte no se efectúen en una persona determinada; cuando eso sucede se delinea, al mismo tiempo, un yo y un cuerpo, un nombre y un estado de cosas designado que entran en el lenguaje de la significación. La amenaza viral se vuelve significativa para nosotros cuando el acontecimiento pandemia tiene una efectuación espacio-temporal.

El quién dramatiza la filosofía. Con los estoicos, el drama instaura un proceso de humor, porque el sabio estoico no busca esencias, quiere mostraciones concretas de una vida breve y pasajera que no alcanza para otra cosa más que para un modo de ser. El humor es la aventura de la doble destitución de la altura y la profundidad; en este sentido, el estoicismo es muy próximo a la práctica del zen contra las profundidades brahamánicas y las alturas budistas. Los *koans* hacen visible el absurdo de las significaciones y el sinsentido de las designaciones. El humor consiste en saber descender e indicar los consumibles. Es una práctica que sustituye al carácter especulativo de la significación. En el zen la pregunta es un bastón, y la respuesta el dispendio, el gasto, la disipación. El bastón se ejerce en el devenir, afecta los cuerpos que así dejan de ser lo que son, porque el acontecimiento no es el objeto designado, sino el objeto expresado o expresable que esquiva el presente. El acontecimiento jamás está en presente; es siempre ya pasado o aún por venir, como cuando Alicia, la figura literaria de Lewis Carroll, se enfrenta a la paradoja “mermelada ayer, mermelada mañana, pero nunca mermelada hoy”. Hoy y nunca son simultáneos en la pureza del acontecimiento. “Si tienes un bastón, dice el zen, te doy uno, si no tienes, te lo

quito” Crisipo solía decir: “Si no has perdido una cosa es que la tienes; como no has perdido los cuernos, tienes cuernos” (Deleuze 2002, p. 161).⁵

La negación deja de oponerse a la afirmación una vez que las significaciones han sido neutralizadas y las designaciones arruinadas en favor del vacío como lugar del sentido o del acontecimiento. El vacío es el elemento paradójico, porque es la simultaneidad de los pensamientos del espíritu y los cursos profundos de la naturaleza, el lugar en el que el significado de la altura y el de la profundidad devienen sinsentido de superficie. La superficie es la frontera, el filo acerado de una espada o el hilo tendido del arco en que todo se disuelve: pintar sin pintar, no-pensamiento, hablar sin hablar (Deleuze 2002, p. 162).⁶ El humor afirma la copresencia del sentido y el sinsentido; pero el sinsentido es doble: sinsentido de profundidad, mezcla de cuerpos, y sinsentido de superficie, vacío en que lo único que tiene lugar es el lugar, la superficie, la frontera, el acontecimiento.

II

De acuerdo con el bosquejo del huevo, la física es lo más profundo en filosofía; sin embargo, los estoicos elaboran un arte de la cáscara que da a la moral el estatuto de un “entre dos”. La lógica es tan decisiva como la física. La moral oscila entre los dos polos; por un lado, participa de una visión divina encargada de afirmar el destino, la unidad de todas las causas físicas entre sí en la unidad de Cronos-Zeus, para adivinar en ese presente cósmico los acontecimientos; por el otro, tiene como única exigencia querer el acontecimiento, sea cual sea, en su pureza, libre de interpretación, en su esencial indiferencia. La moral es

5 En el original: “Si tu as un bâton, dit le Zen, je t'en donne un, si tu noen as pas, je te le prends” (ou, comme disait Chrysippe: “si vous n'avez pas perdu une chose, vous l'avez; or vous n'avez pas perdu de cornes, donc vous avez des cornes”).

6 En el original: “La vide est lui-même l'élément paradoxal, le non-sense de surface [...] la surface est la frontière comme le trachant acéré d'une épée ou le fil ténu de l'arc”.

un doble movimiento; uno va del presente cósmico al acontecimiento puro, no efectuado todavía en un estado de cosas; el otro va del acontecimiento puro a su efectuación en un presente extremadamente limitado. La moral es un ir y venir, un flujo y reflujo, sin que ello suponga ascenso y descenso, porque todo tiene lugar en la superficie. La oscilación o el vaivén de la moral es una vibración in situ que expresa el querer el acontecimiento, como aquello que es lo único que se quiere. Querer el acontecimiento quiere decir querer lo puro expresado que surge entre las representaciones sensibles, que son designaciones y por tanto relaciones del lenguaje con las cosas, y las representaciones racionales, que son significaciones o relaciones del lenguaje con la verdad. Algo pasa entre la designación y la significación, en el borde que a la vez diferencia y articula las huellas corporales y los efectos incorporeales.

Émile Bréhier habla de la diferencia de naturaleza entre las representaciones y las expresiones. Las expresiones son acontecimientos necesariamente neutrales respecto de lo particular y de lo general. El acontecimiento es el sentido, lo que se dice que les pasa a los cuerpos y a los estados de cosas. El sentido-acontecimiento es un atributo lógico que expresa una manera de ser. Deleuze habla de manierismo en filosofía, como cuando los estoicos optan por “el árbol verdea”, pues *verdear* expresa un modo de ser del árbol, que ninguna relación tiene con el enunciado “el árbol es verde”. El acontecimiento es el sentido, la expresión emancipada de la lingüística y elevada a un estatuto ontológico que no puede ser representado. Querer el acontecimiento es abandonar el pensamiento representacional, quitarle hegemonía a la semejanza productora, pues si hay alguna semejanza, ésta es producida a través de medios desemejantes. La semejanza es un efecto que no implica contradicción con su causa. Los efectos son diferencias de naturaleza inmanentes a los cuerpos-causas.

III

El acontecimiento es una línea que se bifurca; por un lado, se efectúa en los cuerpos, y, por otro, se expresa en el lenguaje. Es a la vez exterior e interior.

En *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Deleuze hace una brillante exposición del acontecimiento a propósito de Whitehead y Leibniz. La bifurcación produce lo virtual-actual y lo posible-real. Lo virtual-actual corresponde a la dimensión incorporeal, es la idealidad del acontecimiento; lo posible-real concierne a la realidad física en la que el acontecimiento se convierte en un *matter of fact*, en un hecho. Una moral del acontecimiento no es idealista, pero tampoco materialista. Es idealista-y-materialista a la vez, atañe tanto a la altura espiritual como a la profundidad corporal, a la lógica lo mismo que a la física, es la frontera de ambas, el afuera de los cuerpos y el afuera de los lenguajes; no es un ser, sino un extra-ser. En pocas palabras, la moral es un modo de ser mucho más hondo que los comportamientos, es un precursor oscuro que no deja de centellear.

La moral es la verdadera superficie en la que todo acontece. La analogía de la filosofía con un huevo es una aproximación que es preciso repensar, pues la superficie no es la cáscara, sino el entre dos, el filo por el que se pasa del frente al dorso, y viceversa. Y es en ese lugar de paso en el que se sitúa el sabio estoico, funciona como una casi-causa,⁷ al igual que un arquero zen que debe alcanzar el punto en el que lo apuntado es también lo no-apuntado. El sí y el no dejan de ser rivales entre sí, concurren al unísono. El tirador es lo no-apuntado; la flecha traza su propio fin, la superficie de la diana es la recta y el punto, el tirador, el tiro y lo tirado. Majestuosa simultaneidad de la paradoja que el estoico experimenta como *pro-airesis*. Montado en la superficie como Humpty Dumpty, el sabio estoico espera el acontecimiento, lo comprende en su pureza, en su verdad eterna, en su impasibilidad, en la independencia de toda efectua-ción. La pureza es el vacío de presente, lo siempre por venir y ya pasado según la línea del Aión. Y, al esperar el acontecimiento, el sabio quiere encarnarlo en su propio cuerpo, quiere darle cuerpo a lo incorporeal. La casi-causa no crea, opera, hace funcionar y únicamente quiere lo que sucede.

7 En el materialismo estoico las causas pertenecen a los cuerpos y a los estados de cosas; tienen que ver con acciones y pasiones reales. Los acontecimientos, el sentido o la expresión, son incorporeales; no pueden ser causas, pero, en la medida en que proliferan, funcionan como casi-causas.

Hacerse digno del acontecimiento es lo mismo que querer el acontecimiento, estar a la altura de lo que nos pasa; no tanto ser feliz cuando encontramos las circunstancias afines a nuestro temperamento, sino lograr que nuestro temperamento consiga la plasticidad necesaria para soldarse a las sinuosidades de toda circunstancia. Esa plasticidad es la del deseo acechado por los placeres que lo limitan; el deseo no comporta carencia, es un afecto, algo en curso. Y, lo más decisivo, el deseo no es natural ni espontáneo; es una singularidad que Deleuze explica a partir de la teoría escolástica de la *haecceitas*. El deseo es una *hecceidad*, es decir, la individualidad de una hora, de un día, de una vida;⁸ es siempre algo absolutamente irreplicable y no se define por la abstracción. La singularidad es esta vida no tratada como Naturaleza, sino como plano de inmanencia variable, como un cuerpo sin órganos, como una realidad impersonal (Deleuze 2007, pp. 123–128).

El acontecimiento es del tipo de una herida que espera algún cuerpo para efectuarse. Por sí misma, la herida es un incorporeal, pero un incorporeal que quiere incorporarse. En este sentido, se puede decir del poeta francés Joe Bousquet “es un estoico”, pues asimila la herida en su verdad impasible: “mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla” (Deleuze 2002, p. 174).⁹ Toda su poesía nace de la herida y su incorporación, de esa incesante efectuación a través de la existencia y a través de la vida secreta de las palabras, mediante aquello que les da espesor y las envuelve. Al efectuar la herida los contrarios se atraen neutralizándose en la paradoja; la diferencia de naturaleza entre los cuerpos y los incorporeales no se pierde, y sin embargo no queda excluida su mutua inmanencia. Bousquet hace una doble abolición de la distancia entre pensamiento y lenguaje y entre lenguaje y cuerpo, fuera del espacio y del tiempo (*hors de l'espace et du temps*).

8 Deleuze toma el concepto de *haecceidad* de la filosofía de Duns Escoto. La *haecceidad* es el principio de individuación que no remite al principio de identidad, no indica, por tanto, algo particular, sino una singularidad explicada como la estructura óptica a la que Escoto llama *solitudo*. La singularidad afirma lo irreplicable.

9 En el original: “Ma bleussure existait avant moi, je suis né pour l’incarner”.

Poeta devenido casi-*causa*, es decir acontecimiento él mismo, Bousquet queda convertido en el operador de todo lo que le pasa, de sus maneras de ser; operador en el entre dos, en la superficie del sinsentido, en el esplendor de la neutralidad sin la cual no es posible comprender la moral estoica. La neutralidad es lo indiferente, el acontecimiento que se diferencia en la efectuación, en la producción de un modo de ser. En Nietzsche asoman visos de la moral estoica cuando habla de la inocencia del puro devenir. Los objetos, los seres, las personas no están por sí mismos valorados, más bien son susceptibles de valoración, de adquirir un sentido. La inocencia es la desnudez de lo real más allá de las dicotomías; es, al nivel del poeta, una ciudadanía del mundo, un devenir-mundo: no tanto estar en el mundo, sino ser con el mundo. Todo estaba en su sitio en los acontecimientos de mi vida antes de que yo los hiciera míos —escribe Bousquet— y vivirlos es sentirse tentado de igualarme con ellos (Deleuze 2002).¹⁰

¿Cómo puede comprenderse esta tentación de igualarse con los acontecimientos? A fuerza de efectuar la *otra* operación, inversa y sin embargo no simétrica. Esa otra operación consiste en renunciar a los poderes significantes y a las afecciones subjetivas; dejar que las cosas tomen su justo valor, que no será un valor necesariamente justo. Igualarse con los acontecimientos de la propia vida consiste en ser el agente de lo que nos pasa, en vez de reaccionar desde el punto de vista del principio de no contradicción y tercero excluido. Para ello, hay que pasar por todos los dualismos que son el aparato que continuamente desplazamos, hasta llegar a la coexistencia de lo heterogéneo en una relación disimétrica, tal y como la que ya estamos experimentando en la relación entre nuestro cuerpo y el virus SARS-CoV-2 en todas sus variantes desde que hemos sido vacunados. El virus ya circula en nuestra sangre, terriblemente indiferente; hacemos rizoma con él, creamos un inconsciente, una oleada de deseo.

¿Por qué se han producido, y siguen produciéndose, tantos estragos físicos y emocionales con la pandemia todavía en curso? Porque nos aferramos a

10 En el original: “Tout était en place dans les événements de ma vie avant que je ne les fasse miens; et les vivre, c’est me trouver tenté de m’égalier à eux”.

nuestros modos anquilosados de existencia, queremos lo que antes nos parecía despreciable, una *normalidad* agotada que, como toda normalidad, fija un territorio que no estamos dispuestos a abandonar.

Tendríamos que buscar siempre lo molecular, incluso la partícula sub-molecular con la que hacemos alianza. Más que de nuestras enfermedades hereditarias o que tienen su propia descendencia, evolucionamos y morimos de nuestras gripes polimórficas y rizomáticas (Deleuze y Guattari 2000, p. 16).

CONCLUSIONES

*O bien la moral no tiene ningún sentido,
o bien es esto lo que quiere decir,
no tiene otra cosa que decir:
no ser indigno de lo que nos sucede*

GILLES DELEUZE, *LOGIQUE DU SENS*¹¹

A lo largo de la historia, las grandes conmociones han obligado a efectuar cambios en las valoraciones. Sin duda nos hemos equivocado al cambiar unos valores por otros, sin tener en cuenta lo indicado por Nietzsche: el secreto está en cambiar el criterio de las valoraciones afirmando el eterno retorno en una sola tirada de dados. Una moral del acontecimiento, cuyo único sentido es el de no ser indigno de lo que nos sucede, puede fácilmente confundirse con una actitud pasiva, con una resignación ante los eventuales estallidos, en especial si todo acontecimiento es del tipo de la herida, la guerra y la muerte. Tal confusión queda conjurada cuando se comprende que la naturaleza del acontecimiento no indica lo que pasa, el accidente, sino lo que está en lo que pasa, la

11 En el original: “Ou bien la morale n’a aucun sens, ou bien c’est cela qu’elle veut dire, elle n’a rien d’autre à dire: ne pas être indigne de ce qui nous arrive”.

insistencia interminable y sin embargo siempre única, singular, pues insistir no quiere decir repetir lo mismo, lo idéntico; la insistencia es la emergencia de lo absolutamente nuevo, es el centelleo que nos hace señas y nos espera. No ser indigno del acontecimiento exige hacerse hijo de él, surgir de él, renacer. Una moral de esta índole no se funda en la realización de buenas obras a través de las cuales se iría trazando un camino hacia alguna recompensa. De lo que se trata es de ser hijo de lo que hay en lo que nos acontece, y no de nuestras obras, porque la obra misma no es producida más que por el hilo del acontecimiento (Deleuze 2002, p. 175).¹² ¿Qué es lo que hay en lo que nos acontece? Lo que hay es insistencia.

Resulta imposible negar el dolor por las personas muertas a causa de COVID-19, el miedo a ser contagiados, la inseguridad ante el deterioro de la economía mundial. Eso es lo que hay, ése es el mundo en el que nos toca vivir. Una moral del acontecimiento enseña la estructura doble del mismo, es decir, las dos temporalidades en las que tiene lugar: un momento presente de la efectuación, cuando encarna en los cuerpos y en los estados de cosas, cuando el círculo se cierra y el peso de la muerte recae sobre un ser amado, en un presente tirano desde el cual el futuro y el pasado se insinúan como sombras inasibles. La efectuación del acontecimiento tiene este rasgo invasivo, inaplazable, como cuando una bala fue a perforar la columna vertebral de Joe Bousquet en el campo de batalla durante la Primera Guerra Mundial. Pero el acontecimiento no solamente se efectúa en los cuerpos, también se contraefectúa. La efectuación es pasiva; el acontecimiento nos espera, nos guiña y se hunde en nuestra carne, de la misma manera en la que el virus llega hasta las vías aéreas y se aspira inconscientemente. La contraefectuación es activa, es el gesto moral por excelencia, una intuición volitiva; es la sabiduría o el

12 En el original: “L'événement n'est pas ce qui arrive (accident). Il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend [...] devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, et par là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance de chair. Fils de ses événements, et non pas de ses oeuvres, car l'oeuvre n'est elle même produit que par le fils de l'événement”.

reverso de la necesidad. La necesidad es un bloqueo, una testarudez; la sabiduría, una ráfaga, un devenir-actor u operador de lo que nos pasa. A la vez, el sabio estoico maniobra y despliega lo que le sucede, situado en la línea del futuro-pasado que no pueden discernirse recíprocamente porque no existen; en la neutralidad de lo justo y lo injusto, de lo merecido y lo inmerecido, en la indiferencia que es condición para las diferenciaciones que tienen lugar en la efectuación. El acontecimiento implica dos temporalidades no sucesivas entre sí; una es relativa a la existencia corporal, Cronos-Zeus; la otra, relativa a la casilla vacía que no deja de desplazarse por la superficie sin colmarla, porque no existe, insiste, Aión deleuzeano.

En un caso, es mi vida la que me parece demasiado débil para mí, que se escapa en un punto hecho presente en una relación asignable conmigo. En el otro caso, soy yo quien es demasiado débil para la vida, es la vida demasiado grande para mí, pues no hay ningún momento determinable como presente (Deleuze 2002, p. 177).¹³ Las dos temporalidades del acontecimiento están en tensión constante; en la efectuación, mi vida se me escapa en el cruel pasaje del tiempo irreversible en el que la pandemia se alza amenazante con su sombra de enfermedad y muerte. En la contraefectuación del acontecimiento, la vida se desborda, inconmensurable, haciéndome experimentar una pequeñez y una labilidad insoportables. Una moral del acontecimiento no ofrece recetas para enfrentar esta tensión, lo único que hace es mostrar el carácter doble del acontecimiento, en su idealidad y en su posibilidad real. Depende de cada uno de nosotros si nos entregamos a la pasividad de las efectuaciones o nos atrevemos a contraefectuar y así convertirnos en operadores y actores de todo lo que nos sucede. La dignidad no tiene otro sentido más que el de buscar una alianza entre nuestros afectos, que son ideales, y las maneras en las que los tatuamos en la piel hasta rozar la red neurológica. Ser digno de lo que nos pasa es experimentar los incorporeales que ocupan nuestro pensamiento sin saturarlo, darles cuerpo, nuestro cuerpo.

13 En el original: “Dans un cas, c’est ma vie qui me semble trop faible pour moi, qui s’échappe en un point devenu présent dans un rapport assignable avec moi. Dans l’autre cas, c’est moi qui suis trop faible pour la vie, c’est la vie trop grande pour moi”.

BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, Gilles, 2007, *Dos regímenes de locos*. Textos y entrevistas (1975–1995), Pre-Textos, Valencia.
- , 2006, *Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires.
- , 2002, *Logique du sens*, Les Éditions du Minuit, París.
- y Félix Guattari, 2000, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Plutarco, 2010, “Sobre la virtud moral”, en AAVV, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid.
- Rist, John Michael, 2017, *La filosofía estoica*, Ariel, Barcelona.
- Séneca, *Sobre los beneficios*. <http://www.ellibrototal.com/total?t=1&d=6591_6329_1_1_6591> [13/12/2021].

La pandemia desde la filosofía política de las ciencias. Hacia un nuevo paradigma

11

Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

INTRODUCCIÓN*

La pandemia de COVID-19 es una catástrofe mundial que afecta a todos los países y a toda la humanidad. Por su gravedad y complejidad, constituye una verdadera crisis civilizatoria que, además de la salud, afecta la educación, la cultura, la economía, el medio ambiente y la vida social y política en todo el planeta. Las consecuencias más graves de esta crisis se concentran en países dependientes o periféricos del capitalismo global, y sobre todo en las poblaciones marginadas y pobres de cada nación. Por ello, la pandemia ha ahondado, a un grado inaceptable, las injustas desigualdades entre países y poblaciones pobres y ricos.

El secretario general de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) lamenta la injusticia intrínseca de la pandemia, la cual “expone las falacias y las falsedades por todas partes: la mentira de que el libre mercado puede darle un seguro de salud a todos [...] el delirio de que vivimos en un mundo que ha superado el racismo; el mito de que estamos todos en el mismo bote,

* Este trabajo se desarrolló en el marco del proyecto PAPIIT IN402022 y Conacyt 319475.

porque aunque todos flotamos en el mismo mar, es claro que algunos lo hacen en yates de lujo mientras que otros se aferran a los desechos que quedan a la deriva” (FILAC/FIAY 2020, p. 22).

La pandemia y la polarización socioeconómica de países y personas son resultado del modelo civilizatorio capitalista, sustentado en el colonialismo que se inició hace 500 años con la conquista de los pueblos que habitaban originalmente el continente americano. La dominación colonial persiste en nuestros días bajo nuevas modalidades, incluyendo relaciones de dependencia y colonialismo interno.

Lo distintivo de la civilización capitalista moderna es la sobreexplotación y dominación de la naturaleza y del ser humano para aumentar y concentrar la riqueza. Ésta es la pseudorracionalidad del modelo de civilización que padecemos y que ha llevado a la mayor parte de la humanidad a una pobreza infrahumana, a las guerras, a la explotación depredadora de personas y del medioambiente. La pandemia actual es una de las consecuencias catastróficas más lamentables de tal civilización, como señalan muchos estudios sobre el problema realizados desde una perspectiva crítica del Sur, en especial de Latinoamérica.¹

Hasta ahora, las filosofías, las ciencias y las tecnologías modernas dominantes han impulsado y justificado esta forma de civilización, que es ya insostenible para la humanidad entera. Ante la crisis global necesitamos un nuevo paradigma civilizatorio, basado en la concordia, la cooperación y la solidaridad entre personas, pueblos y naciones, así como en el respeto y la armonía con la naturaleza para reorientar la vida del planeta hacia el bien común y la preservación del medio ambiente.

La filosofía tiene un compromiso irrenunciable con la construcción de este nuevo paradigma, pero para cumplir su misión se requiere una transformación radical de sí misma; necesitamos filosofías verdaderamente humanistas, pluralistas, dialógicas, centradas en la resolución de los grandes problemas que padecemos —como la pobreza, la inseguridad, la violencia, las pandemias, la opresión o la destrucción de la naturaleza—. Esta transformación de

1 Pueden consultarse: Ackerman, Ramírez Gallegos y Ramírez Zaragoza 2021; Quijano Valencia y Corredor Jiménez 2020; Barragán, Borsani y Villarreal 2021.

la filosofía exige un amplio diálogo multicultural y transdisciplinario, bajo un principio de equidad epistémica entre la diversidad de saberes y conocimientos; sobre todo para las sabidurías excluidas de los pueblos indígenas, los cuales, a pesar de su sistemática marginación y explotación, han contribuido a preservar la solidaridad comunitaria y el respeto a la naturaleza.

Este ensayo se enfoca en el análisis crítico tanto del paradigma tecnocientífico predominante en la actualidad como de su articulación con la economía capitalista y la concentración del poder político de las metrópolis globales. Es decir, se trata de un paradigma fundamentado en el conocimiento científico y tecnológico orientado al dominio y explotación de la naturaleza y de las sociedades a través del mercado capitalista y el Estado autoritario. En el plano global, esto ha generado desigualdades y relaciones de dependencia científica, tecnológica, cultural, política y económica entre países desarrollados dominantes y países periféricos y dependientes. En lo interno, en éstos últimos el paradigma tecnocientificista capitalista ha provocado similares relaciones de dominación y explotación desde una minoría poblacional, vinculada al capital mundial y al Estado, sobre la mayoría en continua pauperización. La crisis global y compleja, agravada por la pandemia de la COVID-19, agudiza la pobreza de la mayoría de la población en cada nación, así como la dependencia entre países.

En el primer apartado del presente trabajo se señalarán los devastadores efectos naturales y sociales de la globalización capitalista. Después se mostrará que las grandes desigualdades sociales en los países periféricos, originadas por la dependencia externa y el colonialismo interno, son las principales causas de los efectos más destructivos de la pandemia en la región latinoamericana. A continuación, se analizarán críticamente algunos aspectos del paradigma científicista y epistemocrático que más han incidido en la crisis civilizatoria actual, incluyendo, desde luego, a la propia pandemia. Por último, se proponen algunos principios de la filosofía política de la ciencia, como equidad epistémica, y de la filosofía actual de los pueblos indígenas, como buen vivir.

1. CAPITALISMO, DETERIORO AMBIENTAL Y PANDEMIA

Varios estudios sobre la pandemia, desde la perspectiva de la ecología política, señalan que el aumento de las enfermedades provocadas por virus y otros agentes patógenos están directamente relacionadas con el deterioro ambiental y la destrucción de la diversidad biológica, causadas por el desarrollo hegemónico de la economía capitalista. Víctor Manuel Toledo señala que la presencia de los virus en la naturaleza ha sido una constante durante millones de años, pero la contención de su fuerza destructiva había estado regulada por la diversidad de plantas y animales; diversidad que fue en aumento a lo largo de la historia natural y humana hasta el desarrollo del capitalismo moderno, que ha invertido el proceso de diversificación biológica y biocultural (Toledo, Barrera-Bassols y Boege 2019). En igual sentido, Enrique Leff sostiene que la crisis sistémica que vive hoy la humanidad es una conjunción de varias crisis —económica, ecológica, epidemiológica, e incluso ontológica y moral—, y pone de manifiesto que la civilización capitalista depreda las condiciones posibilitadoras del desarrollo de la vida, en particular de la humana:

El régimen del capital, que ha desencadenado la degradación entrópica, el cambio climático y el calentamiento global del planeta, se ha venido asociando de maneras enigmáticas pero cada vez más evidentes con la “liberación”, mutación y transmisión de los virus al invadir y trastocar el comportamiento de los ecosistemas, alterando la resiliencia, el metabolismo y el “sistema inmunológico” propio de la biósfera. (Leff 2020, p. 119)

La destrucción de la biodiversidad y de la diversidad biocultural es inherente a la civilización capitalista, debido, por una parte, a la sobreexplotación de la naturaleza, y, por otra, a la jerarquía epistémica de la ciencia y la tecnología, que desplaza a una amplia diversidad de culturas y saberes socialmente relevantes. Un ejemplo revelador del efecto devastador del capitalismo puede verse en la agricultura comercial extensiva, que destruye la diversidad de plantas y animales para desarrollar monocultivos. La destrucción de la diversidad

biológica está asociada de modo directo a la creciente vulnerabilidad humana ante las pandemias, pues la biodiversidad es un escudo natural para disminuir la probabilidad de que los virus “salten” a los seres humanos, como fue el caso de la reciente zoonosis del coronavirus SARS-CoV-2:

Los monocultivos agrícolas ocupan alrededor del 80% de los 1 500 millones de tierras arables, son altamente vulnerables a plagas y para controlarlas se aplican globalmente alrededor de 23 000 millones de toneladas de pesticidas cada año causando severos daños ambientales (agua, suelo y aire) y a la salud pública, pues contaminan los alimentos que consumen millones de personas. Con esta situación la probabilidad de que un patógeno salte para depredar a la especie más numerosa del planeta (7 500 millones de seres humanos) es más que obvia. Pero además el uso masivo de pesticidas afecta la salud humana, debilita sus sistemas inmunológicos además de producir cáncer, afecciones renales, cardíacas y otros males. (Toledo 2021, p. 96)

2. CAPITALISMO GLOBAL, DESIGUALDAD SOCIAL Y PANDEMIA EN LATINOAMÉRICA

El desarrollo del capitalismo global por fuerza produce una creciente concentración de la riqueza en las metrópolis, la cual agrava de manera constante la desigualdad social y las condiciones de vida de la población mundial, sobre todo en los países periféricos, como lo han mostrado con amplia evidencia las teorías de la dependencia, del capitalismo monopólico y del colonialismo interno. La creciente desigualdad y pauperización de los habitantes de los países latinoamericanos se ha acelerado durante los últimos 40 años del capitalismo, orientado éste por la teoría neoliberal de “prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y libertades empresariales del individuo y que eso debe hacerse en un marco de derecho de la propiedad privada, de fuertes mercados y de libertad de comercio” (Bárcena 2021, p. 87).

Esta teoría, que es más una ideología de justificación del desarrollo empresarial transnacional y del comercio global, se ha reforzado en las dos últimas décadas con la “teoría de la cadena global del valor” sostenida por el Banco Mundial y otros organismos financieros y comerciales internacionales, así como por la mayoría de los gobiernos de los Estados metrópoli y periféricos.

De acuerdo con esta teoría de la cadena global de valor, las firmas líderes de los países desarrollados deben vincularse en una cadena productiva y comercial con otras empresas menores de países en vías de desarrollo para explotar sus respectivas ventajas competitivas. En el caso de las grandes empresas transnacionales, su principal ventaja es el capital, la administración digital y, desde luego, la tecnología de punta, mientras que “la ventaja” competitiva de los países dependientes es el bajo costo de la fuerza de trabajo y algunas materias primas (minería). Como resultado de esta cadena, el Banco Mundial señala que los beneficios son globales: las grandes firmas se especializan en los proyectos en los que son más productivas y, al asociarse con empresas de otros países, transmiten las mejores prácticas administrativas y tecnológicas y crean fuentes de trabajo.

Para que esta cadena funcione es necesario que los gobiernos faciliten el proceso, esto es, realicen reformas legales y políticas que garanticen la inversión y el control directivo de las grandes empresas líderes en los países en desarrollo. Como resultado, en todos los países debería haber un crecimiento más rápido y una disminución de la pobreza (Selwyn y Leyden 2021). Ángel Gurría, ex secretario general de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos y uno de los principales promotores de las políticas neoliberales en México desde el siglo pasado, haciendo eco de esta teoría que se ha impuesto en las políticas económicas a nivel mundial, sostiene que “todos pueden beneficiarse de la cadena de valor [por lo que] promover el desarrollo de y la participación en la cadena global de valor es el camino para la creación de empleos y el crecimiento sustentable” (Selwyn y Leyden 2021, p. 10).

Los optimistas resultados esperados de la cadena global de valor han sido refutados rotundamente por los datos disponibles sobre el decrecimiento económico en los países latinoamericanos especializados como proveedores de

materias primas y fuerza de trabajo: “El incremento de las ganancias de las corporaciones transnacionales explica más de dos terceras partes de la caída de la participación del ingreso global del trabajo entre 1995 y 2015” (Selwyn y Leyden 2021, p. 12). En este mismo sentido, el reporte *WDR 2020* del Banco Mundial reconoce que “los beneficios y ganancias pueden distribuirse de manera desigual entre los países”, e incluso admite que la cadena global de valor “ha contribuido a bajar la inflación a través de incrementar la competencia para ganar contratos, especialmente cuando los países con bajos salarios se integran a la cadena global de valor”. Además, el reporte señala que 15% de las empresas concentran 80% del intercambio comercial global (Banco Mundial 2020, p. 106). Éste es el resultado real de la cadena global de valor en la economía capitalista mundial: extracción del valor del trabajo y otros insumos provenientes de países en desarrollo para incrementar las ganancias de las firmas transnacionales y el crecimiento económico en los países desarrollados; ello a costa del estancamiento y el aumento de la desigualdad y la pobreza en los primeros.

Estas políticas neoliberales, impuestas en América Latina por los gobiernos y organismos de las metrópolis del capitalismo global, han convertido a la región en la de mayor desigualdad en el mundo entero, y también la que ha tenido más graves daños en la actual pandemia.

3. POBREZA, DESIGUALDAD Y PANDEMIA EN LATINOAMÉRICA

Como se ha dicho, el crecimiento de los países desarrollados a través de la política neoliberal de la cadena global de valor produce dependencia, estancamiento económico y desigualdad social en los países periféricos. Según datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), a lo largo del periodo 2010–2019, se registró un drástico deterioro económico y social en toda Latinoamérica: el crecimiento del producto interno bruto (PIB) regional disminuyó de 6.0% a 0.2%; además de que los (en verdad desastrosos) efectos sociales del estancamiento económico aunado a la drástica caída del

9% del PIB en el primer año de pandemia fueron 45.4 millones más de personas en situación de pobreza, con lo que se pasó de un total de 185.5 millones en 2019 a 230.9 millones: 37.3% de la población latinoamericana. Dentro de este grupo, el número de personas en situación de pobreza extrema se incrementó en 28.5 millones, pasando de 67.7 millones en 2019 a 96.2 millones en 2020, cifra que equivale al 15.5% del total de la población (CEPAL 2020, pp. 2–3).

En este contexto de estancamiento económico, pobreza y desigualdad, la pandemia de COVID-19 ha afectado sobre todo a las personas que dependen de la economía informal,² las cuales constituyen la mayor parte de la población económicamente activa de la región y carecen de seguridad social, por lo que su pauperización se presenta como inevitable y genera nuevas y graves injusticias y problemas sociales, como el desplazamiento y la migración masiva de personas muy vulnerables, el incremento de la inseguridad, así como conflictos y violencias sociales generalizados. De acuerdo con la CEPAL:

América Latina y el Caribe presenta el mayor número de defunciones informadas por COVID-19 en el mundo (1.562.845 hasta el 31 de diciembre de 2021), cifra que por desgracia seguirá creciendo mientras la pandemia persista. Éstas representan 28.8% del total de defunciones por COVID-19 informadas en el mundo, pese a que la población de la región apenas asciende a 8.4% de la población mundial. (CEPAL 2022, pp. 17–18)

La desigualdad social en América Latina es también evidente en términos sectoriales: la población que vive en diferentes estratos de pobreza alcanza el 71% en el sector rural, mientras que, en el sector urbano, si bien es alta, es 21% menor (Araúz Reyes 2021, p. 102). En México, 76 % de las personas que viven en extrema pobreza es rural, y se concentra aún más entre la población

2 Un estudio de la Organización Internacional del Trabajo señala que 1 600 millones de trabajadores de la economía informal, que representan la mitad de la población activa mundial, con muy bajos ingresos, en condición de pobreza y sin seguridad social, están en grave riesgo de perder sus fuentes de sustento como consecuencia directa de la pandemia (FILAC/FIAY 2020).

indígena. La población rural en general y la que vive en extrema pobreza es la que tiene menores oportunidades de acceso a los servicios de salud. Según datos del Banco Interamericano de Desarrollo, las muertes directamente atribuibles a la pandemia en América Latina y el Caribe podrían alcanzar la terrible cifra de 3.2 millones (FILAC/FIAY 2020, p. 9).

Al observar el exceso de mortalidad por la pandemia, se hace evidente el mayor impacto en países y regiones periféricas: el máximo exceso de mortalidad (P Score) que tuvo Estados Unidos hasta el 3 de enero de 2021 fue de 50%, mientras que México alcanzó un exceso de 185% (al 24 de enero de 2021), y Ecuador de 409% (al 5 de abril 2021) (Giattino *et al.* 2022). En otros términos, el efecto devastador en vidas humanas de la COVID-19 ha llegado a ser ocho veces mayor en Ecuador, cinco veces en Bolivia, y más del triple en México, comparados con Estados Unidos.

4. COLONIALISMO INTERNO, INDÍGENAS Y PANDEMIA EN MÉXICO

Además del deterioro ambiental, la concentración regional de la riqueza entre las metrópolis y el dominio del mundo periférico, la globalización capitalista también ha causado enorme desigualdad social en los países latinoamericanos a través del mecanismo de colonialismo interno, que reproduce la concentración de la riqueza y la sobreexplotación del trabajo y recursos naturales, de manera depredadora, en el interior de los países dependientes.

De acuerdo con Pablo González Casanova, el colonialismo interno es un mecanismo funcional del capitalismo global que se basa en una sociedad jerarquizada, en la que una élite económica, política y cultural dominante, asociada al capital mundial, domina, explota y margina del progreso social a una población pobre, en su mayoría compuesta por descendientes de indígenas:

“el colonialismo se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en los que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes y otras con los dominados. Herencia del

pasado [...] el colonialismo interno subsiste hoy en México bajo nuevas formas, no obstante, tantos años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo” (González Casanova 2005, p. 19)

Es importante señalar que, términos históricos, el grupo social más marginado, explotado y dominado por el colonialismo interno es precisamente el de los indígenas y sus descendientes. La vulnerabilidad de la población indígena ante la COVID-19 ha sido señalada de manera enfática por la ONU: “La propagación del COVID-19 ha exacerbado y seguirá exacerbando una situación ya crítica para muchos Pueblos Indígenas [...] El aumento de las recesiones a nivel nacional y la posibilidad real de una depresión mundial agravarán aún más la situación, causando un temor de que muchos indígenas mueran” (Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas 2020, p. 14). En el caso de México, los pocos datos disponibles para comunidades indígenas muestran que los municipios más vulnerables a la epidemia son aquellos donde predomina la población indígena, entre otras causas porque son los de menores ingresos y con más precaria infraestructura sanitaria:

Los municipios que tienen una población mayoritariamente indígena presentan altos grados de marginación social. Debido a que tienen bajo nivel educativo, trabajo mal remunerado e inadecuado acceso a los servicios de salud, todo problema de salud se agrava [...] En el caso del COVID-19, la población indígena presenta elevadas tasas de letalidad cuando existen las comorbilidades. (Muñoz Torres, Bravo García y Magis Rodríguez 2020, p. 9)

El mismo estudio puntualiza que, a causa de su alta vulnerabilidad, la COVID-19 en la población indígena tiene una letalidad de 18.8%, que es significativamente más elevada que la media nacional, que es de 11.8%. En algunos estados, la letalidad en la población indígena llega a triplicar el promedio nacional, como en Quintana Roo (con 36.4%), entidad donde los efectos del capitalismo depredador se han magnificado por la industria turística transnacional. También

en entidades como Chihuahua, donde se concentran las industrias mineras extractivas, que han sido declaradas prioritarias por el gobierno federal a pesar de su grave impacto ambiental y comunitario, la población indígena tiene una tasa de letalidad de 29.4%. Con esta información, el estudio concluye: “La pandemia de la COVID-19 ha precarizado y profundizado las brechas históricas hacia los pueblos indígenas, en especial hacia las mujeres indígenas, quienes cumplen un rol fundamental en el cuidado de sus familias. Ellas se encargan de la alimentación, la preservación y la transmisión de los saberes ancestrales, y de la conservación de la biodiversidad”.³

En suma, puede verse que la neoliberal cadena global de valor es en realidad una cadena de explotación, impuesta por el desarrollo del capitalismo a través del colonialismo interno, que agudiza la desigualdad y la marginación social, las cuales son a su vez las principales causas de los efectos más devastadores de la pandemia, en términos de letalidad y de pauperización de la vida de la mayoría de la población de México y de los países latinoamericanos en general, sobre todo de la población indígena.

En esta agravada situación de la región latinoamericana, las estrategias y políticas públicas para enfrentar la pandemia que han seguido los organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS), así como los gobiernos nacionales, tienden a reproducir el colonialismo interno y la dependencia económica, científica y tecnológica. Muestra evidente del carácter colonial y dependiente de las políticas sanitarias son las estrategias de todos los países latinoamericanos para obtener las vacunas, una vez que éstas fueron produci-

3 “El enfoque en las sindemias parte de la consideración de contextos socio-históricos específicos para plantear estrategias *contrasindémicas* —estrategias que mitiguen el reforzamiento sindémico de las enfermedades a través de medidas que van más allá de sólo políticas de salud pública con un enfoque biomédico o epidemiológico, sino que hagan una sinergia contrapuesta a través de medidas de redistribución de riqueza, recursos y/o oportunidades sumadas al combate médico de la enfermedad [...]— que pudieran constituirse en políticas de salud pública adecuadas para contextos particulares” (Orrantía 2022, p. 25).

das por los grandes laboratorios farmacéuticos trasnacionales propietarios de la tecnología y las patentes correspondientes. Debido a la dependencia de los países de la región a las importaciones de tecnología y principios activos para la elaboración de vacunas, todos los Estados latinoamericanos se inscribieron al mecanismo internacional COVAX (Mecanismo de Acceso Mundial a las Vacunas contra el COVID-19) para tener acceso al mercado de las vacunas producidas, pero las farmacéuticas limitaron ese mecanismo y bloquearon toda posibilidad de que los medicamentos y vacunas fueran considerados bienes públicos en la situación de emergencia sanitaria mundial, ahondado las grandes desigualdades entre naciones desarrolladas y periféricas.⁴

Las políticas de salud de los países latinoamericanos no han considerado las circunstancias privativas de cada país con grandes desigualdades sociales y amplia diversidad cultural, que determinan que la mayoría más pobre de la población sufra los daños más severos de la pandemia y sólo una minoría resulte razonablemente protegida de los efectos más graves. Muchas de las medidas y políticas sanitarias impuestas por todos los países, como el distanciamiento social y la atención en hospitales, están diseñadas para ciertos sectores sociales y son impracticables para los más pobres y marginados. Boaventura de Sousa Santos ha señalado la inequidad de estas políticas globales que pasan por alto la desigualdad social y la diversidad cultural; destaca en especial la situación de las y los trabajadores precarios e informales (que, como ya se dijo, constituyen la mayoría de la población de los países de Latinoamérica), cuyas condiciones de vida hacen imposible practicar la cuarentena y el distanciamiento:

4 “El caso de la vacunación es sintomático de la forma como ciertas poblaciones son afectadas de manera diferenciada. A nivel global, la iniciativa COVAX, una estrategia para una vacunación justa y equitativa y modelo de cooperación internacional en materia de salud, ha fracasado porque las farmacéuticas con capital trasnacional prefirieron vender sus dosis a los países de altos ingresos, quienes —poniendo el interés nacional por encima del control de la pandemia a través del reparto global del riesgo— compraron suficientes vacunas para inmunizar totalmente a su población (hasta dos veces), mientras que en los países de bajos ingresos hasta el 98% de la población no había recibido una sola dosis” (Orrantia 2022, p. 26).

Las recomendaciones de la OMS parecen haber sido diseñadas pensando en una clase media, que es una fracción muy pequeña de la población mundial. ¿Qué significa la cuarentena para los trabajadores que ganan día a día para vivir día a día? ¿Se arriesgarán a desobedecer la cuarentena para alimentar a su familia? ¿Cómo resolverán el conflicto entre el deber de alimentar a la familia y el deber de proteger su vida y la de ella? Morir de virus o morir de hambre, ésa es la opción. (Santos 2020, p. 180)

Para que las políticas de salud, incluyendo la vacunación, sean socialmente justas, deben tomar en cuenta la desigualdad social y la diversidad cultural de la población desde enfoques diferenciados, pluralistas, participativos y sindémicos (Orrantía 2022, p. 25), para no reproducir o ahondar la injusticia social y la marginación inherente al colonialismo interno. Por desgracia, algunas adecuaciones que se han implementado en la contención de la pandemia, como la suspensión de actividades económicas, no se encaminan en beneficio de la población más desfavorecida, sino, por el contrario, responden a los requerimientos laborales de grandes trasnacionales y de proyectos del gobierno. Así, por ejemplo, en México se exceptuaron de la suspensión de actividades económicas a las industrias minera y maquiladora, así como a los megaproyectos del gobierno federal, poniendo en riesgo a poblaciones y comunidades vulnerables en extremo, de manera señalada a comunidades indígenas.

Frente a estas estrategias y políticas sanitarias, se levantó un reclamo generalizado de la población indígena en Latinoamérica por la carencia de campañas de salud “con pertinencia cultural que considere desde los idiomas locales hasta la participación de autoridades y formas de organización social” (FILAC/FAIAY 2020, p. 29). Como respuesta a la falta de atención focalizada, los pueblos indígenas han desarrollado estrategias alternativas y autónomas contra la pandemia y sus consecuencias sociales. Un estudio reciente sobre diferentes prácticas y estrategias de contención de la pandemia destaca la importancia de las cosmovisiones de las diferentes culturas indígenas en sus prácticas de salud:

La resiliencia de los Pueblos Indígenas, basada en su concepción de vida y lógica de armoniosa reciprocidad con el entorno y el planeta, tiene en la Medicina Tradicional Ancestral un elemento fundamental, dado que la concepción de salud no está referida sólo a la ausencia de enfermedad, sino a la concepción sistémica del Vivir Bien... que nos plantea que la Tierra es la fuente de la vida, que no se lucha contra la naturaleza, sino que se es parte de ella y por ello se la respeta, entiende y aprecia como a una Madre. (FILAC/FIAY 2020, p. 75)

Entre las “buenas prácticas” desarrolladas por las comunidades indígenas para contener y mitigar la pandemia de COVID-19 destacan cercos sanitarios, control de movilidad social, prácticas solidarias de distribución de alimentos, cultivo de huertos para garantizar autonomía alimentaria, y uso de la medicina tradicional. Las mujeres, que son el sector más afectado en estas comunidades, han jugado un papel central en la prevención de la pandemia y el cuidado de los enfermos. Todas estas buenas prácticas son un ejercicio responsable de la autonomía de los pueblos indígenas, orientadas hacia el bien común, que en muchas comunidades asocian con la idea de buen vivir, o, en lengua tzotzil, *lekil kuxlejaj*. Concepto que, aplicado a la pandemia, significa: “i) vivir bien con uno mismo, preservando la vida, evitando o tratando el contagio del virus; ii) vivir bien con los demás, construyendo lazos de solidaridad, colaboración y apoyo mutuo; iii) vivir bien con el entorno natural, potenciando las oportunidades de los sistemas naturales de sus territorios para cultivar alimentos y plantas medicinales” (FILAC/FIAY 2020, p. 54).

El contraste entre las estrategias y políticas globalizadas de los gobiernos nacionales y organismos internacionales para enfrentar la pandemia de COVID-19, por un lado, y las prácticas que han seguido las comunidades indígenas, por otro, son muy claras: las primeras se diseñan e implementan verticalmente desde una cadena jerarquizada, que parte de los organismos internacionales de salud (OMS, OPS) y las empresas farmacéuticas transnacionales, a la que se integran de manera subordinada y dependiente los gobiernos nacionales y estatales —en los conceptos de Guillermo Bonfil Batalla (1997, pp. 52–53), conformarían una cultura inauténtica, en cuanto no se consideran los

recursos propios y se imponen decisiones ajenas—; mientras que las segundas están basadas en saberes, prácticas y técnicas propias, no dependen de tecnologías ajenas ni de organismos globales, y están orientadas al bienestar de toda la comunidad y no a la ganancia de las empresas ni a la salud de individuos aislados.

La fraternidad y corresponsabilidad en la comunidad, así como la armonía con el medio ambiente, son fundamentales para la toma de decisiones democráticas para enfrentar la pandemia. En este sentido, conformarían una cultura auténtica autónoma (Velasco Gómez 2014, pp. 113–118). Esta alternativa sanitaria ha sido determinante para la protección de la población más pobre que vive en las zonas rurales, marginadas de la atención hospitalaria y de las campañas de medicina institucional: el 76% de las personas que viven en pobreza en México pertenecen a comunidades rurales, y el 56% de las la población rural contagiada por COVID fue atendida con medicina tradicional comunitaria, en su mayoría practicada por mujeres adultas; tan sólo el 11% fue atendido en hospitales, y el 33% simplemente no recibió ninguna atención (DAR/GRGE 2021, p. 25). Estos datos muestran la enorme pertinencia de la alternativa comunitaria y tradicional de salud para la población más pobre y desatendida por las políticas públicas, diseñadas e implementadas en una estructura vertical y dependiente sobre una población desigual, pobre y marginada en el marco del capitalismo global.

En conclusión, podríamos decir que el capitalismo globalizado ha precipitado la crisis civilizatoria de la pandemia del coronavirus, y pretende resolverla con mecanismos y estrategias que reproducen la dependencia externa y el colonialismo interno, efectos del capitalismo globalizado y causas de la desigualdad social y la pobreza de la mayoría de la población de los países periféricos, como México. Estas estrategias, si bien han podido contener hasta cierto punto la pandemia (con altos y dolorosos costos sociales), no resuelven, sino que agravan las estructuras sociales injustas causantes de los efectos catastróficos de la pandemia.

Ante esta crisis civilizatoria, coincido con el reclamo de un cambio de modelo social capitalista que revierta las causas de la crisis social de la

pandemia, primordialmente la destrucción de la naturaleza y la creciente desigualdad social y pauperización de la mayor parte de la población humana, en especial de los países dependientes. Parte de este cambio debe enfocarse en el paradigma cognoscitivo centrado exclusivamente en la ciencia y la tecnología sometida a los intereses del mercado y del poder político.

Por ello, en Latinoamérica, y en particular en México, se requiere un cambio de paradigma cognoscitivo que rompa con las estructuras y procesos perniciosos que han producido los efectos más devastadores de la pandemia: el colonialismo interno y la dependencia económica, cultural, científica y tecnológica externa.

5. HACIA UN PARADIGMA COGNOSCITIVO INTERCULTURAL, DEMOCRÁTICO Y JUSTO

El paradigma científico y tecnológico desarrollado en el mundo para impulsar el capitalismo global tras la Segunda Guerra Mundial tiene su origen en el llamado “Contrato Social de la ciencia” (Vannevar Bush, “Science, the endless frontier”), que establece la colaboración empresa-gobierno, indispensable para el crecimiento de la economía y el bienestar social. Este pacto propone que gobierno y capital empresarial financien la investigación científica y tecnológica de las universidades y centros de innovación con absoluta autonomía de las comunidades científicas y tecnológicas, libres de toda injerencia estatal o social. En realidad, este modelo, también llamado de la triple hélice, lejos de impulsar el desarrollo científico y tecnológico de manera libre y autónoma, propició el surgimiento de la tecnociencia sometida a los intereses del poder económico de las empresas y del poder político del Estado, ambos asociados en un proyecto de expansión mundial en contra del bloque socialista.

Así, el modelo de la triple hélice fue un factor fundamental en la Guerra Fría, pero también para el desarrollo de una modalidad del capitalismo basada en el control de la innovación científica y tecnológica de las metrópolis sobre

los países periféricos de América, Asia y África (Tercer Mundo), para expandir relaciones de dependencia económica y hegemonía social y política.

La mayoría de la humanidad permanece al margen de los beneficios tecnológicos y sufre un continuo proceso de pauperización, sobre todo en los países periféricos, precisamente porque el modelo de desarrollo tecnocientífico está orientado a la innovación productiva para el mercado mundial en beneficio de las grandes empresas transnacionales.⁵ La innovación que genera la tecnociencia es el bien más apreciado en las sociedades capitalistas contemporáneas porque es el factor determinante en el éxito de la competencia económica, e incluso para la Política ha cobrado una gran importancia en el control de las sociedades del mundo entero, de tal manera que el modelo actual de ciencia, tecnología y sociedad no sólo ha contribuido a una desmedida concentración de la riqueza, sino también al deterioro de la vida democrática, como lo han señalado Oakshott, Feyerabend y, más recientemente, Philip Kitcher, Stephen Turner, Steve Fuller y Nancy Cartwright, entre otros. Turner señala la incompatibilidad del modelo actual de ciencia y tecnología, que propicia el gobierno de expertos, con la vida democrática:

[...] el discurso técnico especializado —no sólo de la ciencia sino también de otro tipo de conocimiento experto— presenta problemas políticos fundamentales a la democracia liberal [...] De cara a los expertos a algo tiene que renunciarse: ya sea a la idea de gobierno a través de la discusión inteligible o a la idea de que hay un conocimiento genuino que es conocido por unos pocos, pero no ampliamente inteligible. (Turner 2003, p. 5)

5 “[C]on la llegada de la tecnociencia los valores más característicos del capitalismo entraron en el núcleo mismo de la actividad científico-tecnológica [...] Aunque los valores clásicos de las ciencias mantuvieron su presencia a la hora de investigar, las empresas de I + D + i no tenían como objetivo la generación de conocimiento, sino la innovación tecnológica y su capitalización en el mercado” (Echeverría 2002).

Para resolver este problema de autoritarismo de expertos científicos y tecnológicos, que podríamos denominar *epistemocracia*, Kitcher considera necesario establecer un modelo de “ciencia bien ordenada”, en el que la gobernanza del desarrollo científico y tecnológico se dé en función de acuerdos deliberativos entre representantes de la pluralidad de grupos, intereses y puntos de vista socialmente relevantes, de un modo análogo a la democracia popular (Kitcher 2002, pp. 122–130).

Desde mi punto de vista, no se trata de que el conocimiento científico en sí mismo se negocie ante el público no científico, sino de que los conocimientos científicos y tecnológicos que sirven de base para la toma de decisiones políticas, para la solución de problemas sociales que afectan a una diversidad de ciudadanos y grupos de personas, puedan ser puestos en diálogo y debate con otros tipos de conocimiento y prácticas relevantes en función de la diversidad de formas de vida, costumbres y tradiciones. Así, sería posible que las decisiones y acuerdos adoptados efectivamente reflejen el consenso racional de los puntos de vista de tradiciones científicas y no científicas, bajo un principio de equidad epistémica.

Este principio significa que todo conocimiento históricamente desarrollado por comunidades relevantes es digno de respeto y reconocimiento, y no debe ser excluido ni despreciado *a priori* por ningún otro tipo de conocimiento. Todos ellos pueden concurrir en un diálogo intercultural para la solución de problemas específicos. Santos ha llamado a este diálogo entre diversas culturas una “hermenéutica diatópica”, que genera un nuevo paradigma del conocimiento, al que denomina “ecología de saberes”.

Tanto el principio de equidad epistémica como la ecología de saberes se oponen al desdén de los conocimientos tradicionales de pueblos indígenas, cuya exclusión no sólo es una injusticia cognoscitiva, sino también una ceguera que limita el enriquecimiento de nuestro conocimiento del mundo. Incluso hay grandes empresas farmacéuticas transnacionales que además de haber reconocido saberes tradicionales se han apropiado de ellos para generar grandes ganancias, a través de proyectos de bioprospección que se proponen identificar, patentar y privatizar conocimientos comunitarios para producir

innovaciones medicinales más efectivas y redituables, sin beneficios para dichas comunidades (Betancourt Posada 2009, p. 12). Entre los más importantes proyectos de bioprospección destacan nueve corredores biológicos en las doce regiones del mundo más valiosas en cuanto a biodiversidad, apoyados por el Banco Mundial; entre ellos, el Corredor Biológico Mesoamericano (CBM), que se extiende de Chiapas hasta Centroamérica. Este proyecto se desarrolló de 1999 a 2005 con una inversión de 7 900 millones de dólares, en un área habitada por 34 millones de personas, predominantemente indígenas (Betancourt Posada 2009, p. 22). Resulta difícil comprender por qué, con apoyo de organismos financieros internacionales, las farmacéuticas transnacionales se apropian de conocimientos tradicionales con fines lucrativos, y ni las universidades ni el Estado impulsan políticas de desarrollo de conocimientos tradicionales, con respeto, colaboración y equidad para con las comunidades indígenas, en pos de la elaboración de medicamentos; no como productos con fines lucrativos, sino como bienes públicos para el bienestar de toda la sociedad.

Este principio de equidad epistémica es adecuado para orientar la construcción de un nuevo paradigma alternativo al capitalista, de carácter plural, multicultural y democrático, que integre los conocimientos de la ciencia, la tecnología y la tecnociencia con la diversidad de saberes tradicionales, sobre todo los de las comunidades indígenas, que valoran el bien común y el respeto a la naturaleza como principios fundamentales de un orden social justo en procuración de la vida buena, *eudemonía* o buen vivir.

Manuel Bolom, poeta y filósofo tzotzil, es quien nos dice que la idea de buen vivir corresponde en su lengua al *lekil kuxlejal* (Bolom 2020) abordado más arriba. Se trata de un concepto complejo que integra diversas esferas personales, comunitarias, naturales y cósmicas, amén de aspectos racionales, emotivos, epistémicos, éticos, políticos y religiosos de la vida social. Esta compleja totalidad del buen vivir orienta la producción de bienes y servicios a la satisfacción de necesidades de toda la comunidad. En dicho proceso, la tierra y los demás recursos naturales no son meros medios de producción, sino parte integral de una totalidad cósmica. Por ello, muchas de las actividades

productivas —como la siembra, el corte de un árbol, las cosechas o la caza de animales para la alimentación— y de los procesos y prácticas políticas, artísticas y religiosas, se realizan en el marco de ceremonias que establecen la armonía persona-comunidad-naturaleza y cosmos, asegurando con ello el bien común y el cuidado debido a la madre tierra.

Las cosmovisiones de pueblos indígenas —como los tzotziles, los tojolabales, los tzeltales y muchos más de Latinoamérica— consideran que la naturaleza está integrada a la comunidad y a la vida social y, por lo tanto, al igual que los seres humanos, animales, plantas, ríos y montañas, tienen corazón y derechos que deben ser respetados. Estas cosmovisiones necesariamente promueven un gran cuidado y respeto por la preservación del medio ambiente, que no se tiene en las concepciones del mundo centradas en el conocimiento científico y tecnológico propios de la modernidad. Mantener el respeto a la naturaleza y la armonía entre comunidad y naturaleza requiere una autonomía de las comunidades para gobernarse a sí mismas en su territorio, con el fin de poder en verdad alcanzar una concordia entre ellos y con la naturaleza. La autonomía política forma parte así del buen vivir o *lekil kuxlejal*, de manera análoga a la autonomía que requieren las comunidades científicas para el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

El paradigma cognoscitivo alternativo que se sugiere, si bien integra los saberes tradicionales de comunidades indígenas, no excluye de modo alguno las ciencias y las tecnologías, sino que, por el contrario, promueve su efectiva apropiación como bienes públicos para el bienestar común de toda la sociedad. Esto se opone radicalmente a la concepción de la ciencia y la tecnología como mercancías orientadas a la innovación para generar ganancias empresariales y acumular capital, como ocurre en el paradigma vigente. Al igual que los conocimientos tradicionales, los conocimientos científicos y tecnológicos estarían disponibles para que cualquier persona pueda hacer uso socialmente responsable de ellos. Coincidente con esta propuesta, León Olivé ha formulado la idea de “sociedades plurales de conocimientos” en los siguientes términos:

En una sociedad de conocimientos sus miembros a) tienen la capacidad de apropiarse conocimientos disponibles en cualquier parte del mundo, b) pueden aprovechar de la mejor manera los conocimientos de valor universal producidos históricamente, incluyendo desde luego los conocimientos científicos y tecnológicos, pero también otros conocimientos tradicionales y locales [...] c) pueden generar por ellos mismos los conocimientos que les hagan falta para comprender sus problemas [...] proponer soluciones y realizar acciones para resolverlos efectivamente. (Olivé 2014, pp. 71–72)

Este tipo de organización cooperativa, equitativa, democrática de los conocimientos plurales es indispensable para evitar la exclusión de los beneficios de la ciencia, la tecnología, las tecnociencias, las humanidades y los saberes tradicionales de comunidades marginadas y de los sectores más desfavorecidos de la población, como lo ha hecho desde mediados del siglo pasado el modelo capitalista de desarrollo científico y tecnológico de la triple hélice.

Por ello, para responder a la crisis social agudizada por la pandemia resulta urgente un nuevo paradigma cognoscitivo que contribuya a la construcción de una sociedad más justa y menos vulnerable ante las epidemias futuras y a una nación independiente, soberana y democrática.

Este reto se reconoce con claridad en el reciente proyecto del Conacyt para una nueva Ley de Humanidades, Ciencia y Tecnología. Ésta busca lograr que la producción científica, tecnológica y humanística de México supere la dependencia neocolonial, tenga un desarrollo autónomo, y responda a las necesidades de la sociedad mexicana, a fin de promover el bienestar de toda la población, respetando la diversidad intrínseca de nuestra nación y los derechos y libertades de todas y todos los mexicanos, incluyendo el derecho de autonomía de las universidades, comunidades académicas y pueblos indígenas. En el artículo 5 de ese proyecto de ley se señala:

Toda persona tiene derecho a participar en el progreso científico y tecnológico de la humanidad, así como a gozar de sus beneficios públicos. El Estado adoptará medidas que promuevan la calidad técnica, la disposición social y el acceso

universal al conocimiento científico, así como la adecuación cultural y la seguridad humana y ambiental de sus aplicaciones técnicas y tecnológicas [...] El derecho humano a la ciencia se ejercerá conforme a los principios de rigor epistemológico, igualdad y no discriminación, inclusión, pluralidad y equidad epistémicas, diálogo de saberes, producción horizontal del conocimiento, trabajo colaborativo, solidaridad, beneficio social y precaución. (Conacyt 2020, p. 9)

Aunque en el artículo 9 se reconoce la autonomía de las universidades y la libertad de investigación, en el artículo 10 se establece, en los objetivos particulares, una dirección estatal sobre la investigación científica y humanística a través de una Agenda de Estado que pone en cuestionamiento dicha autonomía:

Fomentar la investigación humanística y científica de frontera que contribuya al avance del conocimiento, así como aquella orientada a diagnosticar, prospectar y proponer a las autoridades competentes acciones y medidas para la prevención, atención y solución de problemáticas nacionales relacionadas con la Agenda de Estado (Conacyt 2020, p. 11)

El concepto de *Agenda de Estado* se repite en muchos artículos del proyecto de Ley como una restricción o limitante de los programas de apoyo al desarrollo científico, tecnológico y humanístico, y con ello se refleja la orientación estatista del modelo de política científica y tecnológica. Además de resultar opuesto a, o al menos en tensión con, la autonomía de las universidades y la libertad de investigación, enseñanza y comunicación de las ciencias, las tecnologías y las humanidades, el modelo estatista no ha probado ser apropiado para promover el bienestar social en un marco de pluralidad, justicia y libertad; y menos aún uno democrático.

La alternativa al modelo liberal de desarrollo científico y tecnológico, por un lado, y al estatista de control gubernamental, por el otro, sería un paradigma de conocimientos de carácter plural, democrático e intercultural, basado en un principio de equidad epistémica y de cooperación pública entre todos los actores. Para ello, se requiere un nuevo contrato social de ciencia, tecnología y saberes

tradicionales, orientado al bien común y no a la concentración de la riqueza ni del poder político. Además de incluir a la academia, al Estado y a las empresas, se tiene que integrar a las comunidades sociales relevantes, incluyendo desde luego las indígenas, que en conjunto forman el llamado sector social. Se trata de un modelo ya no de tres, sino de cuatro hélices. En este modelo, el Estado no sería la máxima autoridad del sistema de humanidades, ciencias, tecnologías e innovación, ni fijaría la agenda del desarrollo del sistema, sino que más bien coordinaría —con un sentido de equidad epistémica, libertad, justicia social, cooperación— a los otros tres principales agentes (academia, empresas, sector social) en una relación de gobernanza horizontal, participativa e incluyente de la ciudadanía. De estos cuatro, el que más urge fortalecer es el sector social, en especial comunidades marginadas como las indígenas, pues es un sector muy amplio y plural, con un gran potencial de conocimientos socialmente relevantes, que han cuidado como ningún otro grupo del patrimonio biocultural de México y de la humanidad.

CONCLUSIONES

En este texto se ha argumentado que los efectos más devastadores de la pandemia del COVID-19 se deben a estructuras y procesos sociales propios de la globalización capitalista, que afectan con mayor intensidad y gravedad a países periféricos bajo la dominación económica y dependencia científica y tecnológica de las metrópolis del capitalismo global. Toda la región latinoamericana está en esta situación, y, dentro de cada uno de los países de la región, la población más afectada es la que vive bajo la explotación y dominación del colonialismo interno, que corresponde a la inmensa mayoría de los habitantes, en particular a los indígenas y sus descendientes. El colonialismo interno es un mecanismo funcional para la reproducción de la dependencia de estos países a las metrópolis o potencias del capitalismo global. Por esta razón, las estrategias de contención de la pandemia y las respuestas para superar la grave crisis social y económica de la pospandemia deben contrarrestar dichos mecanismos.

Un pilar fundamental del desarrollo del capitalismo global ha sido el modelo de la triple hélice ciencia-tecnología-sociedad, que ha beneficiado sobre todo a las grandes empresas transnacionales, ahondado la dependencia científica y tecnológica y la brecha de desarrollo económico entre los países centrales y los periféricos. La crisis sistémica precipitada por la pandemia pone en evidencia la urgente necesidad de cambiar el modelo de la triple hélice por uno nuevo, que propicie la cooperación y la responsabilidad social de los actores del sistema de ciencia, tecnología y sociedad para que efectivamente contribuya a la construcción de un mundo más justo, una humanidad menos vulnerable a las pandemias y desastres “naturales”, y el bienestar y la libertad de todas las naciones.

Coincido con filósofos como François Houtart, Boaventura de Sousa Santos, Pablo González Casanova, León Olivé, Alfredo Marcos, entre otros, que señalan la impostergable necesidad de cambiar el modelo hegemónico capitalista ciencia-tecnología-sociedad por otro más plural, incluyente y democrático, que termine con el colonialismo interno y la dependencia externa y efectivamente conduzca a la equidad entre países y al bien común de la humanidad. Pero también me parece indispensable recuperar las filosofías holísticas indígenas, que defienden como principios fundamentales la prioridad del bien común sobre intereses particulares y el respeto a la naturaleza, como lo expone Manuel Bolom con el concepto *lekil kuxlejal*.

En suma, considero que el principio pluralista de equidad epistémica, en conjunto con los del bien común y respeto a la naturaleza, son necesarios para la construcción de un nuevo paradigma cognoscitivo que responda de manera adecuada a los graves problemas de la crisis social de nuestro mundo, agudizada por la pandemia.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, John M., René Ramírez Gallegos y Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coords.), 2021, *Pos-COVID/Pos-Neoliberalismo: Propuestas y*

- alternativas para la transformación social en tiempos de crisis*, UNAM/Siglo XXI Editores, México.
- Araúz Reyes, Nelva Marissa, 2021, “Pobreza, desigualdad y violencia en América Latina y el Caribe”, en Melany Barragán, Hugo Borsani y María del Carmen Villarreal (eds.), *El mundo poscovid-19: ¿cambio de paradigma?*, Latinoamérica21/Konrad-Adenauer-Stiftung, Montevideo, pp. 102–107.
- Banco Mundial, 2020, *World Development Report 2020: Trading for Development in the Age of Global Value Chains*, World Bank, Washington, DC.
- Bárcena, Alicia, 2021, “Hacia un cambio de modelo económico en América Latina: cinco propuestas de la CEPAL”, en John M. Ackerman, René Ramírez Gallegos y Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coords.), *Pos-covid/Pos-Neoliberalismo*, UNAM/Siglo XXI Editores, México.
- Barragán, Melany, Hugo Borsani y María del Carmen Villarreal (eds.), 2021, *El mundo poscovid-19: ¿cambio de paradigma?*, Latinoamérica21/Konrad-Adenauer-Stiftung, Montevideo.
- Betancourt Posada, Alberto, 2009, “El Corredor Biológico Mesoamericano: tecnologías apropiadas, conservación de la biodiversidad y saberes indígenas”, en Alberto Betancourt Posada y José Efraín Cruz Marín (coords.), *Del saber indígena al saber trasnacional: la explotación de conocimientos tradicionales sobre conservación de la biodiversidad*, UNAM, México.
- Bolom, Manuel, 2020, *A ’iel snopel. Un ensayo sobre el lenguaje y la filosofía de los pueblos*, Comité Editorial del Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa Comitán.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1997, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México.
- CEPAL, 2020, *Informe Especial COVID-19 N° 8* <Informe Especial COVID-19 No 8: Pactos políticos y sociales para la igualdad y el desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe en la recuperación pos-COVID-19 (cepal.org)> [19/04/2022].
- CEPAL, 2022, *Panorama social de América Latina*, 2021, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago.
- Conacyt, 2020, *Anteproyecto de iniciativa de Ley General de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación*, Gobierno de México-Conacyt, México.

- DAR/GRGE, 2021, *Impactos de la pandemia de la COVID-19 en mujeres rurales que enfrentan proyectos extractivos*, DAR, Lima. <<https://mx.boell.org/sites/default/files/2021-12/Impactos-de-la-pandemia-de-la-Covid-19-en-mujeres-rurales-que-enfrentan-proyectos-extractivos.pdf>> [19/04/2022].
- Echeverría, Javier, 2002, *La revolución tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FILAC/FIAY, 2020, *Los pueblos indígenas ante la pandemia del COVID-19*. Tercer informe regional, La Paz (Bolivia).
- Fuller, Steve, 2000, *The Governance of Science: Ideology and the Future of the Open Society*, Open University Press, Buckingham.
- Giattino, Charlie et al., 2022, “Excess Mortality During the Coronavirus Pandemic (COVID-19)” <<https://ourworldindata.org/excess-mortality-covid>> [18/04/2022].
- González Casanova, Pablo, 2005, *La democracia en México*, Ediciones Era, México.
- Kitcher, Philip, 2002, *Science, Truth and Democracy*, Oxford University Press, Nueva York.
- Leff, Enrique, 2020, “A cada quien su virus. La pregunta por la vida y el porvenir de una democracia viral”, en Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (comps.), *Pandemia al Sur*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 117–155.
- Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI), 2020, “COVID-19 un desafío más para los pueblos indígenas”, ONU, *Consejo de Derechos Humanos*. <<https://hchr.org.mx/comunicados/covid-19-un-desafio-mas-para-los-pueblos-indigenas/>> [19/04/2022].
- Muñoz Torres, Abril Violeta, Enrique Bravo García y Carlos Magis Rodríguez, 2020, “Letalidad por COVID-19 en la población indígena de México”, *Boletín sobre COVID-19. Salud Pública y Epidemiología*, vol. 1, no. 5, pp. 9–11.
- Olivé, León, 2014, *Multiculturalismo y derechos humanos*, Fontamara, México.
- Orrantia, José Ramón, 2022, “COVID-19 y Justicia social: un enfoque sindémico de la resistencia a la vacunación”, *Revista de Bioética y Derecho*, no. 54, pp. 23–46.

- Quijano Valencia, Olver y Carlos Corredor Jiménez (comps.), 2020, *Pandemia al Sur*, Prometeo, Buenos Aires.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2020, “Al sur de la cuarentena”, en Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (comps.), *Pandemia al Sur*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 179–186.
- Selwyn, Benjamin y Dara Leyden, 2021, “World Development under Monopoly Capitalism”, *Monthly Review*, vol. 73, no. 6.
- Toledo, Víctor Manuel, 2021, “Ecopolítica y COVID-19: La salud del planeta y la salud humana son inseparables”, En John M. Ackerman, René Ramírez Gallegos y Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coords.), *Pos-COVID/Pos-Neoliberalismo*, UNAM/Siglo XXI Editores, México.
- , Narciso Barrera-Bassols y Eckart Boege, 2019, *¿Qué es la diversidad biocultural?*, UNAM, Morelia.
- Turner, Stephen P., 2003, *Liberal Democracy 3.0.*, Sage, Londres.
- Velasco Gómez, Ambrosio, 2014, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, UNAM, México.

Terrae incognita
Subjetividades y emplazamientos éticos
en el mundo que nos dejó la COVID

12

Zenia Yébenes Escardó
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa

Nace en el sistema capitalista en la aplicación de las imágenes sociales de primer orden a las imágenes familiares de segundo orden. Es el conjunto de llegada que responde a un conjunto de partida [...] Es nuestra formación colonial íntima que responde a la forma de soberanía social.

GILLES DELEUZE, *El Antiedipo*

Bajo el yo que actúa, hay pequeños “yoes” que contemplan y que hacen posible tanto la acción como el sujeto activo. No decimos “yo” sino a través de mil testigos que contemplan en nosotros.

GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*

Reflexionar sobre la pandemia de COVID-19 nos permite mirar las grietas en la superficie, desquiciar lo cotidiano: observar nuestros comportamientos y creencias y analizar en ellos las orografías provocadas por movimientos nucleares que no queremos o podemos ver, que ocultamos o se nos ocultan. Quizá por eso mi pregunta en estas páginas tiene que ver con las subjetividades. Es decir, por las acciones y lazos (y modalidades o caminos) de los

retornos a las construcciones del yo en la era pandémica y pospandémica; por el yo emocional y el yo cognitivo afectado por el aluvión de noticias que puede o no racionalizar; por los *yoes* plurales que nos habitan; por las compensaciones y las desventajas por deconstruir o reconstruir los recuerdos de los días y meses que hieren, por los daños visibles u ocultos de la fantasía en torno al virus, por las intensidades de la identificación y sus lógicas de acusación y persecución entre quienes obedecieron las indicaciones sanitarias y quienes decidieron no hacerlo; por los terrores y las quimeras de la violencia de la industria farmacéutica y la política.

Las subjetividades no son un punto estático más allá de la experiencia, son un proceso. Al hablar de los procesos de subjetivación, son muchos los filósofos —de Hegel a Foucault— que han incidido de un modo u otro en lo siguiente: el yo se conoce a sí mismo de manera simultánea que el conocimiento de lo otro de sí. Lo otro de sí incide en el proceso de su autoconstitución como sujeto (Carrasco Conde 2012). Las preguntas por las subjetividades —que se conocen al mismo tiempo que el conocimiento de lo otro de sí, en este caso una entidad microscópica inasible para nosotros (aunque nosotros sí lo seamos para ella)— podrían desarrollarse —siguiendo con detenimiento a Michael J. Fischer, como lo hacemos en estas páginas— en cuatro registros (Fischer 2007). Es importante señalar que estos cuatro registros reúnen una diversidad de aspectos funcionalmente ligados, entre los cuales es imposible establecer lazos de subordinación.

El primero es el del *sujeto del sentimiento moral o de la solidaridad pública*. Se refiere a la conciencia colectiva de Durkheim (1999), a la dominación legítima de Max Weber (2014), o al orden hegemónico de Gramsci (1981). Más generalmente se identifica con la posición del sujeto de ciudadanía; el sujeto de la responsabilidad y la agencia en cuanto que miembro de una comunidad política. El segundo, *es el sujeto psíquico* y hace referencia a la forma en la que nos construimos nosotros mismos y nos construyen los demás. Por ejemplo, “yoes” fabricados como totalidades continuas y coherentes; o “yoes” experimentados como fragmentos y fracturas, de manera dolorosa o no necesariamente. El tercero es el *sujeto lingüístico*, es decir, el de la diferencia entre

el sujeto gramatical de una declaración u oración, y el cuerpo físico y deíctico de un hablante. En notación lacaniano-freudiana, el sujeto dividido o barrado entre el *orden simbólico* (el sujeto es un sujeto en virtud de su sujeción al orden lingüístico-simbólico) el orden *imaginario-enunciativo* del yo, y el orden de lo real, que es precisamente el que agujerea el orden lingüístico-simbólico y señala lo que no puede ser aprehendido (Lacan 2007).

El cuarto registro es el del sujeto biológico: el sustrato carnal, nervioso, vascular e inmunológico con sus reflejos, respuestas, cascadas de reacciones en cadena, transmisiones, parásitos, simbiosis, pliegues sensoriales donde el cuerpo se siente a sí mismo la “carne del mundo y el quiasmo reversible” de Merleau-Ponty (2010); dialéctica de lo que, como dice Derrida (2008), genéricamente llamamos el “animal”; expresiones del entrenamiento del cuerpo y de sus lesiones y mutaciones, así como sus memorias adquiridas, genéticas, celulares y musculares; “semiótica de intensidades” que siempre implican una amnesia. En efecto, Drew Leder (1990) advierte que, si bien la corporalidad nos constituye, no siempre es accesible a nuestra conciencia. La experiencia vivida del cuerpo a menudo se acompaña de la ausencia. En momentos de percepción, concentración y pensamiento, los órganos a través de los cuales hacemos todas estas operaciones *desaparecen*. Sistemas como el respiratorio funcionan mejor y de manera más eficiente si están ausentes de nuestra conciencia y no tenemos que estar atentos a cada exhalación.

En la pandemia acaecida en un mundo acelerado circulan imágenes, sentimientos de indignación, llamadas a la acción, repartos de culpas y responsabilidades; y el sufrimiento, su vivencia y el testimonio de la misma son cada vez modalidades más divididas dentro de cada uno de estos registros. El *sujeto de la solidaridad pública* tiene que contar con el cálculo de la política y la geopolítica. El *sujeto psíquico* se disocia, aliena, o explota. El *sujeto lingüístico* oscila entre la enunciación emotiva y la necesidad de un lenguaje probatorio u “objetivo”. El *sujeto biológico* somete a escrutinio implacable su propio cuerpo que reifica, pone en entredicho o desconoce (Barker 1995). La presencia/ausencia del cuerpo se exagera hasta extremos insospechados, porque el cuerpo está demasiado presente y a la vez demasiado ausente desde la asepsia

de los procedimientos y en la bidimensionalidad de nuestras pantallas y dispositivos, donde no puede ser sentido o tocado. *No tocar*, de hecho, es una de las prescripciones de los tiempos. Las subjetividades son estridentes *terrae incognita*, paisajes de explosiones, ruidos, silencios alienantes, desconexiones, miedos, maquinarias de terror, de principios de pequeños placeres cotidianos redescubiertos, de ilusiones, fantasías, desplazamientos y revisiones secundarias, mezcladas con la razón y las racionalizaciones, todas las cuales tienen poderosos efectos sociopolíticos.

Esta retroalimentación entre lo lingüístico, lo personal, lo sociopolítico y lo biológico nos impide dar, demasiado rápidamente, algo por sentado. La pandemia nos ha mostrado de manera particularmente notoria cómo nuestra tecnología no sólo se dirige a la circulación de imágenes y mensajes, sino que transforma la carnalidad del cuerpo en datos, de modo que a su vez, la identidad se transforma en bits deconstruidos, en insumo para bases y en parte de múltiples módulos con diferentes propósitos y funciones (Chan 2020). La exacerbación de la presencia/ausencia del cuerpo se incrementa en la sociedad de la digitalización, desde que el virus muestra la vulnerabilidad de la carne, pero esa vulnerabilidad se ha ocultado en el aislamiento, la prohibición tácita del tacto, la muerte en soledad y la imposibilidad del ritual de duelo. ¿Qué huellas ha dejado en nosotros todo este proceso?

Entender las subjetividades como proceso implica concebir sus transformaciones históricas y culturales. Desde dobles tecnológicos, prótesis y cyborgs, al ensueño de la virtualización más completa del mundo a raíz de las experiencias de teletrabajo producidas en el confinamiento. Ahora bien, que tengamos potencialmente la capacidad tecnológica para hacer ciertas cosas, no significa que hayamos adquirido otras capacidades que serían asimismo necesarias para hacer esas cosas: me refiero a capacidades emocionales, biológicas o sociopolíticas, por ejemplo. Que seamos capaces de hacer algo no significa que por fuerza debamos hacerlo. Lo que está en juego es la forma en la que queremos vivir y relacionarnos entre nosotros, con los otros y con lo otro, con la tecnología misma. La transformación hacia formas de vida social más habitables para todas y todos no puede acaecer como si de una solución

tecnológica caída del cielo se tratase, sino a través de un cambio en la conciencia política, en las formas de organización social y en los proyectos de “yoes” en curso, que se renuevan continuamente a sí mismos. Tal visión es urgente en la redefinición de un mundo que se ha visto sacudido por una pandemia que ha visibilizado la desigualdad y violencia estructural, la injusticia, el terror a la vulnerabilidad y la muerte, la expropiación del medio, y que ha privilegiado los lenguajes más reactivos: el de la seguridad y el del derecho; el de las tecnologías de vigilancia y el de la disciplina. ¿Cómo podría producirse la construcción de nuevos sujetos, subjetividades y comunidades de enunciación que contribuyeran a los llamados a una nueva ética que nos permitieran trazar caminos a través de las resbaladizas pendientes de las consecuencias imprevisibles que estamos enfrentando? (Fortun 2001).

1. SUBJETIVIDADES EN RED O PREGUNTARNOS POR LO QUE NOS (DES)TEJE

*Una red de mirada
mantiene unido al mundo,
no le deja caerse [...]
Sin embargo,
ellos buscan otra red, otro hilo,
que anda cerrando ojos con un traje prestado
y descuelga una lluvia ya sin suelo ni cielo.
Mis ojos buscan eso
que nos hace sacarnos los zapatos
para ver si hay algo más sosteniéndonos debajo
o inventar un pájaro
para averiguar si existe el aire
o crear un mundo [...]
o ponernos el sombrero
para comprobar que existimos.*

Roberto Juarroz, *Poesía vertical*

La COVID-19 se ha contemplado como *producida por nosotros mismos* en nuestra interacción con el medioambiente y en nuestra invasión de hábitats naturales. Es decir, como producto de prácticas y formas de vida que nos conciernen. Se ha adjudicado a *causas sociales externas*; como en quienes aseveran que fue fabricado de modo intencional en un laboratorio por razones de experimentación bélica y de relaciones de fuerza geopolíticas entre Estados Unidos y China; o a causas estrictamente *naturales* (un murciélago, un pangolín...). El virus, sin duda, *lo otro de nosotros mismos*, una entidad que no está viva ni muerta, que se hospeda en nosotros y que puede matarnos, representa un peligro real, pero también representa el disparador del exceso del miedo y la paranoia. En torno a este miedo, sin embargo, han seguido naciendo niños y hay personas que se han apoyado y acompañado, sugiriendo no sólo que la vida sigue, sino que una vida digna de ser vivida supone lidiar siempre con la tragedia, la muerte y la tristeza. La tristeza no es meramente un sentimiento apropiado a la pérdida, sino una actitud filosófica crucial. La filosofía helenística la asoció con la posibilidad de cultivar el estoicismo, la paciencia y la fortaleza interior. Esta fortaleza puede asimismo traducirse —desde otras perspectivas— en determinación política y en rebeldía frente a la injusticia (Ahmed 2017). ¿Dónde están las subjetividades en el mundo que deja la pandemia? ¿En las identificaciones viscerales o en los efectos que desataron el miedo irrefrenable y la paranoia? ¿En el afecto y el cuidado? ¿En los mensajes encontrados que cruzan la esfera pública? ¿En una suspensión fenomenológica de ciertos valores culturales como la paciencia? ¿Detenidas y afectadas por la lógica mediática de las imágenes de hospitales y tanques de oxígeno o apresuradas en la vuelta a la “normalidad”? ¿En lo que Byron Good describe como “lo tácito, indecible y reprimido, en un lenguaje de jerarquía y respeto, disciplina, orden y consenso... un terror, una ansiedad modesta que se filtra en la conciencia de que podría haber un secreto, pero los guardianes de estos secretos, los censores, se han asegurado de que el secreto no sea advertido, reconocido, hecho realidad”? (Good, Subandi y DelVecchio Good 2007, p. 268), ¿Cuál es la relación entre la violencia política o estructural y el disparador de la paranoia, el terror más absoluto o el simplemente “pasar página”?

El trauma, el miedo, el estrés ocupacional, las instancias políticas, sanitarias y jurídicas son fuerzas que, operando de distinta manera, a menudo contradictoria, favorecen el cultivo de cierto tipo de lazos sociales, estados mentales y prácticas que atañen al yo en relación con los otros. La red permanece anudada y llena de agujeros: las redes ya no son sólo como las de los pescadores, sino que una de las enseñanzas materializadas de la COVID es que, en el mundo que nos deja, las redes son —cada vez más y cada vez para más gente— las de un modelo electromagnético de cobre, fibra óptica o red inalámbrica, íconos de conocimientos e información distribuidos, y de subjetividades cyborgianas emergentes. ¿Se diferencian estas dos nociones de red? ¿Sus anudamientos y agujeros son los mismos? ¿Soportan diferentes subjetividades?

2. SÍNTOMAS PRIVADOS, SÍNTOMAS PÚBLICOS O LA PREGUNTA POR EL PATHOS GUBERNAMENTAL

*Todo en mí se dice con su sombra y cada yo/ y cada
objeto con su doble.*

ALEJANDRA PIZARNIK, *Prosa completa*

En el punto más álgido de la pandemia, cuando los hospitales se llenaron y escasearon los tanques de oxígeno, hubo personas que, sin poder respirar y pensando tener COVID, acudieron para ser atendidas y fueron remitidas a sus casas por trastornos psicossomáticos o de ansiedad. Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2009) contrasta el concepto de *Lebenswelt* con la identificación cartesiana del yo como *res cogitans* separada del cuerpo. Para Husserl es la totalidad de la persona la que se ve involucrada desde el inicio con el mundo social y biológico. Por esta razón, Merleau-Ponty vuelve a Husserl (y a la investigación neurológica y psiquiátrica) en vez de a Heidegger, cuya sustitución del sujeto, el *Dasein*, percibe aún como demasiado abstracto. Cuando pensamos en las personas que

acudían al hospital y a las que, en vez de COVID, se les adjudicó un trastorno psicosomático (como si todos los trastornos no fueran —aunque de forma distinta— psicosomáticos en cuanto involucran la psique y el soma, el cuerpo; un simple resfriado puede perturbar nuestro estado anímico, sin ir más lejos; observamos que quizá la subjetividad no se sitúe siempre meramente en su *función enunciativa*. Pensemos en particular en sujetos tan angustiados y aterrorizados por la posibilidad de estar enfermos que no pueden respirar ni, por supuesto, enunciar nada. Es curioso que, en escenarios densos y emocionalmente cargados, la retroalimentación entre los cuatro registros de subjetividad: *la subjetividad ciudadana, la personalidad, la posición discursiva / enunciativa y la respuesta somatizada* (cada uno a su vez con diferentes registros), son una parte esencial de la lucha del sujeto por autorizar lo real de su experiencia. El testimonio en primera persona, la certeza subjetiva y emocional, es una condición *sine qua non*, pero no elimina el rol necesario que han de brindar a los sujetos las políticas de salud pública y la gobernanza social. El mundo social y el mundo psíquico y biológico están profundamente imbricados. Existen más formas de “yo” que las estrictamente asociadas al testimonio en primera persona, y a veces lo que se necesita para autorizar lo real de la experiencia es advertir que los síntomas que de manera habitual caracterizamos como “privados” y “privativos” de una sola persona sean reconocidos por otros no como siendo meramente subjetivos, sino como síntomas *públicos* que conciernen a todos en cuanto no son ajenos a instituciones y políticas *públicas* que también se padecen. Pensemos, por ejemplo, en el pathos producido por el temor a enfermarse propagado de modo incesante por el campo social; un temor magnificado por la carestía de los sistemas de salud y por la precariedad y desigualdad estructural de formas de gobernanza que individualizan y atomizan al sujeto y que exacerbaban, hasta extremos insospechados, su conciencia de vulnerabilidad. ¿Se nos olvidará —una vez pasado lo álgido de la crisis— la incidencia que tiene la precariedad de las instituciones en nuestra *psique* y en nuestro soma o, de algún modo, llevamos ya con nosotros la huella de una perturbación imborrable?

3. EL MUNDO QUE LA COVID NOS DEJA

*subsiste siempre una medida a todos común, a cada quien empero,
también por lo que le toca,
Hacia donde en lo posible va y se entrega cada quien.*

HÖLDERLIN, *Pan y vino*

La COVID-19 nos ha enseñado que las subjetividades persisten. Persisten *corporalmente* (psicosomáticamente); persisten *socialmente* a través del terror o la paranoia, pero también a partir del cuidado y las redes de solidaridad; persisten *lingüísticamente* a través de actos de habla gramaticales y enunciativos que no sólo implican el reconocimiento unilateral o la inclusión, sino también la escucha activa, la participación, el diálogo y la coproducción de narrativas. Vivimos en una era en la que experimentamos que en demasiadas áreas de la vida contemporánea —las relacionadas con la ley, la ciencia, la economía política, la educación o la seguridad— los conceptos y formas tradicionales de hacer las cosas se desquician, que la vida sobrepasa las pedagogías con las que crecimos y que estamos ante la emergencia de nuevas formas biotecnológicas e híbridas, infraestructuras de nuevos materiales, redes de bancos de datos y cambios ambientales y ecológicos. Ninguno de estos cambios significa que nuestros cuerpos carnales, vasculares, nerviosos, inmunológicos y psicosociales hayan dejado de desempeñar sus funciones vitales reguladoras, subjetivas, sustantivas y enunciativas. Sin embargo, sí vivimos en una era que abre nuevos espacios éticos y políticos que requieren acciones que pueden tener consecuencias bastante graves, y para las que las posibilidades de ceder terreno se agotan a gran velocidad. Los parámetros éticos y morales tradicionales no siempre parecen útiles, y a menudo debemos negociar intereses en terrenos configurados de manera inusitada a partir de interacciones múltiples y complejas. Esta realidad exige un posicionamiento ético y político, una sociabilidad de la acción que, aunque siempre contiene en sí dilemas éticos, se agudiza con la emergencia y el afianzamiento de la tecnociencia y las nuevas tecnologías. Podríamos señalar por lo menos tres emplazamientos en los que

estos dilemas éticos y políticos —con su inversión de poder, fantasía, dinero, esperanza y miedo— cobran particular relevancia en el mundo que nos deja la COVID, porque en ellos nos jugamos nuestras apuestas existenciales.

En primer lugar, el emplazamiento a deconstruir (o no) y reconstruir (o no) la sociedad a raíz del cuestionamiento ético a lo que la pandemia nos ha permitido ver: las condiciones continuas de trauma social y violencia e injusticia estructural que imperan en nuestro mundo. Éstas nos hacen preguntarnos por el carácter de esta violencia que propició que el virus y las pruebas de detección sirvieran como sustrato psicológico de ansiedades y angustias sociales que se desplazaron ahí. Lo que hemos visto en la pandemia: los muertos, las personas agonizando solas, lo sucedido en muchos lugares con los ancianos, el hostigamiento y el estallido social... dicen mucho de cómo era el orden de cosas antes de la pandemia. La pandemia, dicho en otras palabras, contribuyó a mostrar, en su desnudez y crudeza, *cómo vivimos*. Se podría decir que lo acaecido con la COVID-19 nos deja, asimismo, con preguntas acerca del significado ético de la proximidad y de la distancia, es decir, con la cercanía o lejanía como cualidades éticas de las relaciones que nuestra sociedad privilegia (Strathern 2005). Es cierto que, ya con anterioridad, la cercanía ha sido significada de modo ético. Sin embargo, el pensamiento ético y reflexivo considerando el imperativo del distanciamiento social y sus efectos se ha enmarcado, más que en términos éticos, en términos de las verdades de la ley y la ciencia. Que estos lenguajes, además de los de la vigilancia y la seguridad, sean los que privilegiamos ante una crisis que trastocó nuestro mundo, que minimicemos otros lenguajes y otras formas de hacerse cargo, retrata a nuestras sociedades. Asimismo, nuestra relación con la muerte, y con lo otro que no somos nosotros (otros vivientes con los que compartimos el planeta), también han devenido interrogantes acuciantes que debemos sostener. El emplazamiento ético para saber qué debemos hacer con nuestra sociedad apela a nuestro testimonio individual acerca de lo vivido en la pandemia, pero sólo en su imbricación con las estructuras de gobernanza, ciudadanía y lo que hemos llamado con anterioridad la *subjetividad de la solidaridad pública*.

En segundo lugar, el mundo que nos deja la COVID nos señala el emplazamiento ético a pensar nuestra inmersión en los medios y plataformas de comunicación digital y cómo ésta afecta al acceso a la información; la formación de sentimientos públicos, la manipulación de la opinión pública, la gobernanza y las subjetividades. El uso de los telemedios extiende y deshace los mensajes, la propaganda, las persuasiones o las pedagogías que pretenden sus remitentes o patrocinadores, y la verdad no se oculta tanto como se revela parcialmente (Arendt 2017). Tal es el contexto en el que se forman las subjetividades de la enunciación (así como de la recepción) en el mundo que la COVID nos deja y tal es el reto ético que nos proponen.

En tercer lugar, el emplazamiento ético al que me gustaría referirme es el de la relación con la biociencia. Entre 1960 y 1990 se producen fenómenos que atañen a la comercialización profunda de la investigación biológica. Al mismo tiempo, sin embargo, ciudadanos y pacientes comienzan a utilizar internet y otras nuevas herramientas de tecnología de la información para forzar la rendición de cuentas de las instituciones científicas que tienen los poderes de definir qué se hace para vivir y a quién se deja morir (Fischer 2001a, 2001b). Recordemos la indignación ciudadana en muchas partes del mundo ante las patentes farmacéuticas y la distribución absolutamente desigual de vacunas contra la COVID. *Las subjetividades biopolíticas* están en el centro del escenario y en el centro de los nuevos vórtices éticos y políticos están las batallas sobre las propias tecnociencias y biotecnologías. Dada la captura de la medicina y la industria farmacéutica por el mercado, activistas y grupos de apoyo a pacientes tienen que encontrar formas de acceder a la información sobre cómo operan las políticas de salud, proporcionar contrapesos y buscar entornos terapéuticos fiables, a menudo basándose en la experiencia de quienes han sufrido la injusticia de sistemas de salud que a su vez se convierten en aliados de otros pacientes/enfermos. Tales duplicaciones de experiencia entre vida y activismo, entre fantasmas, rumores y esperanzas, así como herramientas de *poesis*, *praxis* y gestos, marcan una comunidad ética por venir capaz de defenderse ante la mercantilización de la salud y la atomización de los vínculos privilegiando el cuidado y los vínculos comunitarios.

La praxis científica a menudo tiene una riqueza, una apuesta y una profundidad metafísica relacionada con los misterios del universo y la vida, no sólo con el afán de control o el placer de la habilidad técnica y quizá estas otras vocaciones deberían ser asimismo subrayadas. Hay que advertir, además, otro desplazamiento. La búsqueda de la rendición de cuentas ha transformado las formas en que operan las instituciones de ciencia y tecnociencia. Podemos ver esta transformación como el paso de la gran ciencia y del estado de seguridad nacional a la ciencia que es responsable ante múltiples sujetos para que la complejidad de la infraestructura que la hace posible no se vuelva frágil y se rompa. La ética de la ciencia y las representaciones de la ciencia —tanto en el sentido epistemológico (precisión, referencia, integridad) como en el político o el de los intereses particulares— ya no son cuestiones marginales que se dejan a la sensibilidad del investigador o experto. En todas las ciencias, las cuestiones éticas se están convirtiendo en asuntos de revisión social e institucional y están desencadenando esfuerzos de transparencia y negociaciones sobre la idoneidad de la investigación que involucra a investigadores y ciudadanos. A medida que el mundo se vuelve más integrado e interactivo, las preguntas sobre cómo se recopila, sintetiza y pone a disposición la información científica a través de las instituciones sociales de modernización reflexiva o de segundo orden (para usar los términos de Ulrich Beck) se vuelven más importantes e insistentes. Las biociencias plantean de manera directa la cuestión de quién vivirá y quién morirá. Además, como un área en la que se juegan intereses cruciales, ejercen presión hacia nuevas instituciones de modernización reflexiva o democracia deliberativa en algunos de los ámbitos más difíciles de la facultad de juzgar la experiencia humana. Asuntos como el consentimiento informado, la privacidad y la vigilancia, las patentes y la propiedad de la información biológica y el poder (y no sólo el poder del dinero y la influencia, sino también el poder de la ideología y la fantasía) se dilucidan en este campo de interés. Así, intersecta con las decisiones individuales porque forja la mirada acerca de lo que se considera el derecho a una buena vida o a una buena muerte. Estas luchas requieren una retroalimentación entre lo vivencial y lo sistemático y entre el sujeto cívico, la *subjetividad personal*, y las *comunidades de enunciación*.

Las subjetividades en el mundo que la COVID nos deja no pueden ampararse en la pura voluntad, tampoco en el solo esfuerzo de una estética de la existencia o de la clarificación semántica del filósofo. Las subjetividades persisten a partir de las experiencias de los males del mundo, los reconocimientos erróneos y los desvíos e identificaciones ilusorias. Las subjetividades en el mundo COVID trazan un terreno peligroso, *terra incognita*, con poderosas dimensiones y efectos. La filosofía tiene una tradición que ha subrayado que el sujeto se hace a sí mismo a través del diálogo, la *expertise* compartida, y la intersubjetividad, a las que el “yo” no preexiste. El “nosotros” permanece incesantemente por inventar. Quizá sea ése, a final de cuentas, nuestro mayor reto ético por venir.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sarah, 2017, *La política cultural de las emociones*, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México.
- Arendt, Hannah, 2017, *Verdad y mentira en la política*, Página Indómita, Barcelona.
- Barker, Francis, 1995, *The Tremulous Private Body*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Beck, Ulrich, 1998, *La sociedad de riesgo: Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Carrasco Conde, Ana, 2012, *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Chan, Melanie, 2020, *Digital Reality: The Body and Digital Technologies*, Bloomsbury Academic, Londres.
- Derrida, Jacques, 2008, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid.
- Durkheim, Émile, 1999, *Les règles de la méthode sociologique*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París.
- Fischer, Michael M.J., 2007, “To Live with What Would Otherwise Be Unendurable: Return(s) to Subjectivities”, en João Biehl, Byron Good y Arthur

- Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, University of California Press, Berkeley, pp. 423–446.
- , 2001a, “In the Science Zone: The Yanomami and the Fight for Representation”, *Anthropology Today*, vol. 17, no. 4, pp. 9–14.
- , 2001b, “Ethnographic Critique and Technoscientific Narratives: The Old Mole, Ethical Plateaux, and the Governance of Emergent Biosocial Politics”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 25, no. 4, pp. 355–393.
- Fortun, Kim, 2001, *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*, University of Chicago Press, Chicago.
- Good, Byron, M. A. Subandi y Mary-Jo DelVecchio Good, 2007, “The Subject of Mental Illness: Psychosis, Mad Violence, and Subjectivity in Indonesia”, en João Biehl, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, University of California Press, Berkeley, pp. 243–272.
- Gramsci, Antonio, 1981, *Cuadernos desde la cárcel*, t. 1, Ediciones Era, México.
- Husserl, Edmund, 2009, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.
- Lacan, Jacques, 2007, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, en *De los nombres del padre*, Paidós, Buenos Aires.
- Leder, Drew, 1990, *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2010, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Strathern, Marilyn, 2005, *Partial Connections*, Altamira Press, Walnut Creek.
- Weber, Max, 2014, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

La primera edición de *Reflexiones desde la ética y la filosofía*, coordinada por Paulina Rivera Weber y Juan Antonio Cruz Parceró, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir el 10 de junio de 2023 en los talleres de Litografía Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. El tiraje consta de 300 ejemplares en papel Holmen Book Cream de 55 g los interiores y en cartulina sulfatada de 14 puntos los forros; tipo de impresión: digital; encuadernación en rústica pegada. En la composición se utilizó la familia tipográfica Minion Pro de 8, 9 y 12 pt. Cuidado de la edición: Zyanya Ruíz; corrección de originales y lectura de pruebas: Zyanya Ruíz y Roberto Flores; diseño tipográfico, y diagramación: Irma G. González Béjar; formación Roberto Angel Flores Angulo; diseño de la identidad visual de la colección: Fernando Garcés Poó; coordinación y gestión editorial de la colección: Yuritz Arredondo Martínez.

La coordinación editorial estuvo a cargo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Tomo 11

La década COVID en México

Reflexiones desde la ética y la filosofía



¿Podríamos pedirle que “aprenda algo” de esta experiencia a quien perdió a sus seres amados en la pandemia, a quien quedó sin empleo por la crisis que esta desató o a quien quedó afectado al grado de no poder volver a salir de casa? Esas son las experiencias que esta contingencia dejó a muchos. ¿En verdad hay algo que podamos aprender?

Este libro expone la idea de que podemos y debemos pensar a raíz de lo que hemos vivido en estos últimos años de pandemia. Por supuesto, no todos los autores coinciden en cuáles serían las enseñanzas, y he ahí la riqueza de la filosofía: no existe una sola respuesta a pregunta alguna.

En toda la variedad de temas abordados en este libro está presente la veta ética y bioética. Son estas disciplinas las que pueden alumbrar un poco el camino del ser humano. Hoy en día, en nuestro devastado planeta, la ética no alcanza a dar todas las respuestas; de ahí la necesidad de una bioética que se preocupe no solo por la vida humana, sino también por la supervivencia de la vida en su conjunto.



SECRETARÍA GENERAL

Universidad Nacional Autónoma de México



DGCS
Dirección General de Comunicación Social



COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES