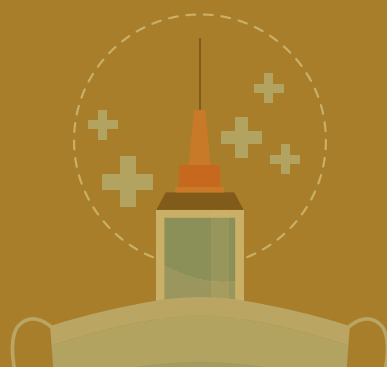


# COVID-19

Un análisis filosófico e interdisciplinar

JULIÁN D. BOHÓRQUEZ-CARVAJAL  
CARLOS ALBERTO MONROY SÁNCHEZ  
CARLOS ENRIQUE ANGARITA SARMIENTO  
WILLIAM FELIPE GUERRERO  
JUAN CARLOS SIERRA MEJÍA  
JONATHAN PAUL ÁLVAREZ TORRES  
SERGIO BEDOYA CORTÉS  
ADRIANA RUELLE GÓMEZ



**UNIVERSIDAD  
LIBRE**

Facultad de Filosofía  
y Ciencias Humanas  
Bogotá, D.C.



# **COVID-19:** Un análisis filosófico e interdisciplinar

## **Editor**

SERGIO BEDOYA CORTÉS

## **Autores**

JULIÁN D. BOHÓRQUEZ-CARVAJAL  
CARLOS ALBERTO MONROY SÁNCHEZ  
CARLOS ENRIQUE ANGARITA SARMIENTO  
WILLIAM FELIPE GUERRERO  
JUAN CARLOS SIERRA MEJÍA  
JONATHAN PAUL ÁLVAREZ TORRES  
SERGIO BEDOYA CORTÉS  
ADRIANA RUELLE GÓMEZ

## **Comité Académico**

HERNÁN MARTINEZ FERRO  
Doctor en Sociología Jurídica  
Universidad Externado de Colombia

JULIÁN CÁRDENAS  
Doctor en Filosofía  
Universidad Santo Tomás



**UNIVERSIDAD  
LIBRE**  
Facultad de Filosofía  
y Ciencias Humanas  
Bogotá, D.C.

Covid-19: un análisis filosófico e interdisciplinar/ Julián D. Bohórquez-Carvajal, Carlos Alberto Monroy Sánchez, Carlos Enrique Angarita Sarmiento, William Felipe Guerrero, Juan Carlos Sierra Mejía, Jhonnatan Álvarez, Sergio Bedoya Cortés y Adriana Ruelle Gómez - Bogotá : Universidad Libre, 2023.

248 p. ; fot.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN digital: 978-628-7580-34-3

ISBN impreso: 978-628-7580-33-6

199.861

SCDD 23

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

ISBN digital: 978-628-7580-34-3

ISBN impreso: 978-628-7580-33-6

Covid-19: un análisis filosófico e interdisciplinar

© Autores: Julián D. Bohórquez-Carvajal, Carlos Alberto Monroy Sánchez, Carlos Enrique Angarita Sarmiento, William Felipe Guerrero, Juan Carlos Sierra Mejía, Jhonnatan Álvarez, Sergio Bedoya Cortés y Adriana Ruelle Gómez.

© Universidad Libre  
Bogotá D.C. Colombia

Primera edición: octubre de 2023

Queda hecho el depósito que ordena la ley.



Editorial: Universidad Libre

Editor: Sergio Bedoya Cortés

Correo-e: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 n.º 5-80, Tel: (601) 3821000, Bogotá D.C.

Producción: AF&M Producción Gráfica S.A.S. - afmproducciongrafica@gmail.com



**UNIVERSIDAD LIBRE®**  
Vigilada Mineducación

## **DIRECTIVOS UNIVERSIDAD LIBRE**

Jorge Alarcón Niño  
Presidente Nacional

Jorge Gaviria Liévano  
Vicepresidente

Edgar Ernesto Sandoval  
Rector Nacional

Floro Hermes Gómez Pineda  
Secretario General

Ricardo Zopó Méndez  
Censor Nacional

Gabriel Andrés Arévalo Robles  
Director Nacional de Investigación





## SECCIONAL BOGOTÁ



María Elizabeth García González  
Rectora Seccional

Norhy Torregrosa Jiménez  
Directora Seccional de Investigaciones

Ciro Nolberto Güecha Medina  
Decano Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Israel Orrego Echeverría  
Director Centro de Investigaciones  
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Grupo de Investigación Filosofía Política

Proyecto de Investigación Multiculturalismo y Pluralismo:  
perspectivas, diálogos y tensiones  
2020 - 2022

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas  
Universidad Libre, sede Bogotá



# Contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	11
<b>1. Medicina, historia y filosofía en tiempos de pandemia</b> .....	15
JULIÁN D. BOHÓRQUEZ-CARVAJAL	
1.1. Medidas sanitarias ante la crisis. Problemas del acceso a medicamentos .....	20
1.2. Nuevos horizontes conceptuales. Medicina y evolución .....	22
1.3. Algunas perspectivas filosóficas .....	24
<b>2. Pandemia y crisis social</b> .....	29
CARLOS ALBERTO MONROY SÁNCHEZ	
2.1. Pandemia: tensiones en la vida íntima y privada ...	29
2.2. Profesión y pandemia: el campo docente en el Covid-19 .....	32
2.3. El gobierno colombiano y los efectos de la Pandemia: .....	34
2.4. Interdisciplinariedad: Una apuesta para analizar el Covid-19 y sus consecuencias: .....	37
2.5. Epistemología y Pandemia: Crisis de la Razón Ilustrada .....	38
<b>3. Crisis pandémica y crítica de la religión</b> .....	45
CARLOS ENRIQUE ANGARITA SARMIENTO	
3.1. Prolegómenos .....	45
3.2. Un anuncio inesperado .....	47
EXCURSO 1 .....	48
3.3. Un poco antes del anuncio inesperado .....	49
3.4. Acerca de los cuerpos confinados .....	51
EXCURSO 2 .....	53
3.5. La crisis de la religión capitalista .....	56
EXCURSO 3 .....	59
3.6. Anotaciones acerca de la resistencia a los virus .....	63
EXCURSO 4 .....	64
3.7. La salida del capitalismo como religión .....	65

<b>4. La ciudad pestilente. Dispositivos de poder y de control en la era del covid-19</b> .....	71
WILLIAM FELIPE GUERRERO	

<b>5. Feminismo hegemónico, violencia sexual y acciones afirmativas en tiempos de pandemia</b> .....	85
--	----

JUAN CARLOS SIERRA MEJÍA

5.1. ¿Feminismo contrahegemónico o feminismo hegemónico? .....	86
5.2. Efectos de poder relacionados con la retórica de la violencia sexual .....	91
5.3. Esencialismo y sobreexplotación de la figura de la víctima .....	94
5.4. Acciones afirmativas versus principio de igualdad .	98

<b>6. Hacia una ética del altruismo. Algunas consideraciones políticas, jurídicas y éticas a propósito del SARS-COV-2</b> .....	103
---	-----

JONATHAN PAUL ÁLVAREZ TORRES

6.1. La utilidad de lo inútil .....	104
6.2. Se dice por ahí .....	109
6.3. Política, Derecho y Ética, un giro pragmático: Del Yo al Nosotros .....	111
6.4. Vamos a Latinoamérica .....	113
6.5. Hacia una Ética del altruismo .....	115

<b>7. Teoría crítica y pandemia: Ciencia, esperanza y materialidad</b> .....	119
--	-----

SERGIO BEDOYA CORTÉS

ADRIANA RUELLE GÓMEZ .....

7.1. Ciencia y técnica y la supuesta objetividad pandémica .....	123
7.2. Globalización, sistema mundo y pandemia .....	125
7.3. El utilitarismo de la ley (colombiana) en el marco de pandemia .....	127
7.4. La esperanza de la pandemia: un cambio no-consuetudinario .....	131

# INTRODUCCIÓN



La Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Libre Sede-Bogotá, realizó en el periodo intersemestral del año 2020, una serie de conversatorios orientados a reflexionar sobre los temas y experiencias asociados a la pandemia. Fue así como se programaron una serie de encuentros académicos a los que fueron invitados investigadores de diversas profesiones. Las conversaciones interdisciplinarias en modo de virtualidad sobre los efectos psicológicos, económicos, políticos, sociales, jurídicos y epistemológicos que derivaron del SARS Covid-19 surtieron al público asistente de puntos de vista y problemáticas. Las reflexiones de los protagonistas que participaron en las jornadas de los diferentes conversatorios Covid-19 análisis filosófico e interdisciplinar en las versiones escritas que en este libro se comparten fueron ampliadas.

Así pues, las realidades emergentes durante la pandemia se convirtieron en la fuente de reflexiones que integraron los ángulos de diferentes áreas del conocimiento. En este entorno de convergencias y divergencias, tensiones y diálogos, las múltiples facetas académicas contribuyeron de manera inquietante a la interdisciplinariedad. Esto llevó a reflexiones centradas en preguntas clave: ¿Qué comprensiones permiten vislumbrar

nuevos horizontes para la filosofía? ¿Es posible que las variadas perspectivas de la medicina, la teología, la educación, la teoría política y la economía, entre otras, formen un orden conceptual, estructural y general que pueda ser influenciado por el impulso renovador de la reflexión filosófica? Este ejercicio resultó en aproximaciones significativas a problemáticas que trazaron un horizonte relevante, posibilitando la integración de nuevas categorías de análisis en momentos críticos para la humanidad, una tarea que motivó la invitación a expertos en temas específicos. El resultado fue la consolidación de conceptos y teorías relacionados con lo íntimo y lo público, la salud y la muerte, la 'pedagogía del virus', y la dimensión religiosa de la vida y sus prácticas. Se evidencia un sínodo de transvaloración moral en las consideraciones sobre los signos de la pestilencia que exaltan las situaciones de los dispositivos de control, ampliando el panóptico en una Era de Control. Vivimos en un mundo que ha traspasado límites, afirmándonos en el vértigo de vivir en tiempos de pandemia.

El Ciclo de Conversatorios fue liderado por el Grupo de Investigación en Filosofía Política, adscrito a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Libre. Fueron invitados distintos académicos y figuras públicas a presentar sus reflexiones en torno a las siguientes temáticas:

12

- ▶ Filosofía e interdisciplinariedad
- ▶ Filosofía y religión
- ▶ Dispositivos de poder
- ▶ Género y cuidado
- ▶ Feminismo hegemónico
- ▶ Filosofía en tiempos de crisis
- ▶ Salud y Derechos Humanos

Las temáticas propuestas, las reflexiones de los autores y la revisión de los editores de este volumen entienden el fenómeno del coronavirus junto con sus consecuencias bajo la idea de *Universitas*. En este sentido, y acorde al concepto de interdisciplinariedad, fueron distintos los enfoques que se dieron. De modo que el equipo del Grupo de Investigación de Filosofía Política buscó que los análisis no devinieran en la rigurosidad academicistas, sino que pudiesen desplegar las comprensiones y concepciones de las y los autores, desde los componentes más íntimos de su subjetividad, llegando a reflexiones académicas que dieran cuenta del papel de la filosofía en diálogo con otros saberes.

Decidimos titular este volumen bajo el mismo enunciado de los diálogos término *Covid-19 Análisis Filosófico e Interdisciplinar* debido a que la reflexiones que presentamos no se basan en “una yuxtaposición de dos o más disciplinas académicas enfocadas en un solo problema” (Hoffmann, Schmidt & Nersessian, 2013, p. 1857), es decir, no se conciben como multidisciplinares. Tampoco se trata de la “integración de una o más disciplinas académicas con perspectivas extraacadémicas sobre un problema común” (Hoffmann, Schmidt & Nersessian, 2013, p. 1857), pues si bien los distintos escritos aquí recopilados se concentran en problemas concretos del mundo real, estos no esbozan una posición adversa entre academia y realidad, sino que, más bien, constituyen un aparato común donde el ejercicio académico se nutre de la vida social y avocan por un entendimiento múltiple de las consecuencias derivadas de la pandemia.

En este sentido, encontramos en este volumen los siguientes aportes de cada uno de los participantes en los diferentes encuentros de los *Conversatorios Covid-19 Análisis Filosófico e Interdisciplinar*.

- ▶ **Medicina, historia y filosofía en tiempos de pandemia,** *Julián D. Bohórquez-Carvajal*
- ▶ **Pandemia y crisis social,** *Carlos Alberto Monroy Sánchez*
- ▶ **Crisis pandémica y crítica de la religión,** *Carlos Enrique Angarita Sarmiento*
- ▶ **La ciudad pestilente. Dispositivos de poder y de control en la era del Covid-19,** *William Felipe Guerrero*
- ▶ **Feminismo hegemónico, violencia sexual y acciones afirmativas en tiempos de pandemia,** *Juan Carlos Sierra Mejía*
- ▶ **Hacia una ética del altruismo. Algunas consideraciones políticas, jurídicas y éticas a propósito del SARS-COV-2,** *Jhonnatan Álvarez*
- ▶ **Teoría crítica y pandemia: ciencia, esperanza y materialidad,** *Sergio Bedoya Cortés y Adriana Ruelle Gómez*

Agradecemos a cada uno de los participantes al evento inicial, quienes al final atesoraron sus observaciones, análisis y reflexiones en el momento más álgido de la Pandemia, escribiendo textos interesantes y con amplio sentido social frente a las especiales circunstancias, por estas razones son de gran valía los aportes que como investigadores ofrecen al público lector.



# 1. MEDICINA, HISTORIA Y FILOSOFÍA EN TIEMPOS DE PANDEMIA\*

Julián D.  
Bohórquez-  
Carvajal\*\*

Este texto recoge mis intervenciones durante el conversatorio “Covid-19. Análisis filosófico e Interdisciplinar”. En la primera sección presentaré algunas consideraciones, desde la historia de la medicina, que nos permiten reflexionar sobre la situación presente. En segundo lugar, haré algunos comentarios respecto de las medidas sanitarias que se han tomado para mitigar los efectos del coronavirus. El tercer apartado explorará las contribuciones de la biología evolutiva al abordaje de las enfermedades infecciosas emergentes. Finalmente señalaré algunas perspectivas concernientes a la filosofía de la ciencia que pueden ayudar a la comprensión de la pandemia.

## 1.1. Vida y muerte en medio de la peste

Estudiar las enfermedades epidémicas de la antigüedad es cada vez más pertinente. Develar el origen y el comportamiento de infecciones del pasado

.....  
\* Parte de este texto se basa en la siguiente publicación del mismo autor: Bohórquez-Carvajal, JD. (2021). 'Actitudes culturales ante la enfermedad y la muerte. Perspectivas desde la pandemia global' Revista Portuguesa De Filosofía, 77 (2 – 3) pp.793 – 818

\*\* Médico cirujano. Magíster en filosofía de la ciencia. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana sede Bogotá. Miembro del Grupo de Investigación Problemas de Filosofía de la Pontificia la Universidad Javeriana. bohórquez.julian@javeriana.edu.co

permite una mejor comprensión, en términos biomédicos, de los fenómenos actuales. Pero también, en tiempos de crisis sanitaria global, encontramos que nuestras creencias, miedos y actitudes culturales no son muy distintas de las de los hombres y mujeres de antaño, que también sufrieron el azote de la peste. Así, la historia de la medicina nos permite pensar sobre nuestra propia experiencia de la enfermedad.

Entre los años 1347 y 1350, Europa sufrió la llamada *peste negra* que acabó con casi la mitad de la población mundial, convirtiéndose en la pandemia más grave de la historia humana, con grandes consecuencias sociales y geopolíticas (Carmichael, 1993)<sup>1</sup>. Esta enfermedad se atribuye a la bacteria *Yersinia pestis*, transmitida por la pulga de la rata negra (y en ocasiones por la *Pulex irritans*, propia de nuestra especie). Entonces, como hoy, la transmisión por portadores asintomáticos fue una de las causas de la rápida diseminación de la enfermedad. Aunque sea imposible predecir los efectos a largo plazo de la pandemia que nos concierne, podemos mirar a la Europa de la peste para constatar que toda gran epidemia genera, como ningún otro fenómeno global, efectos profundos en la sociedad que la padece<sup>2</sup>.

Una de las consecuencias más llamativas de la *peste negra* fue el cambio en los valores medievales vigentes hasta entonces. Para Philippe Ariès (2011) el Medioevo se caracterizó por una actitud ante la muerte que él llama *la muerte domada*: la creencia en la vida eterna mitigó el temor a la desaparición física, y persistió solo el miedo a morir de repente sin haber accedido al sacramento de la confesión. La *mors repentina* era castigo de pecadores e impíos, mientras el clero y los monarcas gozaban de comodidades que les permitían morir de enfermedades crónicas. Pero con la peste llega la “democratización de la muerte”: la plaga ataca súbitamente a ricos y pobres por igual, poniendo en tela de juicio las jerarquías tradicionales y mostrando la ineficacia de la fe como refugio ante los

.....

- 1 La peste negra no fue la primera de las grandes epidemias europeas. Entre las más relevantes se cuentan: la peste ateniense del siglo V a.C., el brote de viruela del siglo II d.C., la peste antonina (atribuida al sarampión) y la peste de Justiniano del año 541 d. C. Sin embargo, los efectos colectivos de estos males no se comparan con los de la peste negra cuya aparición puso fin a un periodo relativamente libre de enfermedades epidémicas que caracterizó la Alta Edad Media.
- 2 En su libro *Plagas y pueblos* (1984) William McNeil muestra que detrás de muchos de los grandes acontecimientos de la historia de la humanidad encontramos los efectos de enfermedades epidémicas, cuya repercusión fue muchas veces mayor que la de las decisiones políticas y las confrontaciones bélicas.



males del cuerpo<sup>3</sup>. Ello dio origen a una nueva manera de comprender la finitud: *la muerte propia*, característica del hombre renacentista, que pierde la certidumbre en la salvación ultraterrena y cultiva la conciencia de su mortalidad<sup>4</sup>.

La enfermedad por *Yersinia pestis* produjo notables efectos negativos, como una gran hambruna (consecuencia del abandono de las tierras por los campesinos enfermos) y una carestía generalizada. Pero la crisis, unida a la revaloración de la muerte y de las rígidas posiciones sociales del Medioevo, fue también un factor fundamental en la génesis del Renacimiento (Sigerist, 1946): la peste contribuyó al cambio del modelo económico imperante, al auge de la investigación técnica, de la literatura y del arte, convertidos en refugio para quienes veían en la inminencia de la muerte una reivindicación del poder creativo de la vida.

Con la *peste negra* aparece el “arte macabro”, caracterizado por imágenes de cuerpos pestilentes o en descomposición y esqueletos danzantes que toman posesión de monarcas, obispos y mendigos; iconografías precursoras de las *Ars moriendi* del siglo XV y de lienzos como *El triunfo de la muerte* de Peter Brueghel el Viejo (1562). En busca de remedio contra la devastación surgieron movimientos tan disímiles como el de los flagelantes (penitentes que van de pueblo en pueblo en busca del perdón divino que acabe con la enfermedad) y el de los danzantes lascivos que beben y copulan libremente pues entienden que la vida es fugaz y que la muerte los aguarda (*memento mori*). Las modernas sectas religiosas, que rezan por la salvación del mundo, y aquellos que inundan los moteles para celebrar una vida que se saben en riesgo de perder, son instancias actuales de las viejas prácticas de la Europa pestilente. Por su parte los *médicos de la peste* (rigurosamente cubiertos para no sucumbir a los “malos aires” que, supuestamente, transmitían la enfermedad) tienen su equivalente contemporáneo en los rostros envueltos en máscaras y lentes protectores, en la inquietud con que miramos a los otros, todos posibles transmisores de un mal que, como entonces, no discrimina etnia, clase social ni edad alguna (a pesar de una cierta predilección del virus por los pacientes más viejos).

.....  
3 Los historiadores coinciden en afirmar que las pandemias “democratizan la muerte”. Pero esa democratización está amenazada por las grandes diferencias económicas que terminan por hacer de la población más vulnerable una especialmente susceptible a los efectos de la enfermedad. Esta paradoja persiste en nuestro tiempo.

4 En este periodo la muerte deja de ser aceptada con resignación. Se populariza el tema bíblico del Juicio Final y crece la preocupación por la desaparición individual y por la condenación eterna como consecuencia de los pecados personales.

Nos parece revivir los temores del cirujano Guy de Chauliac (médico del papa Clemente VI), que afirmaba que la peste se transmitía “por el simple hecho de mirarse” (citado por Mejía Rivera, 2017, p. 497). A estos fenómenos alude Albert Camus cuando describe “los enfermos sacados con ganchos, el carnaval de los médicos enmascarados durante la peste negra, las cópulas de los vivos en los cementerios de Milán” (2002[1947], p. 38).

En ese contexto aparecen obras como el *Decamerón* de Giovanni Boccaccio (2010[1351]), quien vivió de primera mano las consecuencias de la enfermedad y escribió sobre un grupo de hombres y mujeres florentinos que, huyendo de la plaga, se refugian en el campo y se cuentan historias. El *Decamerón* inaugura una tercera vía para escapar de la calamidad: antes que sucumbir a la lujuria o a la locura mística, la literatura y el arte se vuelven un refugio ante la inclemencia de la naturaleza inescrutable<sup>5</sup>.

Muchas medidas sanitarias modernas hunden sus raíces en la Europa de la plaga. En el siglo XIV se inventa la cuarentena como un medio para evitar el contagio. Los enseres y los pisos se rociaban con vinagre (predecesor de nuestros desinfectantes, cuyo uso es mandatorio) y por primera vez (en una sociedad que evitaba el baño que, supuestamente, abría los poros a los efectos letales de los *miasmas*) se ordena el lavado de las manos y el rostro y la limpieza de las calles, que hedían a orina y a heces fecales (Mejía Rivera, 2017)<sup>6</sup>. Llama la atención que hoy nuestros únicos mecanismos efectivos para disminuir los efectos de la Covid-19 sean aquellos inventados hace más de seiscientos años, cuando nada se sabía de los virus, de las unidades de cuidado intensivo o de las predicciones de la epidemiología<sup>7</sup>.

Nuestras respuestas irracionales frente a la pandemia también son análogas a las de aquellos tiempos. Ante la impotencia de la medicina medieval para explicar y tratar la enfermedad, cundieron las teorías místicas. A pesar de la pretendida racionalidad de nuestro siglo,

.....  
5 El *Decamerón* es precursor directo de los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer, pero también de obras más recientes como el *Diario del año de la peste* (1997 [1722]) de Daniel Defoe (que narra la epidemia que azotó Londres en 1665) y de *La Peste* de Albert Camus (2002 [1947]). Estos autores tienen en común su insistencia en señalar los profundos cambios sociales y morales que siguen a la pestilencia.

6 El hacinamiento y la desnutrición en la Europa medieval facilitaron la transmisión de la *Yersinia pestis* (Lucas, 1930); así mismo la muerte por la Covid-19 amenaza especialmente a la población con peor alimentación y viviendas precarias.

7 Este texto fue escrito antes de la aparición de las primeras vacunas contra la Covid-19

basta mirar la prensa o las redes sociales para evidenciar el auge de explicaciones de esta naturaleza. Presa del miedo, muchos hombres y mujeres prefieren restar importancia a la calamidad o atribuirla a una conjura orquestada por fuerzas internacionales, antes que enfrentar la posibilidad de su muerte personal.

El recelo frente al otro, el extranjero o el diferente, también se recrudece ante la crisis. En tiempos de la *peste negra* se acusó a los judíos de causar la enfermedad al envenenar las aguas; quemados vivos, fueron víctimas de una persecución que funda el moderno antisemitismo (Gottfried, 1989). Hoy la culpa se atribuye a los ciudadanos chinos (en cuyas tierras surgió el mal que nos fustiga), a los extranjeros, a los ricos, a los pobres, y en especial a los médicos: vistos como fuente potencial de contagio son amenazados y agredidos, y surgen teorías conspirativas que los señalan como los culpables de la debacle sanitaria.

La pandemia también pone en evidencia nuestras actitudes ante la muerte, de profundo arraigo cultural. Para Ariès (2011), a partir de la segunda década del siglo XX Occidente adopta una mirada de la muerte *invertida o prohibida*: se la ha eliminado del imaginario de la modernidad. Se espera que la ciencia erradique nuestra finitud como si se tratara de una enfermedad más. Los moribundos (que nadie quiere mirar) se confinan en unidades de cuidado intensivo, reducidos a cuerpos inanimados conectados a monitores y ventiladores mecánicos. Han desaparecido las iconografías del “arte macabro” y las pinturas sepulcrales que plasmaron los artistas del Romanticismo. Nos hemos quedado sin imágenes que evoquen la muerte propia. Morir es algo de lo que es mejor no hablar. Según Orlando Mejía Rivera (2018) nuestros intentos por ignorar la existencia del cadáver son otro signo del rechazo que la sociedad tecnológica siente ante la finitud: los muertos se ocultan bajo una mortaja, se maquillan para semejar un cuerpo vivo o son incinerados (práctica hoy más popular que nunca; necesaria medida higiénica para evitar el contagio). Se destierra la muerte porque amenaza la idea de progreso, que implica una ingenua presunción de inmortalidad.

Aplicamos el mismo destierro a los enfermos graves. Pedimos a los infectados que se aíslen del mundo para no oír sus lamentos y para no contagiarnos de sus males. Los afligidos, ocultos en sus casas o en las salas asépticas de los hospitales, engrosan las cifras oficiales de la pandemia. Olvidados, se recurre a ellos solo cuando su existencia parece implicar un beneficio para los que siguen sanos. Otra referencia

al mundo antiguo nos permite reflexionar sobre este fenómeno: Hacia el año 409 a.C. Sófocles puso en escena su tragedia *Filoctetes* (2016), cuyo protagonista, enfermo por la mordedura de una serpiente que le ha dejado una herida que no sana, es abandonado por sus amigos en la remota isla de Lemnos; la indolencia de sus camaradas se debe a que los perturban los gritos incesantes del doliente, al igual que el hedor que brota de su herida supurante. Es difícil encontrar un espejo más nítido de nuestro trato a los enfermos en un entorno dominado por la frivolidad técnica.

La Covid-19 es la primera gran pandemia desde la llamada “gripe española” (producida por el virus de la influenza AH1N1), que entre 1918 y 1920 cobró entre 50 y 100 millones de vidas (Crosby, 1993). Es decir, esta es la primera epidemia global que le toca en suerte a la cultura de la *muerte invertida o prohibida*. Si la peste del siglo XIV condujo a una apropiación de la finitud (que a su vez sentó las bases para el florecimiento intelectual del Renacimiento), no es descabellado esperar que esta pandemia, que nos confronta con el peligro de nuestra desaparición, nos sirva para recobrar una conciencia de la muerte que sea una auténtica conciencia de la vida.

### **1.2. Medidas sanitarias ante la crisis. Problemas del acceso a medicamentos**

Virus como el de la influenza AH1N1, que produjo un brote mundial en los años 2009 y 2010, venía circulando en nuestro ambiente por cerca de un siglo, lo que explica su menor impacto sanitario en comparación con el SARS-Cov-2 (el agente causal de la Covid-19) que es de aparición reciente. En consecuencia, en este caso hay una menor respuesta de la inmunidad natural y adaptativa de la población, una mayor virulencia del agente causal y un mayor índice de transmisión. Lo anterior justifica la adopción de medidas “extremas” para prevenir el contagio<sup>8</sup>.

Países como Suecia, famoso por la laxitud de sus medidas de precaución frente a la Covid-19 (y que para comienzos de septiembre de 2020 presenta cerca de seis mil muertes por esta causa, una cifra bastante elevada), se han justificado en que exponer un gran número

.....  
8 La bioética contempla, para los casos de interés en salud pública, la aplicación del llamado principio de daño: un individuo puede ser obligado a adoptar medidas sanitarias, contra su voluntad, si su condición médica es un riesgo no solo para sí mismo sino para terceros (Holland, 2015). Esto justifica prácticas como la cuarentena y el aislamiento social obligatorio.

de personas al virus generará una *inmunidad de rebaño* que, a la postre, aceleraría la solución de la crisis (Vila Masclans, 2020). La *inmunidad de rebaño* aparece cuando un alto porcentaje de la población es inmune a la enfermedad (porque la ha padecido y ha desarrollado anticuerpos que protegen contra la infección o porque ha sido vacunada), lo que genera indirectamente que los no inmunizados no contraigan el virus (Fine, et. al, 2011). Apelar a este fenómeno para diseñar políticas sanitarias en el contexto de esta pandemia es erróneo por dos razones fundamentales: En primer lugar, el éxito de medidas de esa naturaleza requiere de un porcentaje de pacientes inmunes que supere el 60% de la población, y alcanzar una tasa tan alta de infectados, dada la importante mortalidad asociada al coronavirus, conduciría a una crisis sanitaria alarmante y al colapso de nuestro sistema de salud.

En segundo lugar, hay serias dudas de que la enfermedad por SARS-Cov-2 genere anticuerpos que protejan contra una reinfección en todos los casos; varios estudios evidencian una escasa prevalencia de anticuerpos específicos contra el virus en poblaciones de distintas latitudes (Stringhini, et. al, 2020; Pollán, et. al. 2020) y una disminución progresiva, en el curso de pocos meses, de los títulos de anticuerpos en pacientes infectados (Long, et. al, 2020). Estos hallazgos permiten sospechar que padecer la enfermedad por coronavirus no protege contra infecciones ulteriores, lo que a su vez siembra serias dudas sobre la eficacia de la *inmunidad de rebaño* y desautoriza las medidas temerarias que buscan infectar a un porcentaje elevado de la población con el objeto de resolver la pandemia.

Vale la pena mencionar otro aspecto relacionado con la capacidad de los gobiernos para hacer frente al virus. El filósofo colombiano Germán Velásquez (2010) señala que las directrices de la Organización Mundial del Comercio (OMC) relativas a los derechos de propiedad intelectual generan barreras, a veces insalvables, para el acceso a medicamentos por parte de los países subdesarrollados. Las restricciones de la OMC, en lo relativo a las patentes de los nuevos fármacos, prohíben producir versiones genéricas (y más económicas) de los medicamentos por espacio de una década a partir de la aparición en el mercado del producto original, cuyo costo suele ser elevado. Lo anterior hace que los países con menor poder adquisitivo no puedan comprar los nuevos medicamentos. Es muy pronto para medir las consecuencias de estas inequidades en el comportamiento de la pandemia, pero ya hay reportes de que el remdesivir, uno de

los fármacos con mejores niveles de evidencia para el tratamiento de enfermos de Covid-19 en estado grave (Grein, et. al, 2020), tiene un precio en el mercado de tres mil dólares por paciente, mientras su coste de producción no supera los diez dólares (Navas, 2020). La pregunta es si un fenómeno similar ocurrirá en el caso de la aparición de una vacuna contra el coronavirus, lo que tendría consecuencias nefastas para el cuidado de la salud de los ciudadanos de países menos favorecidos.

### **1.3. Nuevos horizontes conceptuales. Medicina y evolución**

En el siglo XX los avances de la microbiología y la terapia antibiótica llevaron a un gran optimismo. Se creyó que las enfermedades infecciosas serían erradicadas por completo. Pero la creciente capacidad de virus y bacterias para hacerse resistentes a los antimicrobianos mostró que la velocidad de adaptación de los microorganismos al arsenal terapéutico es mucho mayor que nuestra capacidad de producir nuevos medicamentos. Ello puso en evidencia la necesidad de un cambio conceptual.

22

En décadas recientes un nuevo modelo explicativo ha venido incorporándose a la medicina. Se trata de la *biología evolutiva*, que se fundamenta en las tesis del darwinismo: los individuos, en su lucha por sobrevivir y reproducirse, están sometidos a presiones ambientales que seleccionan aquellos más aptos, con mayor eficacia reproductiva, cuyas características pasan entonces a la generación siguiente. La integración de este modelo heurístico a la ciencia médica busca explicar el origen de las enfermedades no solo a partir de la *ontogenia* (la historia del sujeto concreto que sufre un padecimiento) sino de la *filogenia* (la historia del linaje humano). Se estudia la prevalencia de las enfermedades en virtud de las contingencias evolutivas y de las adaptaciones a lo largo de la historia de la especie (Nesse & Williams, 1995). La *medicina evolucionista* ha permitido comprender mejor dolencias tan disímiles como las cardiovasculares, metabólicas, psiquiátricas e infecciosas y cambiar la manera en que nos aproximamos a su diagnóstico y tratamiento.

La idea, propia del siglo pasado, de que las infecciones son producto de gérmenes a los que solo cabe eliminar, está siendo reemplazada por una imagen dinámica en donde la evolución de nuestra especie y de los gérmenes infectantes condiciona una relación mutua, que puede ir desde una simbiosis benéfica hasta la presentación de

una enfermedad severa<sup>9</sup>. Microbios y seres humanos participan de un proceso de coevolución (Gluckman, et. al, 2016). Varios de los manejos médicos más recientes contra las enfermedades infecciosas no buscan eliminar el agente causal sino incorporarlo a una relación con el huésped que no conduzca a la enfermedad.

Una mirada evolutiva de las relaciones patógeno-hospedero ha permitido relacionar el surgimiento de distintas patologías transmisibles con fenómenos históricos como la domesticación del ganado y el consumo de carne (Diamond, 2007). El virólogo Nathan Wolfe (2007) ha identificado que una gran cantidad de nuestras enfermedades infecciosas, en particular las producidas por virus, provienen de otras especies animales (son, en principio, *zoonosis*) cuyos microorganismos mutan e infectan al ser humano. Wolfe plantea la existencia de cinco estadios que un virus transita hasta llegar a tener potencial pandémico<sup>10</sup>: los virus que están en *fase uno* no han sido detectados en seres humanos; los que se encuentran en *fase dos* pueden transmitirse de animales a humanos, pero no de persona a persona (es el caso de la rabia y de algunas formas de tularemia). Los virus en *fase tres* pueden propagarse entre seres humanos por periodos cortos (es el caso del ébola); aquellos en *fase cuatro* se contagian de persona a persona por periodos largos (como la fiebre amarilla, la influenza A y el SARS-Cov-2); finalmente, los virus en *fase cinco* se han vuelto exclusivos de nuestra especie (la malaria por *plasmodium falciparum*, el sarampión, la rubeola o el Virus de Inmunodeficiencia Humana).

A principios de este siglo, Wolfe propuso la creación de un sistema de alarma global para identificar poblaciones que conviven con distintos animales salvajes, o los incorporan en su dieta, y prevenir la aparición de pandemias por nuevos virus (2007). En esa misma línea, desde hace más de una década se había advertido de la inminente aparición de un nuevo coronavirus de origen animal, presumiblemente proveniente de los murciélagos (Cheng, et. al, 2007; Cui, et. al. 2007; Wong, et. al, 2007; Vijaykrishna, et. al, 2007), predicción que se ha hecho realidad generando la crisis sanitaria actual. Estos hallazgos muestran la importancia de un abordaje evolutivo de las infecciones

.....

9 El número de microorganismos que alberga el cuerpo de una persona promedio es mayor que el total de sus células propias. Los microbios que nos habitan cumplen funciones en la producción de nutrientes esenciales, en la defensa contra enfermedades, en la regulación de nuestro sistema inmune e incluso de nuestra conducta. Por otra parte, cerca del 8% de nuestros genes fueron, otrora, virus que terminaron incorporándose a al genoma humano (Gluckman, et. al, 2016).

10 Algunos agentes patógenos, que en su huésped natural (como el murciélago o el mono) son relativamente inocuos, se hacen altamente peligrosos cuando mutan para adaptarse al hombre.

interespecie para prevenir futuros brotes de enfermedades como la influenza aviar H5N1, el ébola y las producidas por otras cepas de coronavirus.

La *medicina evolucionista* entiende el impacto humano sobre el medio ambiente como una causa fundamental en la génesis y propagación de nuevas enfermedades infecciosas. La mayoría de los investigadores de la *peste negra* medieval defiende la “perspectiva ambiental”, que atribuye la enfermedad a cambios climáticos que modificaron las condiciones ecológicas de los microorganismos y de los roedores capaces de transmitirlos (Gottfried, 1989). El siglo XXI experimenta fenómenos análogos como consecuencia de la explotación indiscriminada de distintos ecosistemas, que favorece la aparición de nuevos virus. Gracias al contacto estrecho con seres humanos y a las presiones evolutivas a las que los somete la destrucción de su ambiente natural, estos microbios están en riesgo de convertirse en agentes de pandemias futuras (Wolfe, 2011). La crisis producida por la Covid-19 es una señal de alarma que advierte del advenimiento de nuevas y peores enfermedades globales si no dirigimos nuestros modos de producción hacia una relación más equilibrada con el medio ambiente.

#### **1.4. Algunas perspectivas filosóficas**

Hemos examinado cómo las ciencias biomédicas, la historia de la medicina (unida a la reflexión filosófica sobre la muerte y sus manifestaciones culturales), la salud pública y la biología evolutiva pueden contribuir a la comprensión de la pandemia por Covid-19. Para concluir esta mirada interdisciplinar quiero mencionar el papel de la filosofía de la ciencia. En *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (2007[1962]) Thomas Kuhn argumenta que la ciencia se caracteriza por periodos de *ciencia normal*, fundada sobre un *paradigma* reinante y que suele resolver los problemas de su disciplina apelando solo al modelo explicativo vigente. Sin embargo, aparecen *anomalías* que ponen en tela de juicio la eficacia del *paradigma* y llevan a algunos científicos a explorar otras posibilidades interpretativas de la realidad. La emergencia de nuevas enfermedades transmisibles y la resistencia de los patógenos a los antimicrobianos, parecen sacudir las bases del *paradigma* reinante en lo que a enfermedades infecciosas se refiere. Varios autores han presentado lecturas kuhnianas de estos fenómenos (Lederberg, 1997; OMalley & Boucher, 2005; López-Cerezo, 2008); aunque sus interpretaciones son objeto de discusión,



analizar estas propuestas a la luz de la crisis sanitaria en curso es una importante tarea de la investigación teórica.

La filosofía de la ciencia está llamada también a examinar en qué medida la comprensión de las pandemias reclama un cambio en nuestra idea de causalidad. A fines del siglo XIX, Robert Koch formuló una serie de “leyes” que buscaban determinar la relación causal entre un microorganismo y la enfermedad que generaba. Según este autor, un agente patógeno puede considerarse el causante de una patología si se cumplen las siguientes condiciones: está presente en los individuos enfermos y ausente en los sanos; puede aislarse del cuerpo enfermo e inocularse en un sujeto sano generando la enfermedad; cuando se aísla nuevamente en los sujetos inoculados resulta idéntico al microbio original. Desde el siglo XX se ha constatado que estas condiciones difícilmente se cumplen. En el caso del SARS-Cov-2, su presencia es una condición necesaria para la aparición de la Covid-19, pero claramente no es condición suficiente. Factores inmunológicos del hospedero, la edad del paciente y su estado de salud previo, hacen la diferencia entre los portadores asintomáticos y aquellos que enferman gravemente y mueren<sup>11</sup>. Un modelo explicativo que tenga en cuenta la historia evolutiva del virus y de su huésped parece una alternativa plausible a la visión unicausal y determinista que defendió la infectología del siglo pasado. Un abordaje transdisciplinar de estos problemas será fundamental en la comprensión de la pandemia, en la búsqueda de soluciones eficaces y en la prevención de epidemias futuras.

## Referencias

- Ariès, P. (2011). El hombre ante la muerte. Taurus. (Original publicado en 1977).
- Boccaccio, G. (2010). Decamerón. Austral. (Original publicado en 1351).
- Bohórquez-Carvajal, JD. (2021). Actitudes culturales ante la enfermedad y la muerte. Perspectivas desde la pandemia global. *Revista Portuguesa De Filosofía*, 77 (2 – 3), pp.793 – 818. [https://doi.org/10.17990/RPF/2021\\_77\\_2\\_0793](https://doi.org/10.17990/RPF/2021_77_2_0793)

.....  
11 La infección simultánea del portador por otros microbios (coinfeción) y las condiciones medioambientales también modifican el comportamiento de algunas enfermedades.

Camus, A. (2002). La peste. El Tiempo. (Original publicado en 1947).

Carmichael, A. (1993). Bubonic Plague. En K. Kriple (Ed.), *The Cambridge World History of Human Disease* (pp. 628 – 631). Cambridge University Press.

Cheng, V.C.C., & Lau, S.K.P., & Woo, P.C.Y., & Yuen, K.Y. (2007). Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus as an Agent of Emerging and Reemerging Infection. *Clinical Microbiology Reviews*, 20(4), pp. 660–694. <https://doi.org/10.1128/CMR.00023-07>

Crosby, A.W. (1993). Influenza. En K. Kriple (Ed.), *The Cambridge World History of Human Disease* (pp. 807 – 811). Cambridge University Press.

Cui, J., & Han, N., & Streicker, D., & Li, G., & Tang, X., & Shi, Z., & Hu, Z., et. al. (2007). Evolutionary Relationships between Bat Coronaviruses and Their Hosts. *Emerging Infectious Diseases*, 13(10), pp. 1526–1532. <https://doi.org/10.3201/eid1310.070448>

Defoe, D. (1997). Diario del año de la peste. Edicomunicación. (Original publicado en 1722).

Diamond, J. (2007). Armas, gérmenes y acero. DeBolsillo. (Original publicado en 1997).

Fine, P., & Eames, K., & Heymann, D. (2011). “Herd Immunity”: A Rough Guide. *Vaccines*, 52, pp. 911–916.

Gluckman, P., & Beedle, A., & Buklijas, T., & Low, F & Hanson, M. (2016). Principles of Evolutionary Medicine (2 ed.). Oxford University Press.

Gottfried, R. (1989). La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval. Fondo de Cultura Económica.

Grein, J., Ohmagari, N., Shin, D., Díaz, G., Asperges, E., Castagna, A., Feldt, T., et. al. (2020). Compassionate Use of Remdesivir for Patients with Severe Covid-19. *The New England Journal of Medicine*, 382(24), pp. 2327–2336. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2007016>

- Holland, S. (2015). *Public Health Ethics* (2nd Ed.). Polity.
- Kuhn, T. (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1962).
- Lederberg, J. (1997). Infectious disease as an evolutionary paradigm. *Emerging Infectious Diseases*, 3(4), pp. 417–423. <https://doi.org/10.3201/eid0304.970402>
- Long, Q.X., & Tang, X.J., & Shi, Q.L., & Li, Q., & Deng, H.J., et. al. (2020). Clinical and immunological assessment of asymptomatic SARS-CoV-2 infections. *Nature Medicine*, 26, pp. 1200–1204. <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0965-6>
- López-Cerezo, J. (2008). El triunfo de la antisepsia. Un ensayo en filosofía naturalista de la ciencia. Fondo de Cultura Económica.
- Lucas, H.S. (1930). The Great European Famine of 1315, 1316, and 1317. *Speculum*, 5(4), pp. 343-377.
- McNeil, W. (1984). Plagas y pueblos. Siglo veintiuno. (Original publicado en 1976).
- Mejía Rivera, O. (2017). La medicina antigua. De Homero a la peste negra. Universidad de Caldas.
- Mejía Rivera, O. (2018). La muerte y sus símbolos. Muerte, tecnocracia y posmodernidad (4 ed.). Universidad de Antioquia.
- Navas, M. (2020, julio, 17). Por qué el remdesivir, uno de los dos fármacos que se usan para tratar la covid-19, cuesta US\$3.000 por paciente si su costo de producción es de US\$10. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53419685>
- Nesse, R.M., & Williams, G.C. (1995). Why we get sick. The new science of Darwinian Medicine. Random House.
- OMalley, M.A. & Boucher, Y. (2005). Paradigm change in evolutionary microbiology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, pp. 183–208. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2004.12.002>

Pollán, M., y Pérez-Gómez, B., y Pastor-Barriuso, R., y Oteo, J., Hernán, M., y Pérez-Olmeda, M., y Sanmartín, J., et. al. (2020). Prevalence of SARS-CoV-2 in Spain (ENE-COVID): a nationwide, population-based seroepidemiological study. *Lancet*, 396, pp. 535–544. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31483-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31483-5)

Sigerist, H. (1946). *Civilización y enfermedad*. Fondo de Cultura Económica.

Sófocles. (2016). Filoctetes. En E. Crespo (Ed.), *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras Completas* (pp. 873 -914). Cátedra. (Originales del siglo IV a.C.)

Stringhini, S., & Wisniak, A., & Piumatti, G., & Azman, A., & Lauer, S., Baysson, H., & De Ridder, D., et. al. (2020). Seroprevalence of anti-SARS-CoV-2 IgG antibodies in Geneva, Switzerland (SEROCoV-POP): a population-based study. *Lancet*, 396, pp. 313–319. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31304-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31304-0)

Velásquez, G. (2010). *Acceso a medicamentos. Retos, respuestas y derechos*. Universidad de Caldas.

Vijaykrishna, D., & Smith, G.J.D., & Zhang, J.X., & Peiris, J.S.M., & Chen, H. & Guan, Y. (2007). Evolutionary Insights into the Ecology of Coronaviruses. *Journal of Virology*, 81, pp. 4012–4020. <https://doi.org/10.1128/JVI.02605-06>

Vila Masclans, N. (2020, Agosto 19). La estrategia sueca: lograr la inmunidad del grupo pese al riesgo para los mayores. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20200819/482906111224/suecia-covid-anders-tegnell.html>

Wolfe, N. (2011). *The viral storm. The dawn of a new pandemic age*. Times Books.

Wolfe, N.D., Dunavan, C. P., Diamond, J. (2007). Origins of major human infectious diseases. *Nature*, 447, pp. 279–283. <https://doi.org/10.1038/nature05775>

Wong, S., & Lau, S., & Woo, P., & Yuen, K. (2007). Bats as a continuing source of emerging infections in humans. *Reviews in Medical Virology*, 17, 67–91. <https://doi.org/10.1002/rmv.520>

## 2. PANDEMIA Y CRISIS SOCIAL

Carlos  
Alberto Monroy  
Sánchez\*

### 2.1. Pandemia: tensiones en la vida íntima y privada

*“...en caso de que les pidas algo (a los dioses)  
... debes rogar que te concedan una mente  
sana en un cuerpo sano.  
(Décimo Junio Juvenal, I a. de C.)*

En primera instancia, la pandemia resultó inesperada y llena de incertidumbre, pues no se sabe con exactitud el tiempo que va a durar. A lo largo de mi vida he realizado actividad física y me ha sido muy benéfica para sobrellevar diferentes circunstancias de mi cotidianeidad; así que, en este período de confinamiento, no me era ajena y extraña la decisión de continuar con mis ejercicios, aunque estos se vieron restringidos por la prohibición de salir a realizar actividad física en los parques.

.....  
\* Filósofo de la Universidad Nacional. Magister en filosofía de la Universidad Javeriana. Candidato a doctor en filosofía, Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: olimpico2012@yahoo.es

En el ámbito filosófico, existe una correlación entre aquel período de la historia de la filosofía, posterior a Aristóteles, a la situación que se vive hoy en el mundo, y no precisamente por la pandemia (aunque si existió una entre el 165 d. C. y el 180 d.C., bajo el Imperio Romano, la peste antonina o plaga de Galeno), sino por la mundialización de la economía, la política y la cultura. Si bien no surgieron figuras tan rutilantes como un Sócrates, un Platón o un Aristóteles, aparecieron una serie de pensadores y escuelas orientadas al aspecto ético y moral, que de una u otra manera fueron anunciando la paulatina decadencia del Imperio Romano de Occidente. Estas escuelas trataban de hacerle frente a las visiones pesimistas emanadas de las religiones, y que en filosofía derivaban en un acercamiento a la salvación y el consuelo. De este período conocido como helenístico, me interesa resaltar algunas cuestiones que guardan estrecha relación con las actitudes que podemos asumir ante la pandemia de manera individual y colectiva. De este período son las escuelas cínica, estoica, epicúrea, hedonista, escéptica, etc.

¿Qué actitud asumir ante esta pandemia?, ¿asumimos una actitud cínica en la que le restamos importancia a la muerte y a todas las comodidades a las que estamos acostumbrados?, ¿asumimos una actitud estoica en la que somos indiferentes ante lo que está sucediendo?, ¿asumimos una actitud epicúrea en la que no me interesan las restricciones de los gobiernos, lo que me ha de interesar es satisfacer mis deseos y placeres, sin importar que me sobrevenga la muerte...? Como lo manifesté al comienzo, he dedicado gran parte de mi vida a la actividad física, lo cual encaja perfectamente con aquel aforismo de “mente sana en cuerpo sano”, que se atribuye a Décimo Junio Juvenal, poeta italiano que escribió Sátira X en el siglo I a. de C., y del cual retomo el fragmento en el que se hace alusión a la frase en mención:

De todas formas, en caso de que les pidas algo (a los dioses) y les ofrendes en un pequeño santuario las vísceras y los divinos sesos de un blanco lechoncillo, *debes rogar que te concedan una mente sana en un cuerpo sano*. Pide un espíritu fuerte libre del miedo a la muerte, que ponga el último estadio de la vida entre los regalos de la naturaleza, que pueda soportar cualquier tipo de fatigas, que no sepa encolerizarse, que nada anhele y que considere las penas y los crueles trabajos de Hércules mejores que el placer del amor, los banquetes y las plumas de Sardanápalo. (Cursivas del autor) (Décimo Junio Juvenal, I a. de C)

De las tres posturas propuestas arriba, me inclinaría por una parte de la enunciada, en primer lugar (no estaría de acuerdo con aquella que le resta importancia a la muerte): la cínica, (la palabra cínica tiene actualmente otra connotación) pues ante una crisis de la envergadura como la que está sucediendo, es necesario afrontarla con la mayor austeridad y con espíritu de resistencia, pues no se sabe con certeza cuándo va a terminar. Sacrificaremos muchas de las comodidades a las que estábamos acostumbrados y eso nos hará más libres para decidir qué es lo que realmente necesitamos para subsistir, y qué cosas debemos desechar o dejar de consumir porque realmente no las necesitamos. Es necesario que busquemos unos límites a nuestro accionar en este planeta, que permita un equilibrio múltiple en todos los sentidos.

Sin embargo, nuestro país y en muchas partes del mundo, la gente adopta de manera inconsciente o consciente la postura dos (estoica) y tres (epicúrea), pues para muchos esta pandemia es una farsa y una invención de los gobiernos para mantener a los ciudadanos bajo control, lo cual se debe en gran parte al bajo grado de letalidad del virus que oscila entre un tres y cinco por ciento en la mayoría de los países. Además, muchas personas consideran que las medidas coercitivas de los gobiernos restringen las libertades de los ciudadanos y, por eso, en muchas ocasiones obran a contracorriente de la autoridad o aprovechando la oportunidad que le otorga el mismo gobierno, violando las medidas de confinamiento a través de la organización de fiestas, orgías, sepelios masivos, días sin IVA, etc., que a los ojos de la mayoría de ciudadanos son censurables y no contribuyen a la disminución de la pandemia, sino que al contrario, favorecen su propagación y diezman la capacidad de atención de las UCI en el país. En mi caso, no poder salir a correr me parecía un poco frustrante, pues llevaba entrenando de manera ininterrumpida desde finales del mes de mayo del año pasado y ya había participado en varias carreras, la última de las cuales fue un mes antes de declararse la cuarentena a nivel nacional. Como no podía salir del apartamento a hacer deporte, me ideé una rutina de ejercicios a partir de series y repeticiones, que luego de cinco semanas llegaron a incomodar a la vecina que vive en el apartamento de abajo, por lo que tuve que salir a hacer dicha rutina detrás del salón comunal del conjunto. Cuando hacía ejercicio en el apartamento, los niños me acompañaban a realizar las diferentes actividades, pero dejaron de hacerlo a raíz de que salgo a hacer mi rutina fuera del apartamento. Incluso, cuando volvía a hacer ejercicios de fuerza y estiramiento, ya no me seguían. Me gustaba cuando ellos me acompañaban a hacer los ejercicios,

pues de algún modo uno tiene la idea de que el día de mañana ellos lo van a hacer por propia convicción. Realizar ejercicio de lunes a viernes ha sido importante para mantener el ánimo, el interés y la concentración en las actividades que realizo a diario como docente de educación básica y secundaria de un colegio distrital. La compañía de mi familia también ha sido importante para la estabilidad emocional, pues afrontar de manera solitaria esta cuarentena habría sido más complicado, pues de una u otra manera, se hace más llevadera con la pareja y los hijos, aunque no dejan de haber malentendidos, peleas y disgustos entre los miembros de la familia, lo cual resulta normal. En ocasiones nos estresábamos porque mi esposa, mi hija mayor Isabel Sofía y mi siguiente hijo, Luis Carlos y yo, tuvimos que conectarnos simultáneamente por cuestiones de trabajo y de estudio. A pesar de la tensión que en ocasiones provoca situaciones de esta índole, hemos sabido sortearlas.

## **2.2. Profesión y pandemia: el campo docente en el Covid-19**

*“La escuela está rota porque no todos los estudiantes se pueden comunicar con sus docentes, y estos con sus pares”*

*(Juan Carlos Miranda Arroyo, 2020).*

La experiencia personal y profesional en el marco de la SARS Covid-19 ha sido un poco dura, pues esta contingencia nos tomó a todos por sorpresa. No estaba habituado a trabajar tantas horas al frente de un computador, así como tampoco a revisar trabajos, evaluarlos y hacerles observaciones a través del correo electrónico. Quizás, con el tiempo, esto nos pase factura con relación a nuestra salud física y mental, pues pasar demasiadas horas al frente de un computador y no hacer uso de pausas activas, nos puede llevar a contraer sinnúmero de enfermedades, entre las cuales se cuentan: riesgo de cáncer, diabetes y problemas cardíacos, obesidad, estrés ocular computacional, desórdenes de tendón, problemas de cuello, espalda y hombros, disminución de la vista, debilitamiento muscular, lesiones por esfuerzo repetitivo, etc. (Universidad de Ciencias Médicas, 2016). Una persona que haga ejercicio regularmente no está exenta de contraer alguna de estos problemas de salud, pues el solo hecho de permanecer sentada diariamente entre siete y ocho horas, puede desencadenar algunas de estas molestias.



Más que hablar de dimensiones nuevas en mi saber, diría más bien que me he incorporado paulatinamente a las tecnologías que ya hace un tiempo están entre nosotros, pero que, en mi caso, no las había utilizado, porque en mi lugar de trabajo el acceso a equipos audiovisuales y de cómputo es limitado.

Las medidas tomadas frente al Covid-19 han hecho que cada semana, yo reciba cientos de trabajos a través del correo electrónico que cree, algo a lo que ni mis estudiantes ni yo estábamos habituados, pues en el colegio, las guías se explican, desarrollan y revisan en clase. Ahora reviso y hago retroalimentación a través del correo electrónico, esperando que los estudiantes revisen e implementen las sugerencias que antes les daba presencialmente.

Además, a raíz de las dificultades observadas en los estudiantes para comprender y aplicar lo relacionado con los silogismos, empecé a hacer clases virtuales sobre la lógica aristotélica con los estudiantes de grado once, a través de la plataforma Zoom, para lo cual, como muchos de ustedes, hice un proceso autodidacta de aprendizaje. La experiencia es totalmente nueva y aunque hubo atención y participación por parte de algunos estudiantes, no es lo mismo, porque uno realmente no sabe si detrás de esas pantallas en negro, con solo su nombre, todos están realmente atendiendo o no. Gasté una buena cantidad de tiempo elaborando unas diapositivas con ejemplos y gráficos para utilizarlas en las clases virtuales, como una manera más didáctica de presentar los temas. La explicación de las diapositivas me llevó dos sesiones de una hora cada una. Siento que cuando la clase es presencial los estudiantes entienden más rápido.

Como referí anteriormente, convocar a una reunión por zoom y compartir el archivo de las diapositivas con los estudiantes son aprendizajes nuevos, en mi caso. Sé que hay profesores que tienen más afinidad con estas tecnologías, como los hay, quizás más veteranos en asuntos de pedagogía que, muestran cierta reticencia con el aprendizaje de las nuevas tecnologías. En fin, la importancia de la interacción sale a relucir, pues si bien, tratamos de mitigar esa falta de contacto social con los estudiantes a través de las clases virtuales, lo cierto es que tanto a ellos como a nosotros los docentes nos hace falta ese contacto, pues los estudiantes necesitan de nuestro acompañamiento, no sólo para tratar de dar solución a las inquietudes que tienen respecto a las temáticas vistas a través de una guía, sino porque en ocasiones requieren de un tratamiento particular, que solo se logra de persona a persona. En ese sentido

soy partidario del retorno a las clases presenciales, aunque dadas las circunstancias es probable que esto empiece a ocurrir desde el mes de agosto de manera gradual. Entre los argumentos con los cuales estaría a favor estarían: que el nivel de interacción entre los estudiantes y los docentes disminuye, especialmente en aquellos que cuentan con menos recursos o que tienen necesidades educativas especiales, como lo sostiene el Ministerio de Educación de Chile (Acción Educar, 2020).

El confinamiento prolongado de los estudiantes puede provocar que estos pierdan las habilidades socioemocionales y cognitivas adquiridas a raíz de su asistencia asidua a la escuela, especialmente entre los más jóvenes (Acción Educar, 2020); hay tareas propias de la escuela que, dadas las circunstancias actuales no pueden ser llevadas a cabo por las familias, pues los padres dejan solos a los niños por motivos laborales, como en el caso de control de comportamiento, elaboración de metas, memoria, etc., en los niños más pequeños; tareas que no se pueden ser realizadas a distancia (Acción Educar, 2020); que la interacción entre estudiantes y docentes favorece la formación de la identidad personal y social de los primeros (Acción Educar, 2020).

### **2.3. El gobierno colombiano y los efectos de la Pandemia:**

*“Henry Kissinger piensa que [...] Estamos viviendo un cambio de épocas... el reto histórico para los líderes de hoy es gestionar la crisis al mismo tiempo que construyen el futuro. Su fracaso en esta tarea puede incendiar el mundo”*  
(Naim, 2020).

Desde el punto de vista del autor de esta reflexión, el gobierno nacional se demoró en adoptar las medidas de confinamiento, pues desde que se supo del primer caso oficialmente, que fue el 6 de marzo, tuvo que cerrar de inmediato la entrada de vuelos internacionales. Solo hasta tres semanas después se adoptó la cuarentena a nivel nacional, y eso porque ya algunos dignatarios locales habían tomado medidas al respecto, como lo hizo la alcaldesa de Bogotá al decretar un simulacro de cuatro días, antes del decreto presidencial. Además,

no se tomaron medidas de inmediato porque el gobierno nacional no quería entrar en disputa con los diferentes gremios económicos, pues las implicaciones a nivel nacional iban a ser de gran magnitud, como en efecto ha sucedido y va a seguir sucediendo.

Las medidas económicas han golpeado de manera significativa a los sectores más vulnerables de la sociedad y la zozobra social es cada vez más grande, lo cual se refleja en la cantidad de personas que han perdido su empleo y que prefieren salir a rebuscarse el pan de cada día, así esto implique el riesgo inmenso de contagiarse y transmitir la enfermedad a los miembros de su familia. La sociedad, en general, se encuentra cercada por una paradoja, pues mientras el gobierno autoriza a diversos sectores de la economía para su reactivación, crece el peligro de que el número de contagios aumente y que la capacidad hospitalaria, de por sí, insuficiente en muchas regiones del país, colapse, y asistamos a escenas devastadoras como las ocurridas en Guayaquil, por ejemplo.

Si las cifras que arroja el gobierno cada día acerca del avance del COVID-19 en el país son ciertas, uno pudiera concluir que la gestión del gobierno ante los efectos de la pandemia ha sido relativamente exitosa, pues no ha permitido que la capacidad de las unidades de cuidado intensivo se vea excedida por el número de personas ingresadas a esas unidades. Pero, por otro lado, las medidas económicas para mitigar el desempleo y todas las cuestiones sociales derivadas de ello, no han sido las más eficaces, pues, ante una situación de la magnitud que estamos experimentando, es necesario que el gobierno, en lugar de hacer inversiones en mejorar la imagen del presidente, más bien dedique ese dinero a crear una renta básica mensual que ayude a las personas y familias que se han visto golpeadas por la falta de trabajo o por la disminución de sus fuentes de ingreso.

A nivel internacional, uno se puede dar cuenta que los gobiernos autoritarios de China y Rusia no han dejado ver en toda su magnitud los efectos del COVID-19, pues hablan de unas cifras que muchos analistas internacionales ven con escepticismo. Sin embargo, muchos admiten que las medidas que tomaron, especialmente los chinos, han logrado que ese país entre en un proceso de recuperación económica, por delante de otras potencias del mundo. Aquí en América, los países, cuyos gobiernos de derecha están en el poder, como en el caso de Brasil y Estados Unidos, han reaccionado de manera autoritaria ante la presencia del COVID-19 y le han restado

importancia, lo cual ha ocasionado que estos países se conviertan en los focos de dispersión del virus en el hemisferio occidental, con una gran cantidad de contagiados y una apreciable cifra de muertos que en el país del Norte supera los ciento veinticinco mil.

Con la crisis económica global se escuchan las voces de la desglobalización, así como las de la arremetida de un capitalismo más salvaje. Países como China, que se han favorecido de la globalización desde 1979 y que entraron en la OMC desde 2001, están a favor de la segunda opción, pues consideran que el desmonte del comercio internacional es poco factible que se dé; en cambio, Estados Unidos estaría optando por una opción más proteccionista, más cercana a la incentivación de la producción local. Ignacio Ramonet se refiere así a la situación en particular:

El cierre generalizado de fronteras y el repliegue nacional, en nombre de la protección contra la covid-19, están reforzando las tendencias unilaterales y nacionalistas alimentadas desde la Casa Blanca por Donald Trump y secundadas, por diferentes motivos, desde otras capitales como Londres, Budapest, Brasilia, Manila, etc (Ramonet, 2020).

Los movimientos antiglobalización que vienen alzando su voz desde finales de la década de los noventa del siglo pasado, creen más plausible que en estos momentos se inicie el proceso de desmonte de la globalización, lo cual a raíz de la pandemia se va a acentuar un poco más. En este caso, tomaría partido por este movimiento altermundista, pues es hora de optar por un planeta más sostenible, menos desigual y con más oportunidades para todos.

## 2.4. Interdisciplinariedad: Una apuesta para analizar el Covid-19 y sus consecuencias:

*“...si el especialista desconoce la fisiología interna de la ciencia que cultiva, mucho más radicalmente ignora las condiciones históricas de su perduración, es decir, cómo tienen que estar organizados la sociedad y el corazón del hombre para que pueda seguir habiendo investigadores”  
(Ortega y Gasset, J., 1983, p.116).*

Es indudable que en el mundo globalizado en el que nos encontramos insertos, desde hace tres décadas en Colombia y cuatro en el mundo, conduce a que los conocimientos que van surgiendo en una latitud se conozcan en la otra, lo que, a primera vista, favorecería una respuesta positiva en bloque respecto a las investigaciones que se están llevando a cabo, para ponerle freno a la pandemia. Sin embargo, también es cierto que los científicos, dependiendo del país al que pertenezcan y la farmacéutica para la que trabajen, pueden ver truncados sus esfuerzos por desarrollar una vacuna contra el virus, pues los gobiernos y farmacéuticas para los que prestan sus servicios, no quieren darlos a conocer, en la medida en que consideran que no es conveniente para sus intereses de seguridad, divulgar los avances de dichas investigaciones.

En fin, puede que haya una carrera por llegar a una vacuna efectiva contra el virus, pero esa competencia puede suscitar celos, roces y enemistades entre los involucrados, lo cual puede perjudicar la consecución de la meta que nos debería unir como integrantes de la especie humana. Incluso se habla del interés de organizaciones trasnacionales por acaparar la producción y aplicación de posibles vacunas que serían soluciones transitorias a la pandemia, solo con el propósito de seguir produciendo más vacunas para su comercialización en el mercado mundial: un negocio similar al de las diferentes versiones de Windows, en el cual las empresas productoras crean en los clientes la necesidad de adquirir la última versión, que es mejor que la anterior, y así sucesivamente.

Así como la pandemia ha provocado una multitud de consecuencias negativas en los diferentes ámbitos de la existencia humana, de la

misma manera se la debe analizar y combatir desde los diferentes campos del saber, a través de una respuesta integral que incluya los saberes tradicionales. Si bien es cierto que hoy en día es casi imposible que alguien posea el saber universal que en su momento detentaron los genios del renacimiento, tipo Miguel Ángel o Leonardo da Vinci, por ejemplo, también es factible que desde nuestros campos de especialización contribuyamos a desenredar la madeja del COVID 19, pues este fenómeno exige que la humanidad en su conjunto aúne esfuerzos para erradicarlo.

## **2.5. Epistemología y Pandemia: Crisis de la Razón Ilustrada**

*El sueño de la razón  
produce monstruos”  
Francisco de Goya, 1799.*

La situación que estamos viviendo no es más que el detonante de una crisis anunciada desde hace mucho tiempo y que parece haber tocado fondo con esta pandemia. Independientemente de los factores de salubridad que la hayan ocasionado, lo que subyace en el fondo de ella es una inagotable crisis de la razón ilustrada, razón que se ha autoproclamado como salvadora y dadora de sentido. Pero, tal y como se pregunta Reyes Mate, dar sentido ¿a qué?, ¿a quién?, a lo cual el filósofo contesta:

Pues a todas las actividades implicadas en la construcción de un mundo adulto, emancipado de patronazgos religiosos u otros y que se hacen cargo no del sentido del individuo sino del sentido de toda la creación. Esas actividades que conforman lo que en filosofía se ha dado en llamar la ‘racionalidad teleológica’ son de tres órdenes: unas se especializan en la fijación de objetivos y de eso se ocupa la racionalidad política; otras, en la dotación de medios para obtener esos fines y de eso se encarga la racionalidad económica; también hay que contar, en tercer lugar, con la interpretación simbólica de la realidad. Para el hombre el mundo es más que pura facticidad: tiene una plusvalía significativa que hay que desentrañar para poder entender tanto la significación del mundo como la del hombre en relación con él. Y de eso se encarga la racionalidad cultural de la que forman parte la ciencia, la ética y la religión (Reyes Mate, 1996, pp. 80-81).

Pero, cada una de estas racionalidades, no solo se ha independizado de la razón envolvente que le da sentido al todo, sino que cada una se ha desplegado y desarrollado de tal manera que, se produce un “grave déficit de racionalidad en cada esfera”. Reyes Mate se refiere así a lo que pasa con la medicina:

La medicina, por ejemplo, cura y tiene por objetivo curar todo tipo de enfermedad. Pero la ciencia médica no se pregunta ni sabe si la vida vale la pena vivirse ni cuándo deja de ser digna de ser vivida. Cada racionalidad opera con un supuesto previo –el de lo que investiga es digno de saberse– pero no es capaz de justificarlo racionalmente. Eso no significa que el médico no tenga una idea sobre la vida y la muerte. Pero todas esas ideas sobre valores no se derivan de una razón comunicable, sino que cada científico se las inventa soberanamente. Se habla entonces del politeísmo de los valores (Reyes, M., 1996, p.81).

Por otro lado, como se ha disuelto la razón ilustrada que le da sentido al todo, entonces cada una de estas racionalidades pretende colonizar a las otras; así, por ejemplo, se constata en el caso del desarrollo de la racionalidad económica que da lugar a una mundialización de la economía, lo cual se refleja en una colonización de la política. “La racionalidad del mercado no sabe por qué tenga que respetar los límites del Estado que, sin embargo, para la racionalidad política es fundamental” (Reyes Mate, 1996, p.82) Como bien lo resume Reyes Mate (1996): “Todas las racionalidades sectoriales modernas son autistas y, paradójicamente, sólo salen del ensimismamiento para colonizar tierras extrañas” (p.82). El déficit de racionalidad al que hace alusión el filósofo español se hace evidente cuando una y otra racionalidad se excluyen, sin que puedan siquiera rozarse, cuando se echa de menos un horizonte común que las lleve no sólo al conflicto, sino también “a sumar complicidades para la construcción de ese horizonte de sentido” (p. 83).

¿Qué respuesta podemos dar ante las propias falencias constitutivas de esta razón? ¿Por qué la razón como tal ha fracasado hasta el momento presente? ¿Qué tipo de razón requiere la humanidad para afrontar este momento y superarlo? ¿En dónde se presupone que hay que buscar dicha razón? ¿Acaso la razón no es una y solo una? Pero, la razón no es una, ni es pura, ni absoluta, tampoco es conciencia, ni es fruto de un razonamiento lógico, sino que la razón de ser algo es razón convivencial y la constituyen las diversas dimensiones del ser humano.

En esa medida vamos a encontrar cómo, a lo largo de la historia de la filosofía, la razón ha sido la gran protagonista y la gran discusión, pero sin haberse podido establecer su auténtico puesto en la comprensión del mundo y de la realidad. Hasta el momento, las teorías sobre la razón que han aparecido en el escenario de la filosofía resultan insuficientes para pensar el mundo como totalidad. La razón no es un campo exclusivo de la racionalidad, como nos lo quiso mostrar en su momento la filosofía cartesiana; la razón es un campo abierto en el que caben múltiples manifestaciones del ser humano de manera simultánea: los sentimientos, las emociones, los deseos, etc., todo aquello que se ha asociado a la irracionalidad, pero que es parte integrante de la condición humana. En la concepción del ser humano no caben los dualismos. Al ser humano no se le puede apreciar solo desde el punto de vista de la fría y esquemática razón, como lo quisieron mostrar en su momento los filósofos racionalistas como Platón y Descartes. Al ser humano se le puede considerar como una unidad psicoorgánica en la cual confluyen componentes antagónicos. No podemos seguir incurriendo en el error de concebir un mundo dual, provisto de oposiciones irreconciliables, sino que más bien es propicio y conducente orientarnos más hacia un mundo pleno e integral en el cual sea viable la coexistencia de posiciones consideradas habitualmente como antagónicas.

Esta irreconciliable dualidad es puesta en entredicho por varios filósofos, entre ellos Heidegger, para quien la conciencia propia de sí y el mundo están ligados indisolublemente, en tanto que *el dasein* tiene como una de sus estructuras fundamentales el Estar en el mundo (Heidegger, 2016, § 25, § 26 y § 27). Así, no tiene sentido hablar de una oposición entre alma-cuerpo, entre espíritu-naturaleza, pues no tiene suficientes fundamentos ontológicos que la sustenten.

A propósito de la oposición entre espíritu-naturaleza, si ya con Descartes se presentaba dicha ruptura, bajo los criterios de la razón instrumental se ha exacerbado aún más el abismo entre ambas, a tal punto que la naturaleza se ha desnaturalizado, se ha degradado, se ha instrumentalizado (Illich, 2006).

Paradójicamente, el aparente dominio que ejerce el ser humano sobre la naturaleza a través de la invención de nuevas y modernas máquinas no es más que una señal de su servidumbre, pues “cuantos más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir” (Horkheimer, 2002,



p. 119). El ser humano pretende dominar la naturaleza a través del uso de la máquina. Pero, lo único que ha producido es que el hombre se someta a la máquina (a la herramienta). Cómo invertir esa relación y hacer que la herramienta sea más justa. Illich (2006) propone que la herramienta justa responda a tres exigencias: “es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal” (p. 383). Es claro que lo que busca el pensador austriaco es asignarle al ser humano un lugar digno en su relación con la herramienta y la naturaleza, en la que el hombre le saque el mejor partido a la tecnología mediante su energía e imaginación personales, y no estar al servicio de “una tecnología que lo avasalle y lo programe” (Illich, 2006, p. 383).

Aunque Horkheimer habla de un debilitamiento del dualismo cartesiano entre el yo y la naturaleza, debido al catolicismo tradicional del filósofo francés, reconoce que el surgimiento de la filosofía trascendental de Fichte ha provocado más bien el fortalecimiento de tal dualismo, pues “el universo entero es convertido es un instrumento del yo, por mucho que este no tenga substancia o significado alguno fuera de su propia actividad ilimitada” (Horkheimer, 2002, p. 127). Horkheimer nos advierte de la situación paradójica en la que se ve inmerso el ser humano cuando su yo dominante y excluyente, es el principal causante de su malestar, en tanto que

La represión de los deseos que la sociedad consigue mediante el yo se convierte en cada vez más irracional no sólo para la población en su conjunto, sino también para cada individuo. Cuanto más sonoramente se proclama y se reconoce la idea de la racionalidad, tanto más crece en la disposición espiritual del hombre el resentimiento consciente e inconsciente contra la civilización y su instancia en el individuo, el yo (Horkheimer, 2002, p. 128)

Tanto Illich como Horkheimer están de acuerdo en que a la naturaleza y a la razón no hay que equipararlas, sino que hay que reconciliarlas y reconocerle a cada una lo que le es inherente, pues la razón instrumental no debe ni alabar ni menospreciar la naturaleza, sino “manejarla como un texto que ha de ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, revela, en su despliegue, una historia de sufrimiento infinito” (Horkheimer, 2002, p. 141). Incluso, Horkheimer (2002) afirma que “el único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensamiento independiente” (p. 142).

Sin embargo, Illich va un poco más allá cuando habla de sustituir una sociedad industrial por una sociedad convivencial, pues para él se trata de sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado (Illich, 2006).

El concepto de límite o de umbral es clave en la comprensión y entendimiento de la racionalidad convivencial, pues dentro del modo de producción es necesario establecer unos límites a la sobreproducción industrial de bienes y servicios: cuando estos rebasan ciertos umbrales-lo que es común en la etapa avanzada de la producción en masa-, sobreviene “la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre” (Illich, 2006, p. 372). El pensador austriaco no se opone al crecimiento, pero si está objetando que dicho crecimiento ocurra por encima de los límites asignables, que están determinados dentro del ámbito del equilibrio multidimensional de la vida humana; a través de este equilibrio podemos relacionar al hombre con su herramienta. No se trata, por supuesto, de que el hombre esté bajo el dominio de la herramienta, sino al contrario, que el hombre dominé a la herramienta.

42

Establecer límites al desbordado crecimiento no significa ni retornar a las cadenas del pasado o adoptar la utopía del buen salvaje; significa más bien considerar que una sociedad para su crecimiento racional no necesita sobrepasar ciertos umbrales, pues cada vez que lo hace, va a producir su propia autodestrucción. A esto ha llegado la razón instrumental en su proceso evolutivo, pues “...o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad (absoluta), o bien comenzó a combatirla como un espejismo” (Horkheimer, 2002, p. 48). En esto reside la crisis contemporánea de la razón.

## **Referencias**

Acción educar. (2020). La importancia de las clases presenciales. <https://accioneducar.cl/wp-content/uploads/2020/04/Importancia-de-las-clases-presenciales-1.pdf>

Décimo junio juvenil, (s.f.). Sátiras. [https://www.edistribucion.es/anayaeducacion/8450030/recursos/UD\\_10/pag\\_172\\_173/u10\\_p172\\_lecturas.pdf](https://www.edistribucion.es/anayaeducacion/8450030/recursos/UD_10/pag_172_173/u10_p172_lecturas.pdf)

Heidegger, M. (2016). Ser y Tiempo. Editorial Trotta.

Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la Razón Instrumental*. Editorial Trotta.

Illich, I. (2006). *Obras Reunidas I*. Fondo de Cultura Económica.

Miranda, J. (2020), La escuela rota. *OtrasVoces en Educación*. [www.otrasvoceseneducacion.org/archivos/347881](http://www.otrasvoceseneducacion.org/archivos/347881)

Naím, M. (2020, abril, 19). Problemas grandes, líderes pequeños. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/mois-es-naim/problemas-grandes-lideres-pequenos-columna-de-mois-es-naim-486074>

Ortega y Gasset, J. (1983), *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial.

Ramonet, I. (2020). Ante lo desconocido...la pandemia y el sistema mundo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html>

Reyes Mate, M. (1996). Sendas perdidas de la razón: cuando “el sueño de la razón produce monstruos”. *Ideas y Valores*, 45(100), pp. 76–92. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21814>

Universidad de ciencias médicas. (2016), Riesgos sobre tiempo prolongado frente a un ordenador. *Revista Información Científica*, 95(1), pp. 175-190.



# 3. CRISIS PANDÉMICA Y CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

Carlos Enrique  
Angarita  
Sarmiento\*

## 3.1. Prolegómenos

Quiero comenzar citando unas palabras finales de Boaventura de Sousa Santos acerca de “La cruel pedagogía del virus”:

Por muchas razones, he argumentado que ha concluido el momento de los intelectuales de vanguardia. Los intelectuales deben aceptarse como intelectuales de retaguardia, deben estar atentos a las necesidades y aspiraciones de los ciudadanos comunes y teorizar a partir de ellas. De lo contrario, los ciudadanos estarán indefensos ante los únicos que saben hablar su idioma y entienden sus preocupaciones. En muchos países, estos son pastores evangélicos conservadores o imanes islámicos radicales, apologistas de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal (de Sousa, 2020, p. 23).

.....  
\* Profesor e investigador, Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá. Campo de investigación: Teología Política. Última investigación: Cristianismo Liberador y Construcción de Paz y Reconciliación en Colombia. Miembro del Grupo Pensamiento Crítico, con sede en Costa Rica. carlos.angarita@javeriana.edu.co

Son palabras acertadas para un momento prolongado como este de pandemia. Los intelectuales reconocidos y los que intentamos serlo en la sombra pretendemos siempre ser profetas de nuestros tiempos. Ello significa: buscamos analizar y comprender lo que está sucediendo y anticiparnos a los tiempos venideros. Arrogantes, queremos ser vanguardia declarando lo que es verdad. El autor portugués nos llama a ocupar la retaguardia en estos tiempos de pandemia, de los cuales nadie sabe. En la retaguardia se escucha, se observa, se recorren los pasos que otros están dando. En estas circunstancias, los pasos de los ciudadanos comunes, cuya hondura y dirección de sus huellas están expresando necesidades y aspiraciones, no sólo propias sino de toda la humanidad. Lo que quiere la gente, especialmente la más vulnerada, es que reconozcamos el camino tortuoso que ella ha caminado, pletórico de carencias y de anhelos insatisfechos. Si no lo hacemos, ahí no más están los guías fundamentalistas de las religiones que cada vez ganan más terreno. Ese estado de cosas es el mismo que nos ha traído a este momento colosal de pandemia sobre el que mucho se especula.

El propio Santos nos recuerda las raíces griegas del vocablo que nos convoca aquí: “La etimología del término pandemia dice exactamente eso: reunión del pueblo” (de Sousa, 2020, p. 23). Ir a los orígenes siempre ilumina. Quiero comentarlo brevemente.

Hacia los siglos VIII y VII a.C., la reunión del pueblo no era entendida de manera negativa como para expresar un mal. Al contrario, designaba aquello que les permitía a todos estar en un mismo lugar, precisamente aquel donde se podía vivir el amor en el hogar. El término usado era *ἐπιδήμιον*, equivalente a epidemia. Solamente desde los siglos V y IV a.C., “demos” empezó a connotar “pueblo” como un colectivo de personas, más que el lugar donde habitaba el grupo humano. Este cambio estuvo asociado a la introducción de la perspectiva sanitaria del término, efectuada por Hipócrates, y que daba cuenta de enfermedades generales en la población. Con ello, se incorporó la idea de lo que sucedía *entre* el pueblo, no *alrededor* del pueblo. Y la novedad era que entre el pueblo aparecían enfermedades... Entre todo (pan) el pueblo (demos) emergían enfermedades que le impedían reunirse y hacerse pueblo; tal connotación negativa se generalizará en la medicina desde el siglo XIX (Ventura, 2020).

Los significados opuestos del mismo término no necesariamente se descalifican. Antes bien, nos pueden ayudar a preguntarnos por el modo de estar reunidos, de intentar ser pueblo, por la forma de

relacionarnos entre los seres humanos y con y en la naturaleza. Así, la pandemia de la Covid19 nos obliga a la pregunta acerca de si el modelo social es la mejor manera de convivencia posible o si debemos decidir transformarlo porque nos enferma y nos niega la posibilidad de reunirnos. Formular esta pregunta permite ir más allá de la respuesta dada en las actuales circunstancias: la de aislarnos, la de mantener el distanciamiento social. La “salida” que ofrece el modelo nos lleva más adentro del mismo modelo social, no nos saca de su encrucijada, pues dentro del modelo no hay alternativa.

En medio de este dilema la cuestión religiosa juega un papel decisivo. La religión es la dimensión que siempre ofrece la promesa de salvación, especialmente en medio de situaciones límites. Y la situación límite de estos momentos no es cualquiera sino la más extrema: la humanidad enfrentándose a la muerte en masa. Lo que tenemos que reflexionar es el significado de que más de media humanidad haya tenido que confinarse de forma abrupta y prolongada porque el modelo global de convivencia neoliberal no encontró otra manera de enfrentar la muerte producida por el SarsCovid2, un virus que actúa por fuera de todo cálculo y control humano. La ciencia y el modelo tecnocrático de vida se quedaron sin respuestas ante semejante eventualidad. ¿Acaso la religión posee alguna?

¿Cómo aproximarnos a esta materia, asumiendo la interpelación que nos hace Boaventura de Sousa Santos a quienes pretendemos el ejercicio intelectual? En esa dirección voy a proponer tres rutas, entrelazándolas y haciéndolas converger de manera heurística. Una será la descripción del fenómeno desde la experiencia estrictamente personal, siguiendo mis propias huellas. La otra hará un acercamiento al contexto del país y seguirá los pasos de actores sociales de distintas procedencias. La tercera irá tras referencias de algunas tradiciones teóricas que, en confrontación con las rutas de la realidad actual, pueden abrir horizontes otra vez; esta ruta se identificará siempre bajo el título de “EXCURSO”. No intento llegar a respuestas y menos a respuestas definitivas: la heurística (de retaguardia) persigue, por, sobre todo, encauzar nuevas búsquedas.

### **3.2. Un anuncio inesperado**

Se trataba solamente de un simulacro excéntrico de tres días, entre el 20 y el 23 de marzo. Todos pensábamos retomar nuestras agitadas rutinas, una vez pasara el “ejercicio” de la cuarentena. Con poco convencimiento,

la mayoría de los habitantes de Bogotá asumimos el encierro sin ofrecer resistencia alguna. Sin embargo, el sorpresivo decreto que le dio continuidad en todo el país, antes de que terminara el confinamiento en Bogotá, trajo el desconcierto. Nadie sabía qué hacer...

Sólo entonces empecé a percatarme acerca de un coronavirus que había saltado en el lejano oriente, posiblemente desde un murciélago o un pangolín hasta los cuerpos de algunos incautos en Wuhan, China. Y se extendía desmandado. Era el mismo prototipo que desde hacía tres meses ya estaba produciendo muertes a gran escala en Europa, especialmente en Italia. Al igual que otros anteriores, más o menos recientes, el nuevo virus me sonaba más a una artificiosa fábula, de esas que no merecen sino la indiferencia y el olvido. Bagatelas del “primer mundo”, inoportunas para los desafíos estructurales que enfrentamos en el “tercer mundo”, fue mi primera ocurrencia.

### ► **EXCURSO 1**

*Reflexiones preliminares de alguien que no fue atacado por el virus en la Italia azotada por la pandemia: 3 de marzo*

48

*¿Cómo reacciona el organismo colectivo, el cuerpo planetario, la mente hiperconectada sometida durante tres décadas a la tensión ininterrumpida de la competencia y de la hiperestimulación nerviosa, a la guerra por la supervivencia, a la soledad metropolitana y a la tristeza, incapaz de liberarse de la resaca que roba la vida y la transforma en estrés permanente ... sometido a la humillación de la desigualdad y de la impotencia?*

*En la segunda mitad de 2019, el cuerpo planetario entró en convulsión. De Santiago a Barcelona, de París a Hong Kong, de Quito a Beirut, multitudes de jóvenes salieron a la calle, por millones, rabiosamente. La revuelta no tenía objetivos específicos, o más bien tenía objetivos contradictorios. El cuerpo planetario estaba preso de espasmos que la mente no sabía guiar. La fiebre creció hasta el final del año diecinueve.*

*... Pero he aquí la sorpresa, el giro, lo imprevisto que frustra cualquier discurso sobre lo inevitable. Lo imprevisto que hemos estado esperando: la implosión. El organismo sobreexcitado del género humano, después de décadas de aceleración y de frenesí, después de algunos meses de convulsiones sin perspectivas, encerrado en un túnel lleno de rabia, de gritos y de humo, finalmente se ve afectado por el colapso (Berardi, 2020, p. 38).*



*El desconcierto de Franco Berardi ante la pandemia tiene rasgos característicos, a saber: sugiere un impacto que involucra al planeta como un todo, como un organismo colectivo. En tanto organismo -así lo concibe- está vivo, pero en condiciones desventajosas en las últimas décadas: sometido a la competencia, nerviosamente hiperestimulado, en vértigo, luchando por apenas sobrevivir, solitario y triste y, principalmente, incapaz de liberarse. En tal sentido, lo que manifestó este organismo vivo en 2019 fue apenas una mera convulsión, es decir, una reacción sin objetivos o con objetivos contradictorios. Ahora, el organismo se afecta por el colapso de una implosión, esto es, por una ruptura hacia adentro provocada por fuerzas externas al propio cuerpo vivo.*

*La anterior descripción sugiere que el fenómeno de la pandemia emergió imprevistamente por la acción de una entidad completamente extraña (el virus) y detuvo al “organismo sobreexcitado del género humano”. A este organismo lo concibe incapaz de producir dicha parálisis, a juzgar por el contraste que establece entre lo que sucedió en 2019 (conmociones sociales sin perspectivas) y lo que acontece en 2020. En suma, Berardi se manifiesta escéptico de la acción humana y señala que lo que “hemos estado esperando” aconteció por una acción externa al organismo. ¿Especie de acción mesiánica o apocalíptica que llegó para producir lo que algunos seres humanos deseamos -detener la aceleración- pero somos incapaces de conseguir? ¿Qué pensarán de este raciocinio quienes se movilizaron en 2019 en varias latitudes del organismo vivo? ¿Aceptarán la afirmación de que la suya fue sólo una convulsión y que un virus logró lo que ellos no pudieron?*

*(El discurrir de enseguida, por otras rutas, controvertirá estas posturas...)*

### **3.3. Un poco antes del anuncio inesperado...**

El anómalo escenario me tomó siguiendo los acontecimientos con los cuales terminamos en Colombia el año 2019. Mis expectativas se centraban en saber si un paro nacional de más de un mes, comenzado el 21 de noviembre del año anterior, tendría continuidad el 25 de marzo de 2020, como lo anunciaban sus organizadores. Tan extrañas me parecían las nuevas circunstancias que imaginé se había orquestado un plan para detener la protesta social. Al fin y al cabo, en este país son capaces de inventar cualquier cosa para reprimir resistencias y persistencias, conjeturé dentro de mí mismo.

En efecto, las fiestas decembrinas de 2019 fueron preparadas y protagonizadas en buena medida por personas, grupos y diversas organizaciones de trabajadores, de mujeres, estudiantes, maestros, campesinos, indígenas y afrodescendientes, empleados judiciales, artistas y militantes LGTBI, hasta el punto de desbarajustar durante varias semanas el ritmo cotidiano de la vida colombiana. Parecía el contagio de lo que sucedía en Chile, Ecuador, Bolivia, Haití y en por lo menos doce países más del medio oriente, Asia y Europa. En buena medida, quienes se movilizaron no se sentían solos sino haciendo parte de un malestar que venía expandiéndose por este mundo neoliberalmente globalizado.

Aquí en Colombia se alcanzaron a sumar cientos de miles y por momentos hasta millones de inconformes, por algo y por muchas cosas, ¡qué importa!, o porque todas importan. Una sensibilidad distinta despertaba y se extendía por calles y por carreteras y eso era lo que verdaderamente importaba: cacerolas a manos alzadas sonaban a esta hora y más tarde, tambores y flautas se unían a los gritos contra el cinismo de los políticos y los gobiernos de turno... Una marcha acá, un plantón allá, la fiesta callejera improvisada, la novena navideña de protesta, conciertos abiertos, bailes colectivos, de modo que todo lo que se iba agregando a la creatividad popular sorprendía a sus mismos actores cuando descubrían lo que eran capaces de hacer, solamente dando curso a sus deseos aplazados. Durante esos días en que el reloj del tiempo se detuvo, una voluntad de masa se iba cuajando, muchas y muchos se sintieron haciendo parte de, unidos por el gusto de estar unidos, derrumbando desconfianzas y con ganas de nombrarse. Afloraba de nuevo una creencia: la creencia en un nosotros, en la posibilidad de serlo, como otros y otras lo habían intentado o lo habían soñado alguna vez antes.

Se ponía un poco más en evidencia el fenómeno que había vuelto a tomar forma, por lo menos desde un par de años atrás: dos voluntades se enfrentaban. De un lado, una voluntad social aupada por la larga trayectoria de las luchas populares, las mismas que han persistido con esperanza y contra toda esperanza y con sus muertos, vivos en la piel de su memoria... De otra parte, la voluntad que se empeña en la acumulación de capital y que desde hace cuatro décadas se impone a toda costa.

La voluntad social y popular paró las actividades cotidianas y se movilizó de otro modo para expresar su voluntad. Propuso a su contraparte hacer diálogo y hacer pactos. La voluntad del capital,

en cabeza del propio gobierno nacional y de su partido, primero quiso desprestigiar a los desarrapados y los llamó “castrochavistas” y “terroristas”, peones del foro de Sao Paulo. Luego, al ver la firmeza de quienes le exigían, el gobierno montó su propio teatro de conversaciones, una especie de sala de té en palacio, espectáculo mediático en donde pretendió ilustrar a los ingenuos sobre su plan de desarrollo. La voluntad de base se sintió burlada, no creyó en ese monólogo y lo dejó vociferando en el laberinto de su soledad. La reacción desde el poder no se hizo esperar: ordenaron sobrevuelos de helicópteros, día y noche sobre Bogotá y Cali, y despacharon pandillas de asalto a pequeños y medianos comercios y a condominios residenciales para deslegitimar la protesta y para crear el caos entre la ciudadanía temerosa. El efecto parecía deliberadamente provocado: algunos ciudadanos se armaron con palos y cuchillos con el fin de defenderse del lumpen vandálico pagado por la policía.

Las voluntades enfrentadas antes de la pandemia dejaron expuestas públicamente sus pretensiones. La voluntad ciudadana quería que el gobierno nacional cumpla los acuerdos firmados entre el gobierno anterior y la guerrilla de las FARC; que se discutan aspectos del modelo económico, los cuales no fueron abordados en esa negociación de paz; y que se detengan los asesinatos y la persecución a líderes y lideresas sociales comprometidos con las dos causas anteriores. La voluntad del poder, por su parte, siguió adelante con el trámite de la “ley de crecimiento económico” por medio de la cual volvió a exonerar a los dueños de los grandes capitales del pago de impuestos y castigó a las clases medias con más gravámenes.

Por fin, ambas voluntades, aunque de modos distintos, tuvieron que ralentizar el ritmo de sus acciones en medio de la sobreviniente cuarentena.

### **3.4. Acerca de los cuerpos confinados**

Fuimos devueltos a casa con un argumento incontrovertible: hacíamos parte de una pandemia. Fuimos confinados. La estrategia del caos y del miedo contra la movilización social se completó con esta medida taxativa propia de un mundo apocalíptico. Entramos en estado de emergencia por una causa sanitaria. Era estado de excepción, pero esta vez la excepción dentro de la excepcionalidad permanente (de Sousa, 2020), ésta que es invisible. Entramos en la hibridación confusa entre lo ordinario y lo excepcional, entre lo

normal y lo anormal. La institución del Estado volvía a tomar la iniciativa, como hacía tiempos no lo hacía, mientras los agentes del Mercado, estupefactos, no sabían ni qué decir ni qué hacer, sólo dispuestos a acatar...

Del vértigo de la protesta pasamos a sumarnos a las más de cuatro mil millones de personas en el mundo, reclusas y aisladas. De pronto, nos vimos conminados a lo más intestino de nuestra vida cotidiana. Entonces nos fuimos globalizando desde nuestras habitaciones cada vez más pequeñas, desde nuestras cocinas, desde nuestros patios estrechos, desde nuestras camas y duchas, mientras no pocos seguían des-globalizados en la intemperie de los puentes. Desde cada rincón del orbe empezamos a experimentar, al menos por instantes, que tenemos un sino común como humanidad. Nos aproximamos al destino incierto de tantos y de tantas en el mundo, al tiempo que nos confrontábamos con nuestros congéneres de sangre o de afectos, tan cercanos y tan desconocidos a la vez.

Nos vimos enfrentados a las exigencias más elementales que necesitan nuestros cuerpos para reproducirse por ellos mismos. Nos vimos abocados a asumir los oficios del cuidado que la sociedad patriarcal le asignó a las mujeres y la sociedad capitalista convirtió en servicio mercantil, susceptible de ser mal pago. Empezamos a ser cuerpos inmovilizados para las actividades públicas y movilizados para tareas inmediatas de reproducción biológica en la vida privada. ¡Cuánto tiempo y esfuerzo demandan esas tareas domésticas! ¡Toda una estructura de producción económica de la que depende, silenciosamente, la economía social con que se reproduce el gran capital!

En mi caso, mi cuerpo en la actividad del pensar, en su oficio de siempre, como desde tiempo ha. Pero también mi cuerpo, con sus manos, sazonando en la cocina y limpiando los escondrijos de su hábitat. Mi cuerpo enaltecido por la caricia mutua y dispuesto al calor y al beso de los labios. Mi cuerpo saboreando con su lengua el maíz de la arepa matutina y oliendo los aromas acostumbrados como si nunca hubiesen sido. Mi cuerpo mirando con sus ojos, a través de la ventana, las apacibles tardes de la ciudad, hasta ayer siempre alborotada. Y los oídos de mi cuerpo escuchando, día tras día, los olvidados cánticos alados de pájaros que regresaron furtivos de rama en rama, de flor en flor, en medio de los árboles vecinos. Mi cuerpo en regocijo con las semillas que brotaron después de ser sembradas por las fecundas manos de mi amada. No obstante, todo lo cual,

mi cuerpo presente intensamente la fragilidad de la estancia, el instante que puede ser eterno o no ser, como cuando tiras los dados en el juego de azar a la espera de un número que impida tu derrota.

## ▶ EXCURSO 2

Dice Ágnes Heller (2002):

*Ninguna sociedad puede existir sin que el hombre particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona (p. 37).*

*El cambio más radical que masivamente hemos experimentado con la cuarentena ha ocurrido en nuestra vida cotidiana. En nuestras conversaciones con nuestros cercanos hemos venido compartiendo los detalles de lo sucedido. Nadie pensó producir un cambio tan brusco en nuestras actividades diarias, incluidas las de nuestro mundo privado. En todos los estratos ocurrieron mutaciones en la forma de reproducirnos porque nuestros sistemas diarios de usos se modificaron. En primer lugar, se vincularon las tareas de autocuidado, es decir, las de reproducción biológica inmediata de nuestros cuerpos, con las actividades laborales mediante las cuales se reproduce el conjunto del sistema social. Adicionalmente, los circuitos de acceso a los insumos para nuestra supervivencia, también se trastocaron. Como “el contenido y la estructura de la vida cotidiana [no son] idénticos en toda sociedad y para toda persona”, los impactos han sido diferenciados entre los estratos sociales. Quienes han contado con excedentes de utilidad para estos tiempos en que su renta se contrajo y para quienes contamos con salarios estables dentro de la estructura socioeconómica, las consecuencias han sido más leves; mientras que quienes están en la periferia del sistema o sencillamente excluidos y apenas sobreviven, han visto arrojados sus cuerpos al abismo del grito y el abandono.*

*Las modificaciones en curso de la vida cotidiana y de la estructura social pueden profundizar el modelo hegemónico o pueden crear condiciones para transformarlo. Para que se dé lo segundo, son necesarios cambios profundos en la consciencia humana y social. Respecto a esto último, Heller postula un aspecto central:*

*Yo tengo consciencia de la genericidad cuando actúo como ser comunitario-social, con mis acciones voy más allá de mi ser particular y dispongo para este fin de los conocimientos necesarios (consciencia). Tengo una relación consciente con la genericidad cuando, por el contrario, me la planteo como fin (sea cual sea su forma fenoménica), cuando la genericidad (su forma fenoménica) se convierte en la motivación de mis actos (Heller, 2002, p. 37).*

*Lo que está en juego en el entretanto de las modificaciones en la vida cotidiana y estructural de la sociedad, a propósito de esta pandemia, es si podemos trascender, también masivamente, hacia una consciencia como género humano. El grado de alienación en la actual sociedad de clases, la que se globaliza de manera neoliberal, nos ha abocado a un más profundo extrañamiento con respecto a los demás. El promedio de personas se experimenta en su mera particularidad, con una historia y un destino puramente individuales. Difícilmente los individuos se sienten haciendo parte de la vida de otros y de otras. En el mejor de los casos, apenas se saben afectados por los lazos familiares, los cuales, sin embargo, se debilitan y deterioran en el presente. Cada vez más pierden de vista las referencias comunitarias y sociales, las mismas que, de acuerdo con Heller, propician la consciencia de la genericidad, la que nos dice que “yo soy porque somos nosotros”, según el principio Ubuntu africano.*

*La llamada “normalidad” antes de la pandemia, hacía imaginar al promedio de los seres humanos que su desarrollo particular estaba ligado al de todos los demás, a través de las actividades de reproducción del capital. Al verse trastocadas estas dinámicas por causa de la pandemia, los particulares sintieron que perdieron sus nexos con el mundo, con los otros, o que por lo menos fueron drásticamente afectados. Se trata de aquellas relaciones en medio de las cuales los individuos creen falsamente que están decidiendo su destino como particulares, sin saber que, en lo fundamental, están entregando sus energías al crecimiento constante del capital mientras que la vida humana es amenazada y olvidada. Desconocen que el capital, en cualquier momento, puede prescindir de su trabajo y de su existencia y puede echar mano o de otros particulares o de dispositivos tecnológicos para su reproducción incesante. Es la dinámica estructural de ruptura de las relaciones humanas de reconocimiento en las que el individuo está abandonado a su suerte, la mayoría de las veces sin tener consciencia de ello.*

*Con la cuarentena el conjunto de las personas hemos sido confinadas a confrontarnos en las relaciones cara-a-cara con nuestros más próximos. Nos hemos encontrado en la trama de relaciones que soportan la reproducción*

*fundamental de nuestras existencias y que, en tiempos normales, sirven inconscientemente de soporte para que salgamos a reproducir el capital a través del mercado laboral. En este escenario doméstico y privado, donde la normalidad tradicional nos permite estar cada vez menos tiempo, de un momento a otro empezamos a estar casi todo el tiempo, incluido el del trabajo que ahora realizamos virtualmente desde casa. Con este cambio, muchos individuos, más que confrontarse, se enfrentan a sus próximos y han devenido relaciones de violencia. De manera distinta, también algunas personas han descubierto en este ámbito cotidiano la posibilidad de ser -con- los otros y otras, de ser comunidad, desde donde pueden interpretar de nuevas maneras la experiencia compartida con otros grupos, sociedades y pueblos. Se hacen conscientes de su pertenencia común a una especie, al género humano.*

*No obstante, Ágnes Heller distingue entre tener “consciencia de la genericidad” y desarrollar una “relación consciente con la genericidad”. En la primera, todavía prevalece el yo y el criterio de la autoconservación: el individuo reconoce que hay historia, hay legados culturales, hay dispositivos creados por otros que le sirven para reproducirse como particular, en cuya condición sigue pensando que anida su esencia humana. Pero en la segunda, las personas revisan esos acumulados históricos y, deliberadamente, desde sus particularidades, definen propósitos y motivaciones para la acción, bien asumiéndolos, bien replanteándolos. En otras palabras, deciden no vivir-en-sí, sino para-sí y para-los-otros. Según la autora húngara, este modo de estar en el mundo es excepcional en la sociedad burguesa pues “en ella la relación consciente con el elemento genérico no es requerida por lo que respecta a la reproducción del particular (aquí, como hemos visto, «el interés común» sólo puede realizarse «a espaldas» de los «intereses particulares»)”.*

*Atendiendo a dicho criterio, podemos sospechar que en el actual contexto de pandemia se ha favorecido la consciencia de estar vinculado a un destino como especie, pero no necesariamente ha provocado una relación consciente con el género humano, entre otras cosas porque esta relación exige una acción deliberada de las personas para decidir habitar humanamente el mundo. Si bien esta es una decisión personal, pasa también por acciones comunitarias y sociales a través de las cuales sea posible realizarlas. Por tanto, detrás de la lucha en Colombia entre voluntades sociales y políticas, está en juego la posibilidad, a mediano y corto plazo, o de construir en nuestro país una cultura que instale la relación consciente con la genericidad humana o de mantener la normalidad de la mera reproducción como particulares en la que cada vez más la especie humana seguirá estando amenazada.*

### **3.5. La crisis de la religión capitalista**

Escucho, escuchamos a diario: “quédate en casa”. Y nos recuerdan a cada momento nuestro autocuidado: “lava tus manos”, “usa tapabocas”. También nos insisten: “guarda tu distancia”; a veces de metro y medio, de dos metros en otras ocasiones. Cuando salgo, siento que me miran con desconfianza; yo, por lo menos, siempre procuro saludar, que aquel o aquella que me desconozca sienta el hilo invisible de mi fraternidad. Me irrita sobremanera la campaña permanente de desvinculación, de desconocimiento y de sospecha humana entre prójimos. Si no se completa el mensaje de otro modo, se promueve la fractura social. Así no se pretenda, todos los llamados conducen a reforzar la cultura individualista que nos ha traído al actual estado de cosas.

La “nueva normalidad” comienza cada día con el bostezo y el rugido agigantado de los automotores. La sigue el entramado del tráfico vehicular y las aglomeraciones de gentes anónimas en las calles. El aire descontaminado y la alada presencia de los pájaros cantando, muy pronto han pasado al olvido. Mientras tanto, la propaganda oficial aboga por el regreso del comercio a través de jornadas masivas de ventas con exención de IVA. Toda una contradicción con la exhortación a no salir. La “nueva normalidad” me recuerda en mucho a la “antigua normalidad”, sólo que un poco más lenta, con alcohol y gel antibacterial, y con una cifra promedio de nuevos muertos, entre 150 y 200 diarios (“no son muchos”, declaran presuntuosas las autoridades).

La “nueva normalidad” también está llena de nuevos gritos que deambulan por muchas partes de la ciudad: “¡vecino, tengo hambre!: ¡un pan, una ayuda!”. Además, músicos y saltimbanquis y trabajadores informales de oficios varios quieren romperle las amarras a la indiferencia. La mendicidad y sus formas muchas se multiplican...

La consigna del gobierno y los grandes gremios, en medio de la crisis pandémica, es reactivar la economía. No repiten otra cosa. No dicen: replanteemos o repensemos la economía. Entonces, un imaginario se sigue configurando poco a poco: si no se reactiva la economía (la que tenemos), todos moriremos. Lo que quiere decir: solamente esta economía, nuevamente activa, nos salvará. Es como un dios cuyo poder no se puede poner en duda, solamente hay que creer en él. Si se pierde la fe en este dios, él dejará de actuar. Se trata de una religión: o nos adherimos a su fe o nos condenamos. La pandemia parece la obra del diablo que se cierne contra el dios que nos redime: con su



afrenta, quiere mostrarlo débil. Pero no es incapaz y debemos creer en él, en su poder, afirma esta creencia. Nuestra fe está siendo puesta a prueba. Desde este fundamento (más bien fundamentalismo) religioso, únicamente tienen cabida algunos dioses subsidiarios, los que refuerzan el dogma en la reactivación de esta economía: son los dioses de algunas iglesias y religiones de vieja data.

¿Qué economía se propone reactivar? La que nació a fines del siglo XIX y se expandió por el mundo desde los años 80 del siglo pasado. Se funda en un modelo de transacción que establece una relación antagónica entre prestamistas y deudores. En las actuales circunstancias extraordinarias se quiere radicalizar ese modelo de relación social y humana. Veamos.

Circula en redes sociales el siguiente análisis económico:

El gobierno pidió un préstamo por 8.500 millones de dólares al Banco mundial y otro por 10.600 millones de dólares al FMI con excusa de la pandemia. Con la misma excusa el decreto 444 movió \$21 billones que ya eran de las regiones, a los bancos, dineros que se convirtieron en capital para negocios privados. Días después regalaron \$500 mil millones más a la banca privada. Carrasquilla [ministro de hacienda pública] tuvo que admitir en debate de control político al senador Jorge Robledo que el gasto de ayudas en porcentaje del PIB no era del 12%, como dice Duque cada noche en televisión, sino solo del 3%. Prácticamente el gobierno está poniendo para ayudas los recursos que ya estaban aprobados desde el año pasado para gasto social, y la gran cantidad de recursos nuevos «liberados o adquiridos» se los está echando a su propio bolsillo o al de la banca privada (Martínez, 2020).

El sistema que se ha detenido pugna por uno y otro lado para reactivarse y preservar la supervivencia del capital. Lo hace con el pretexto de salvar a los mismos hombres y mujeres que estrangula entre sus dedos. En nuestro país, por estos días los esfuerzos económicos se dedican a resguardar la existencia del sistema financiero: los bancos privados, depositarios de los dineros destinados por el gobierno para paliar la crisis, deciden si prestan dinero o no, si cobran intereses o no, si los deudores deben vivir o no; en suma, los bancos se declaran salvaguardas del capital, así como las iglesias se autoproclaman protectoras inequívocas de sus dioses. Por eso, la red bancaria ha decidido retener en sus arcas los capitales para defenderlos

de sus supuestos enemigos: los pequeños y medianos productores y la pobrería sin historia de vida crediticia, masa ninguneada, negada para siquiera reclamar las limosnas que el gobierno “regala” durante la brevedad de estos meses. La vida del capital es segura; la vida de los cuerpos excluidos es cada vez más incierta. El gobierno confía en los bancos, pero los bancos desconfían de sus clientes.

De modo contrario, en el gobierno de Colombia sí hay confianza. Los hechos lo demuestran: “según cifras del Banco de la República, en mayo el monto de la deuda externa de Colombia era de US\$145.217 millones [mientras que] en junio de 2019 la cifra se ubicaba en US\$134.956 millones” (Deuda externa de Colombia alcanzó nuevo máximo histórico en junio, 2020). Es decir, que en plena pandemia aumentó en más de US\$10.000 millones el endeudamiento externo. Es difícil pensar que el destino de estos recursos será distinto al de siempre:

En el marco actual, los altos niveles de endeudamiento obligan al país a dedicar una buena parte de su presupuesto para el sagrado pago de la deuda, es decir que se sacrifican rubros para los derechos sociales como salud y educación. Cálculos propios realizados con bases de datos del Ministerio de Hacienda del presente año, muestran que entre 2013 y 2017 el crecimiento promedio anual del Presupuesto General de la Nación para educación fue de 7,09 %, salud 6,20 % y deuda externa 15,33 % (Guevara y Rodríguez, 2018).

Los dineros no serán para los cuerpos excluidos del sistema. Los prestamistas internacionales, a la cabeza del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, confían en que el gobierno actual seguirá confiando en que los bancos del país no entreguen capitales sino a quienes son capaces de responder por los intereses de su deuda. Los organismos financieros mundiales siguen confiando en las entidades financieras de Colombia porque éstas siguen dispuestas a proteger los capitales y a sacrificar los cuerpos vivos de las personas en el altar de sus ganancias. En plena pandemia, desde el poder se prioriza esta confianza, la confianza inversionista de los grandes capitales, mientras que las demás no son más que meras desconfianzas.

Las consecuencias ya son objeto de cálculos:

Hemos hecho unas primeras estimaciones y lo que nos dan los modelos que hicimos en Fedesarrollo es que la pobreza

va a alcanzar un nivel de entre 47% y 49%. En 2019 subió el desempleo, pero poquito, y en abril, mayo y junio de 2020 subió por encima de 20% y solo reaccionó un poco en julio. Con lo que pasó en los últimos seis meses y con lo que seguiremos viendo, la pobreza llegará a 49%, eso indica más o menos que ahora vamos a tener 10 millones más de pobres: 4 millones como resultado de la actualización de la línea [que mide la pobreza] y 6 millones como resultado de la pandemia. [La mitad de la población]. Y en pobreza extrema vamos a llegar a 14% (Amaya, 2020).

Junto a los viejos pobres, estos nuevos pobres probablemente no saben que ya son deudores públicos. Son subordinados extremos que para, apenas sobrevivir, deberán atender el llamado a elevar sus súplicas al mejor dios.

### ► EXCURSO 3<sup>1</sup>

*El capitalismo se reproduce a partir del modelo de relaciones de intercambio. El intercambio capitalista es primordialmente entre mercancías, incluidos los individuos que también se convierten en mercancías. Según Walter Benjamin, este tipo de intercambio finalmente se funda en la deuda:*

*El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra. Aquí, este sistema religioso se arroja a un movimiento monstruoso. Una monstruosa conciencia de culpa que no sabe cómo expiarse apela al culto no para expiarla, sino para hacerla universal, inculcarle la conciencia, y finalmente sobre todo incluir al Dios mismo en esa culpa [,] para finalmente interesarlo a él mismo en la expiación. Ésta no debe esperarse, pues, en el culto [...] En el ser de este movimiento religioso, que es el capitalismo[,] reside la perseverancia hasta el final [,] hasta la completa inculpación de Dios, el estado de desesperación mundial en el que se deposita justamente la esperanza. Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción. La expansión de la*

.....  
1 Este excurso es un fragmento de El Capitalismo como Religión o La Crítica de la Religión. Una lectura de W. Benjamin y de las Comunidades de Bojayá, Colombia. La versión original del texto es: Angarita, Carlos E (2021). Kritik der Religion statt Kapitalismus als Religion. Eine Interpretation Walter Benjamins im Kontext der Gemeinschaften von Bojayá, Kolumbien im K / Ramminger M (Hg.), Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe (pp. 174-198). Edition ITP-Kompass (Übersetzung aus dem Spanischen: Norbert Arntz).

*desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación (Benjamin, 2016, pp. 187-188).*

*He aquí la caracterización del capitalismo como religión. La religión real en el mundo es el propio sistema capitalista. Su base es la deuda o la culpa. En alemán, con el término *shuld* se designan ambos estados. La deuda lleva a experimentar la culpa y la culpa expresa la existencia de una deuda. Es lo que Benjamin considera la médula de la relación social y humana que instituye al capitalismo.*

*En esto consiste la relación de endeudamiento en la religión del capital. En primer lugar, la deuda en las relaciones sociales capitalistas es generalizada; en sociedades anteriores, se trataba apenas de circunstancias particulares y fragmentarias. En segundo lugar, la deuda consiste en un intercambio en el que una persona contrae una obligación con otra persona, a partir de la cual corre el riesgo de ser despojada de algún bien básico si no reintegra lo que debe. En tercer lugar, quien contrae la deuda incuba subjetivamente una culpa. La culpa es el sentimiento que aparece en el deudor cuando empieza a poseer algo que sabe no le pertenece y por lo cual, a su vez, adquiere una doble obligación: la de preservar temporalmente ese bien y la de devolverlo. Si el deudor no repone lo prestado, o se demora en hacerlo, es imputable jurídica y éticamente por el daño causado al prestamista.*

60

*En consecuencia, la relación de la deuda nos da cuenta de una relación humana y social asimétrica, de dependencia, pues el deudor queda bajo la amenaza y la voluntad de quien le prestó. Una relación social religiosa y moralmente culposa que lleva a Benjamin a concluir que “allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción”.*

*Todavía más, en el capitalismo la deuda adquiere otras tres características –de cuño estrictamente religioso- que traen consecuencias gravosas para las personas endeudadas:*

1. *El valor de la deuda lo asigna el dinero. Por tanto, la deuda queda sometida al vaivén de la “voluntad propia” del dinero que sube y baja precios según sus intereses. Tanto, que la voluntad del prestamista también queda subordinada a su fetiche: él puede aceptar unos plazos y unos montos para que se le pague su deuda, pero el dinero puede cambiar los valores y términos contractuales según las impredecibles reglas del juego del mercado. Es una primera dimensión religiosa de la deuda: la voluntad superior del dinero somete la voluntad humana que supuestamente poco o nada puede hacer.*

2. *En el capitalismo todos estamos endeudados, pues siempre tenemos pendiente algún compromiso por pagar. El capitalismo endeuda inclusive a futuro, no sólo en el presente. Nacemos y morimos endeudados. De ahí que los individuos deban ordenar su existencia en función del pago de alguna deuda. Es lo que Benjamin identifica como el culto que no expía la culpa, sino que la crea y la recrea permanentemente. Es también lo que él denomina la capacidad de la religión del capitalismo de universalizar la culpa. Por tal razón, el capital se revela como un dios absoluto que no es trascendente ni tampoco ha muerto, sino que se hace presente en todo momento -cual destino humano ineluctable- para cobrar cuentas.*
3. *Otro rasgo distintivo es que la deuda debe ser pagada sin excepción alguna. Difícilmente la deuda es condonada o perdonada. Mientras no paguen, los deudores cargarán con la culpa del compromiso incumplido y serán objeto de castigo. No hay postración ni clamor que sea atendido, de ahí el estado de “desesperación mundial” y “la expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación”. La religión capitalista infunde el miedo generalizado para garantizar el sometimiento de los cuerpos y sus subjetividades.*

*Al punto anterior es que ha llegado el proceso de transformación de la religión eclesiástica en religión secular. Marx nos introdujo en esta comprensión con su análisis del fetichismo: la mercancía, el dinero y el capital son asumidos por los individuos en tanto fuerzas superiores que tienen el poder de satisfacer todas las necesidades humanas, al punto que éstos sienten que gobiernan su cotidianidad, ordenan sus relaciones sociales y someten su voluntad. Luego, en sus trabajos, Walter Benjamin concretó la mostración de este asunto en torno al pasaje o centro comercial, como especie de templo en donde se intercambian las mercancías y se establecen las deudas y las culpas para garantizar el funcionamiento religioso del capitalismo. Y Franz Hinkelammert, por su parte, ha llevado esta crítica al punto más alto de esclarecer la teología que subyace en la teoría económica neoclásica y en la cual se construye una nueva ortodoxia o mito de dominación en torno a los dioses del mercado que exigen sacrificios humanos.*

*En la modernidad la religión se ha seguido instalando en la subjetividad del ser humano, comprendido desde entonces y cada vez más como un individuo. A esta visión antropológica de un individuo racional capaz de decidir el mundo social desde la instancia política del estado, la religión se adaptó, añadiendo que cada individuo puede conocer a Dios, conocerse a sí*

mismo y, desde ahí, orientar la vida toda. Primero lo hizo el protestantismo, que en sus expresiones pioneras acompañó el naciente proyecto moderno de subjetivación mediante el discernimiento espiritual, insistiendo (cada vez con menos éxito) en el papel protagónico e irremplazable de la iglesia institucional con respecto a los estados nacientes en Hispanoamérica. Así, entonces, la religión se incrustó y se atrincheró para subsistir como guía humana y social dentro del proyecto moderno. Este tipo de presencia con respecto al orden político ha entrado en crisis, aunque no de acabamiento.

En la actualidad ya no es el estado el que ostenta el poder exclusivo de afirmar al individuo. También lo promueve el mercado, pero no apelando a la capacidad racional de los individuos sino exacerbando sus deseos, los mismos que hace aparecer como necesidades insatisfechas. Y lo ejerce con mayor peso, por encima del estado. En esa dinámica social el ser humano cree realizar su propia voluntad, pero en la práctica la enajena a la voluntad ficticia de las mercancías, del dinero y del capital, los dioses falsos que lo seducen para que los posea con la promesa de una vida plena y de un poder sin límites. Como se trata de una mera ilusión casi nadie lo consigue, al contrario, los seres humanos terminan entrampados y sometidos a la dinámica incesante del deseo infinito de poseer tales fetiches. Es la omnipresencia de la religión secular que prescribe la vida humana en la actualidad: la nueva religión hegemónica.

La novedad ahora es que, por parte del proyecto globalizador y sacralizador del mercado, se instaura la generalización del fundamentalismo. Con éste se anuncia una suerte de explicitación, abiertamente religiosa, de la religión secular, la misma que se había escondido como religión dentro del proyecto político moderno. Pareciera que asistimos al intento de superar la religión “vergonzante”, provisionalmente oculta, para presentarla como es, como religión. La teología de la prosperidad se viene encargando de abrirle el espacio, mostrando que la voluntad divina se manifiesta en las promesas del mercado. Mientras tanto el fundamentalismo religioso interviene directamente el principio más potente del individuo: su fe. Entonces, la religión pregona y repite que sólo es cuestión de tener fe y de someter la voluntad individual a esa fe para poder salvarse. Es una fe que no reclama explicaciones, sino que sencillamente es, está ahí para ser aprendida y experimentada como ilusión: “convértete y cree en Jesucristo”.

Los efectos prácticos son concretos: la subjetividad de los individuos está siendo invadida por fuerzas extrañas que realmente le roban su voluntad de decidir y su capacidad de actuar autónomamente. Entonces recurren a los dioses que supuestamente les ofrecen salvación y en los que tanto

*creen: en la primera parte de la modernidad fue el estado, hoy es el mercado. Y Jesucristo es el dios que los lleva hasta esos fetiches para su salvación. En el contexto de pandemia, si el estado y el mercado son incapaces de seguirse presentando como salvadores, el fundamentalismo tendría una oportunidad histórica para ocupar su lugar. De conjunto, se trata de un escenario en el que la sentencia de Marx sigue siendo un programa vigente: “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.*

### **3.6. Anotaciones acerca de la resistencia a los virus...**

Y la voluntad social y popular, ¿cómo actúa en estos tiempos de pandemia? A este respecto, después de que dicha voluntad fue recluida, encontramos:

...a 47 días de la declaratoria de emergencia sanitaria se han presentado 173 protestas en 24 departamentos del país [un 75% del territorio nacional], lo que quiere decir que estas acciones han ocurrido a un ritmo promedio de 3,7 por día (Londoño y Jiménez, 2020).

63

Los cuerpos precarizados no se han entumecido, han seguido exigiendo pan. Los cuerpos enfermos siguen demandando salud. Los cuerpos sin presente y despojados de futuro siguen reclamando seguridad social. Más allá de los lamentos postreros de los *nadies* y las *ningunas*, muchos cuerpos han reaccionado con cacerolazos desde sus ventanas, otros se han concentrado en plantones desafiando el virus del miedo y la indiferencia y, los más osados, han salido a bloquear vías, por estos tiempos casi desoladas...

La respuesta desde los poderes tampoco se ha detenido. Las medidas excepcionales no han sido suficientes para el control de los cuerpos. Los cuerpos que se niegan a interiorizar el sometimiento son advertidos, amenazados, son objetos de detenciones arbitrarias, de persecución sistemática y de muerte. Esos poderes actúan a través de la fuerza pública y de los grupos paramilitares, quienes nunca se fueron de los territorios, sino que esperaron el momento indicado para volver a actuar abiertamente. Las cifras al respecto son elocuentes.

A julio de 2020, desde que fueron firmados los acuerdos de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC, suman

971 los asesinados entre indígenas, campesinos, afrocolombianos, sindicalistas, mujeres, ambientalistas y defensores de derechos humanos. De manera especial los crímenes han ocurrido en la región del Pacífico, donde triunfó masivamente el “sí” por el acuerdo de paz, en el plebiscito celebrado el 2 de octubre de 2016. En lo corrido del año 2020 (hasta el 15 de septiembre), el panorama es indignante: 230 personas exterminadas en 57 masacres, 224 homicidios selectivos de líderes y lideresas sociales y 43 excombatientes de las FARC asesinados<sup>2</sup>. El blanco, pues, de estas acciones no son individuos al azar, son personas que se formaron y que nutrieron organizaciones y movimientos sociales.

Quinientas organizaciones sociales y no gubernamentales -la voluntad social agrupada en las tres grandes plataformas de derechos humanos del país- imputan la primera responsabilidad de lo que ocurre al actual gobierno porque las medidas que adopta no se corresponden con la gravedad de los hechos, ni con las alertas de algunos organismos de control, ni con los llamados urgentes de la ciudadanía (Comisión Colombiana de Juristas, 2020). El gobierno nacional, por su parte, alega que se trata de disputas por el territorio entre grupos armados ilegales, completamente fuera de su alcance. Y la Fiscalía General de la Nación no esclarece responsabilidades ni del 5% de los crímenes ocurridos.

#### ▶ **EXCURSO 4**

*En los centros del poder no se teme tanto al SARS-CoV-2 y a la expansión de la Covid19; se le teme a que la gente le tema al virus de la exclusión y la miseria y desafíe el virus de la persecución y el asesinato, a través de la movilización y la protesta. Esto nos lleva a las siguientes preguntas: ¿cuál es el virus más temible? ¿Cómo son los virus? ¿Qué sabemos de ellos?:*

*...los virus son inquietantes porque no están vivos ni muertos.  
No están vivos porque no pueden reproducirse por sí mismos.  
No están muertos porque pueden entrar en nuestras células,  
secuestrar su maquinaria y replicarse. Y en eso son eficaces*

.....  
2 Mientras en 2017, después de la firma del Acuerdo final, se perpetraron 11 masacres, en 2018 se cometieron 29 y en 2019 se llegó a 36, la cifra más alta desde 2014 (Indepaz, <http://www.indepaz.org.co/informe-de-masacres-en-colombia-durante-el-2020/>). Se repite la matriz del escenario creado en torno a la Unión Patriótica, con sus cerca de 5mil asesinados desde 1985, después de los acuerdos entre el gobierno de Belisario Betancur y la otrora guerrilla de las FARC.



*y sofisticados porque llevan millones de años desarrollando nuevas maneras de burlar nuestro sistema inmune<sup>3</sup>.*

*“Los virus no están vivos ni muertos”, o están vivos y están muertos, o están vivos y parecen muertos, son otras maneras de expresar lo indecible de los virus. Correlacionando los virus biológicos con los virus sociales, podemos decir que los cuerpos tecnológicos inertes del mercado global neoliberal entraron a las células de especies vegetales y animales hasta depredarlas con proyectos masivos de intervención en selvas y bosques. Secuestraron, como cualquier virus, su maquinaria y creyeron que podrían reproducirse infinitamente. Pero otros virus, los biológicos, que convivían allí latentes con esas especies, al sentirse atacados, saltaron desde sus hábitats de millones de años hasta especies animales (algún murciélago o un pangolín, no sabemos con exactitud) hasta llegar a la especie humana, la única a la que sí puede matar. Ha producido una enfermedad, la Covid19, capaz de producir un genocidio de un millón de muertes de hombres y mujeres en el mundo en tan sólo siete meses, por el motivo fundamental de ser humano. El SARS-CoV-2, el último coronavirus recién conocido, ha corrido el velo del actual sistema de producción humana, mostrándolo como lo que es, como el virus que despierta todos los virus y como el virus humano con el potencial de destruir a toda la especie humana a través de la destrucción de las otras especies vivas.*

*Ciegos o desvergonzados, los agentes del sistema de mercado global, montados en el timonel político del sistema de gobierno en Colombia, ven morir de Covid19 a la población e informan orgullosos que son “apenas” algo más de 25 mil, o 30 mil o 39 mil. El manejo estadístico de la tragedia mundial enfatiza en una cifra aproximada de contagiados y, sobre todo, en una cifra nebulosa de recuperados para sugerir un resultado abstracto de muertes evitadas. Detrás de estos guarismos, relativizan los datos adversos en torno a la vida del capital, mientras intentan reactivar su economía a cualquier precio.*

### **3.7. La salida del capitalismo como religión**

Desde la reflexión que hemos propuesto, tenemos el desafío de enfrentar al capitalismo en cuanto religión. ¿Pero, en medio de la pandemia, se hace crítica de la religión? ¿Acaso se desnudan los ídolos

.....  
3 Léase el excelente estudio de Artur Galocha y Nuño Domínguez, “Así infecta el coronavirus”, El País, Madrid, 11 marzo 2020. En Ramonet, Ignacio, La pandemia y el sistema-mundo Le Monde diplomatique en español (España), Sábado 25 de abril de 2020 <https://mondiplo.com/la-pandemia-y-el-sistema-mundo#nb22>

o falsos dioses de la religión del capital? Hay un camino andado que vuelve y se abre en las actuales circunstancias.

Hace tres décadas, Franz Hinkelammert presentó a la teología de la liberación (TL) latinoamericana como una corriente que, desde la fe, hacía crítica de la religión. Antes que promover la fe *en* Jesús se propuso hacer discernimiento de los dioses para, desde allí, hacer posible hoy el conocimiento de la fe *de* Jesús (Hinkelammert, 1995). Es decir: la TL esclareció que si Jesús y el cristianismo son significativos para el mundo actual es porque la fe *de* Jesús y el Dios *de* Jesús le permiten al ser humano hacerse humano. Hinkelammert consideró que, por distintos caminos, la teología de la liberación y la crítica de Marx a la religión concluían lo mismo: sólo el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dicho en estrictos términos teológicos: la voluntad de Dios es que el hombre viva, como lo afirmó categóricamente Ireneo de Lyon en el siglo II; y la voluntad de Dios es que el pobre viva, como lo actualizó Oscar Arnulfo Romero en América Latina.

Para Hinkelammert, el Papa Francisco tiene clara la cuestión sobre la crítica de la religión, de acuerdo con lo que ha expresado desde la Exhortación *Evangelii Gaudium* (2013), el primer documento magisterial de su pontificado. En coherencia con ello, Francisco ha insistido en la necesidad de repensar el modelo de desarrollo y la economía que rigen actualmente los destinos del mundo, según podemos leerlo en las encíclicas *Laudato si'* (2015) y en la reciente *Fratelli tutti* (2020). No es este el lugar para examinar, con la minucia requerida, el pensamiento del Papa a este respecto que, dicho sea de paso, ha tenido más audiencia en la opinión pública social y política que dentro de la misma Iglesia Católica.

Pero ese ejercicio de la crítica a la religión del sistema actual lo ha mantenido durante la pandemia. Es una postura en favor de la vida humana y de toda forma de vida, que asume desde su opción la mirada, la praxis y la búsqueda de los movimientos sociales<sup>4</sup>. En consonancia con Boaventura de Sousa Santos, se trata de un lugar de retaguardia en que es factible “estar atentos a las necesidades y aspiraciones de los ciudadanos comunes”, tal y como lo indicábamos al comienzo de estas reflexiones. En su carta a los movimientos sociales durante la pandemia, el Papa afirma:

.....

4 Hasta la fecha, el Papa Francisco ha tenido reuniones con movimientos sociales en tres Encuentros Mundiales de Movimientos Populares, así: en octubre de 2014 en Roma; en Julio de 2015 en Santa Cruz de la Sierra en Bolivia; y en noviembre de 2016 en Roma. Indica el interés del Papa de hacer de estos movimientos un interlocutor necesario y válido.

Espero que los gobiernos comprendan que los paradigmas tecnocráticos (sean estadocéntricos, sean mercadocéntricos) no son suficientes para abordar esta crisis ni los otros grandes problemas de la humanidad. Ahora más que nunca, son las personas, las comunidades, los pueblos quienes deben estar en el centro, unidos para curar, cuidar, compartir (Francisco, 2020, p. 39).

Hace una crítica clara al modelo hegemónico de desarrollo por estadocéntrico y por mercadocéntrico. Y, sin ambages de ninguna naturaleza, sostiene:

Nuestra civilización [...] necesita bajar un cambio, repensarse, regenerarse. Ustedes son constructores indispensables de ese cambio impostergable; es más, ustedes poseen una voz autorizada para testimoniar que esto es posible (Francisco, 2020, p. 41).

Se trata, pues, de un cambio global, no de reinventarse dentro de lo mismo dado. Y el cambio no va a venir de ningún afuera metafísico, sino que está en manos de quienes pueden y quieren hacerlo:

Ustedes no son unos improvisados, tienen la cultura, la metodología, pero principalmente la sabiduría que se amasa con la levadura de sentir el dolor del otro como propio. Quiero que pensemos en el proyecto de desarrollo humano integral que anhelamos, centrado en el protagonismo de los Pueblos en toda su diversidad y el acceso universal a esas tres T que ustedes defienden: tierra, techo y trabajo (Francisco, 2020, p. 40).

Quiere decir que las organizaciones sociales y los pueblos deben ser los hacedores de este cambio que consiste en transformar las relaciones con la naturaleza (tierra), habitar humanamente el mundo (techo) y desplegar todas las capacidades creativas en las relaciones sociales y ambientales (trabajo).

Es crítica de la religión porque el Dios de Francisco cree en el ser humano que se gesta al interior de los movimientos sociales, “como ser supremo para el ser humano”: “quiero que sepan que nuestro Padre Celestial los mira, los valora, los reconoce y fortalece en su opción” (Francisco, 2020, p. 39).

Si los movimientos sociales creen en su proyecto de humanización y lo perfeccionan, evitarán caer en la trampa de culpabilización del

capital, ese dios falso que se oculta en su culto fetichizado. Para alcanzarlo, tienen un reto: integrar en su praxis la transformación de la vida cotidiana, donde también se ha instalado la religión del capital, sometiendo los cuerpos y negándoles su capacidad de reproducción de la vida y su relación consciente con el género humano.

## Referencias

Amaya, J. S. (2020, octubre, 19). La pobreza en Colombia va a alcanzar un nivel de entre 47% y 49% por la pandemia del covid. *La República*. <https://www.larepublica.co/economia/la-pobreza-en-colombia-va-a-alcanzar-un-nivel-de-entre-47-y-49-por-la-pandemia-3075386>

Benjamin, W. (2016). El Capitalismo como Religión. *Katay*, 13-14, pp. 187-191, <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>

Berardi, F. (2020). Crónica de la psicodefación. En P. Amadeo (Ed.). *Sopa de Wuhan*. (Pp. 79-95). Editorial ASPO.

Comisión Colombiana de Juristas. (2020, Septiembre, 09). *Informe "El desgobierno del Aprendiz: autoritarismo, guerra y pandemia"*. Comisión Colombiana de Juristas. [https://www.coljuristas.org/sala\\_de\\_prensa/articulo.php?id=379](https://www.coljuristas.org/sala_de_prensa/articulo.php?id=379)

De Sousa, B. (2020). La cruel pedagogía del virus. Clacso. Disponible en [https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro\\_detalle.php?id\\_libro=1977](https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1977)

Deuda externa de Colombia alcanzó nuevo máximo histórico en junio. (2020, Agosto). *Dinero*. <https://www.dinero.com/economia/articulo/deuda-externa-de-colombia-en-junio-de2020/299489>

Francisco, (2020). La vida después de la pandemia. Librería Editrice Vaticana.

Guevara, D. y Rodríguez, C. (2018, octubre, 05). Deuda externa, cuesta arriba. *Periódico UNAL*. <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/deuda-externa-cuesta-arriba/>

Heller, Á. (2002). Sociología de la vida cotidiana. Ediciones Península.

Hinkelammert, F. (1995). La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. *Revista Pasos* 57, pp. 2-22.

Londoño, G. y Jiménez, D. (2020, mayo, 04). *Las protestas de la pandemia o las cifras de la indignación*. Pares <https://pares.com.co/2020/05/04/las-protestas-de-la-pandemia-o-las-cifras-de-la-indignacion/>

Martínez, Orlando. (2020, septiembre, 07). ¡Estamos ante un desfalco a la nación, el más grande la historia! *TVNoticias*. <https://www.tvnoticias.com.co/estamos-ante-un-desfalco-a-la-nacion-el-mas-grande-la-historia>

Ventura, D. (2020, marzo, 29). Coronavirus | “Epidemia” y “pandemia”: de dónde vienen y cómo las usaban Homero y Platón antes de que fueran términos médicos. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51951050>



# 4.

## **LA CIUDAD PESTILENTE. DISPOSITIVOS DE PODER Y DE CONTROL EN LA ERA DEL COVID-19**

**William Felipe  
Guerrero\***

Una vez se establece el estado de «emergencia sanitaria» en la ciudad, la «normalidad» se ve trastocada, alterada. En primer lugar, una estricta división espacial. El cierre «natural» de la ciudad, prohibición de salir de ella bajo amenaza de comparendo e inmovilización del automotor. División de la ciudad en sectores localizados, demarcados y vigilados en sus fronteras contingentes y temporales. Se ordena a cada uno que se quede en su casa, con la prohibición de salir de ella bajo la advertencia del comparendo. Cada familia habrá de acumular sus provisiones, los mercados serán entregados por personas autorizadas, bajo estricto control y cumpliendo con los protocolos. Los domiciliarios entregarán suministros cumpliendo normas de bioseguridad, procurando el menor contacto posible. Cuerpos de policías estarán en los nuevos límites, mantendrán la vigilancia constante, procurarán por el cumplimiento de los decretos. Hay una necesidad apremiante de que las personas obedezcan de la manera más rápida, eficiente y eficaz posible, las

.....

\* Filósofo, magister en Filosofía y magister en Derecho de la Universidad de los Andes. Doctor en Derecho de la misma universidad. Profesor e investigador de la Universidad correo electrónico [williamf.guerreros@unilibre.edu.co](mailto:williamf.guerreros@unilibre.edu.co). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0541-8137>

circunstancias así lo imponen. La alcaldesa recorrerá, cada día, un sector de la ciudad, manteniendo el orden, los protocolos, hablando de la importancia de sectorizar la ciudad. El mensaje es claro: todo esto está en función del bien de todos. Los ciudadanos tendrán que informar su estado de salud, estarán obligados, más que nunca, a decir la verdad. Por ello el registro se hará permanente, lo que emitirá una vigilancia efectiva. Los ciudadanos deberán registrar, en medios virtuales, su nombre completo, su cédula de ciudadanía, su sexo, el número y contacto de las personas con las que convive, su lugar de residencia, en una palabra, sus datos personales.

La ciudad donde la peste ha llegado se vuelve un lugar cerrado, confinado (confinamiento preventivo, le llamaron), un espacio recortado, vigilado, registrado, la vida civil interrumpida, reorganizada, reencaminada. A la peste le es inherente la sobresaturación del orden y el control. Prescriben a cada uno su lugar y su cuerpo, a cada cual su enfermedad, su condición, su muerte. Un poder y una regulación que se extiende tanto en la esfera de lo público como en lo privado. El sueño político de la peste: las divisiones estrictas, la penetración del orden y la ley hasta los más finos detalles de la existencia que garantiza la función capilar del poder, ese poder que se alza y se presenta, se pone delante para decir, una y otra vez: todo saldrá bien, todo es por nuestro bien.

Esta imagen que hemos descrito, inspirada en uno de los capítulos de *Vigilar y Castigar* de Foucault (2009), muestra el punto al que quisiéramos indagar en esta corta reflexión. Lo que nos proponemos sostener, en lo que sigue, es algo muy puntual que busca señalar tan solo una dirección que puede tomar el pensamiento de nuestra actualidad: la ciudad pestilente se convierte en una articulación de dispositivos disciplinarios y de control, máquinas que regulan el poder y producen sujetos e información, servomecanismos de poder que atraviesan el cuerpo y el goce de los individuos. Esta reflexión, digámoslo desde el comienzo, es tan solo una sugerencia, unas notas generales que pueden ayudar a señalar algunos puntos neurálgicos sobre nuestra experiencia del covid-19.

Ante este panorama que hemos abierto, el primer asunto está en interrogar aquello que se denomina «dispositivo», pues la definición de este concepto, que ha tenido cierta importancia en la filosofía política contemporánea, no siempre es clara ni equívoca, como muchas veces se cree. El psicoanalista argentino, residente en México, Néstor Braustein (2011) llama la atención sobre este punto



que no deja de revestir cierta dificultad: no poseemos una clara definición de aquello que llamamos dispositivo, solamente algunas caracterizaciones y descripciones, algunas analíticas, de aquello que refiere este concepto. De allí la necesidad de desarrollar una especie de genealogía, un análisis desde la historia conceptual, de este concepto político. Con esto en mente, Braunstein (2011) establece ciertos momentos específicos, en el pensamiento filosófico contemporáneo, que valdría la pena rescatar, pues podemos encontrar, al menos, una luz que nos guíe en la oscuridad del concepto.

*Heidegger y el problema de la técnica, 1957.* Las reflexiones del, así denominado, “segundo Heidegger” encontramos una primera formulación sobre el dispositivo. En ellas se establece la distinción entre un gran dispositivo fundamental (*Gestell*) y los dispositivos tecnológicos singulares que se organizan y despliegan a partir del primero. El término alemán *Gestell*<sup>1</sup> mienta la disposición de los instrumentos tecnocientíficos, resultados de un saber tecnológico, que hoy podíamos asemejar, de manera provisional, a los aplicativos y gadgets utilizados regularmente. Ahora bien, el punto fundamental está en que la *Gestell* es entendida por Heidegger como una forma de dis-poner de los entes, de hacerlos aparecer, lo que el filósofo alemán llamará develamiento, de una manera determinada, cumpliendo deseos y estrategias de un pensamiento calculador tecnocientífico. De allí que Heidegger distinga entre el dispositivo, por una parte, y las cosas que en él y a partir de él se ponen en acción, por la otra.

*Althusser y los aparatos ideológicos del Estado, 1970.* A partir de la teoría marxista del Estado que lo entiende como aparato represivo, Althusser propone pensar al Estado como un enorme aparato que organiza y regula dispositivos ideológicos, técnicos y represivos que le permiten funcionar y cumplir con sus objetivos. Estos dispositivos están al servicio del ejercicio del poder en la medida en que lo muestra y oculta al mismo tiempo. De esta manera, el filósofo francés entiende estos dispositivos como “cierto número de realidades que se ofrece al observador inmediato bajo la forma de instituciones independientes y

.....

1 Existe una dificultad de verter al español esta palabra alemana. En castellano se suele hacerlo por «estructura de emplazamiento». Aunque en principio puede ser una traducción aceptada, no deja tener problemas. No discutiremos en este momento, por cuestiones de espacio, cuáles son los límites y alcances de esta traducción, además de reflexionar con más rigor sobre la propuesta de traducirla por «dispositivo». Nos contentamos aquí tan solo por referir al capítulo “El dispositivo (Heidegger: *Gestell*)” del libro de Braunstein (2011) que estamos utilizando como guía de nuestra reflexión. De la misma manera, en otro lugar nos hemos concentrado en reflexionar, de manera más extensa, sobre la *Gestell* heideggeriana y sus implicaciones en el trato con el mundo, con los otros y la naturaleza. Véase al respecto Guerrero (2020).

especializadas” (Althusser, 2003, 24). Así, los dispositivos ideológicos se distinguen de los aparatos de represión (el gobierno, la policía, las cárceles, etc.) pues no operan bajo el uso de la violencia directa, sino que utilizan otras formas “más sutiles” para ejercer el poder y el control de Estado. Estas realidades, que recuerdan a los dispositivos propuestos por Foucault años después, son: las instituciones religiosas, escolares, familiares, jurídicas, políticas, sindicales y culturales.

*Foucault y los dispositivos de poder, 1977.* Fue en una conversación con estudiantes provenientes del psicoanálisis lacaniano, que Foucault se atrevió a dar algo así como una definición compuesta por tres pilares, cada uno de una complejidad que no podemos detenernos a pensar. Un dispositivo es, en primer lugar, un conjunto heterogéneo que conforma una red entre instituciones, discursos, instituciones arquitectónicas, leyes, etc. En una palabra: “el dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1994, 299. Nuestra traducción). En segundo lugar, un dispositivo es “la naturaleza de los vínculos” que se establecen en esta red heterogénea. Estas relaciones están fundamentadas por estrategias de poder concretas, por ejemplo, el deseo de justificar u ocultar una práctica específica. Estas relaciones se entienden como juegos, es decir, que no son estables sino dinámicas, cambian de posición y modifican sus funciones. Por último, un dispositivo “es una especie de formación que, en un momento histórico determinado, tuvo como función primordial responder a una urgencia” (Foucault, 1994, p.299). De esta manera, el dispositivo es resultado de una urgencia histórica que se enmarca en imperativos estratégicos para hacer frente a ella. Foucault estudia, desde este ángulo, dispositivos de disciplinamiento, tales como las cárceles, los manicomios y el dispositivo sexual desarrollado en la época victoriana. Lo importante es, en términos generales, que en los dispositivos se producen sujetos específicos, se devela la verdad de un grupo de personas (i.e. anormales y normales), lo cual repercute en el goce y el cuerpo de los sujetos articulando así le saber-verdad con el poder.

*Deleuze y el desplazamiento del dispositivo foucaultiano, 1988.* Años después de la muerte de Foucault, Deleuze definió a los dispositivos como “máquinas<sup>2</sup> para hacer ver y hacer hablar” (Deleuze, 1999,

.....  
2 Una reflexión y análisis exhaustivo sobre el problema del dispositivo tendría que detenerse y pensar sobre la idea de la máquina y su relación, hoy más que nunca fundamental, con los dispositivos tecnológicos, los gadgets y las aplicaciones. No podemos, en el presente texto, abordar en su profundidad este aspecto que, a nuestro entender, es bastante interesante. No obstante, para señalar alguna dirección que permita orientar el pensamiento, se tendría que introducir las reflexiones de Felix Guattari, en especial aquello que tiene que ver con la «adicción maquinaica» y «el inconsciente maquinaico».

p.155) que están siempre acoplados a contingencias y regímenes históricos concretos. El dispositivo es un organismo inestable, un entramado (*agencement*) de líneas divergentes, sujetos a cambios impredecibles, con contornos difusos y variables, con líneas de fuga. Así, el dispositivo regula lo visible y lo invisible, hace aparecer los objetos que le interesan para el funcionamiento, que solo puede existir atrapados en este entramado de estrategias y líneas que forman al dispositivo.

*Agamben y la omnipresencia del dispositivo, 2006.* El filósofo italiano intenta realizar una genealogía del concepto de dispositivo en la obra de Foucault, lo que lo lleva a atender a los escritos del joven Hegel, como a la tradición del cristianismo temprano al que le interesa en sus diferentes estudios. De esta manera, el resultado es una definición bastante amplia del concepto de dispositivo: “Cualquier cosa que algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, moldear, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2014, p.18). Lo interesante, y a la vez bastante problemático, de esta definición es que no solo las instituciones, las leyes, las cárceles son consideradas como dispositivos, sino también la pluma, la filosofía, el computador e, inclusive, el lenguaje.

Teniendo en cuenta esta rápida y somera línea del tiempo, podemos desprender algunas consecuencias fundamentales, bastante relevantes a la hora de pensar el papel que juega los dispositivos en nuestra experiencia de la ciudad pestilente, en particular, y de nuestra vida inmersa en la pandemia del covid-19, en general. Primer aspecto que no se debe perder de vista: al momento de hablar de dispositivos se debe distinguirlo, como lo hizo Heidegger en su momento, con los instrumentos técnico-científicos que se articulan y amalgaman en función de este. Así, los dispositivos funcionan, en el mundo tecnológico del siglo XXI, a partir de la proliferación y multiplicación de instrumentos tecnológicos que se orientan a estrategias diversas. En segundo lugar, los dispositivos son medios de control, como lo trataremos de radicalizar en un momento, que enmascaran la violencia y opresión del Estado, tal y como lo señaló Althusser. Por último, teniendo presente las reflexiones de Foucault y Deleuze, todo dispositivo es una red compleja que articula aspectos discursivos y no discursivos que son producto de una urgencia concreta y, por ende, están atados a contextos históricos determinados. Si esto es así, la pregunta fundamental sería ¿qué dispositivos encontramos hoy en nuestra sociedad atravesada por el Covid-19? ¿Cómo operan esos

dispositivos? Y más importante aún ¿cuál es su lógica y estrategia que los fundamenta? En lo que sigue trataremos de esbozar algunas respuestas parciales a estos interrogantes.

Permítasenos un pequeño rodeo para poder dar cuenta del problema que aquí se quiere pensar y, por ende, poder desprender algunos postulados relevantes. En sus últimas intervenciones públicas, Deleuze (1990) propuso entender el despliegue del poder a partir de la distinción, que comenzó a pensar Foucault, de tres sociedades específicas:

1. La sociedad clásica de la soberanía. Esta sociedad, según los postulados foucaultianos, establece como fuente de poder y de autoridad al soberano, que es entendido como la encarnación misma del poder. Esta fuente se considera como el origen y legitimidad de las leyes, donde su postulado fundamental descansa en el derecho de espada. Así el soberano era equiparado a un poder divino, pues este era considerado, como lo expresó muy bien Hobbes, un dios mortal. Ahora bien, según Deleuze (1990) estas sociedades utilizan máquinas simples, tales como poleas, relojes, ruedas...
2. La sociedad disciplinaria. Esta sociedad está estrechamente relacionada con el desarrollo del capitalismo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En esta, el poder ya no se congrega en un sujeto sino tiene como objeto el cuerpo y la vida de los sujetos. El poder tiene como meta vigilar y disciplinar, por lo que se establecen discursos (episteme dirá Foucault en su conversación con el círculo psicoanalítico) que producen sujetos determinados (i.e. normales, anormales, criminales...). El poder, en esta sociedad, opera a partir de discursos (legales, científicos y psicoanalíticos) que definen y clasifican a los sujetos. Los espacios se reorganizan, surgen nuevas arquitecturas, para poder disciplinar a partir del presupuesto de la productividad (la fábrica, los internados, la familia...). Aquí las máquinas comienzan a tornarse más complejas pues permiten potencializar el trabajo, controlar y maximizar los cuerpos que laboran, permiten producir más ganancia<sup>3</sup>. Los sujetos comienzan a entenderse como engranes de una gran maquinaria que debe ser supervisada para su correcto funcionamiento.

.....

3 Aquí surge un problema que tan solo mencionamos. En las sociedades disciplinarias puede entenderse, entre varios de sus matices, en el paso de la maquinaria a la creación de la industria que se desarrollará aceleradamente en la era global en la que nos encontramos. Esta relación entre máquinas e industria ya es conceptualizada, en una primera formulación, por Marx y Engels en el primer tomo de su *Capital*. Allí se habla del paso de la manufactura a la máquina como un instrumento de trabajo fundamental para el desarrollo del capitalismo. Véase *El capital*, Tomo I capítulos XII y XIII. Valdría la pena volver, con más calma, sobre este asunto, en especial en la caracterización de las diferentes épocas a partir de los instrumentos-máquinas que desarrollan y utilizan.

3. La sociedad de control. A esta dupla, Deleuze agrega una tercera sociedad que, a su entender, se estaba desarrollando a finales del siglo XX. El poder tiene como objetivo el control de masas, donde sus dispositivos hablan en números (binarios diríamos nosotros, aunque Deleuze no estaría de acuerdo con ello). Este lenguaje numérico no solo marca el acceso a la información sino la producción de esta (índices, medias, encuestas...). Los sujetos son dígitos de un gran dispositivo, hacen parte de la gran masa de muestreos y datos públicos que sirven tanto para desarrollar políticas públicas como ingeniería de marketing. Esta sociedad utiliza máquinas cibernéticas las cuales se convierten en grandes depositarios de información. Las tecnologías informáticas, las herramientas tecno-cibernéticas, se generalizan en su uso, para que los sujetos registren sus datos.

Esta somera caracterización de la tipología de las sociedades nos permite abordar una propuesta de lectura de la ciudad pestilente. Esta nos muestra un aspecto fundamental que Deleuze señala explícitamente: no es que el paso de una sociedad a otra signifique que una dejó de existir para permitir que la otra pueda desarrollarse. No es que las sociedades de soberanía hayan desaparecido completamente, por el contrario, siguen estando latentes alimentando ciertos imaginarios. De la misma manera, decir que nos encontramos en el desarrollo de una sociedad de control no significa que los dispositivos disciplinarios hayan desaparecido. Mas aun, lo interesante del asunto está en que estas tres clases de sociedades hayan mutado al punto que les permiten operar sin que entren en contradicción una con otra, que existan con diferentes modulaciones y frecuencias (llevando lo más lejos posible la imagen utilizada por Deleuze). Este es el caso de la sociedad pestilente: una autoridad que se refirma como la única voluntad que ha de decidir en medio de la emergencia, que invoca el poder de Dios (en el caso colombiano: la virgen de Chiquinquirá) propio de las sociedades de la soberanía, para establecer un discurso de tranquilidad y orden. La división de las ciudades, por un lado, y el surgimiento de nuevas geografías, por el otro, en donde se ubican e identifican los lugares de contagio y de riesgo, la vigilancia constante para el cumplimiento de los protocolos, el discurso científico que se incrusta en las entrañas de lo político, es propio de la sociedad disciplinaria. El registro de la información en aplicativos y páginas de internet hechas como receptáculo de información de los individuos, la población dividida en los índices de casos activos, recuperados y muertes que se comunica diariamente con el objetivo de mantener un registro oficial de la evolución de la pandemia, es lo correspondiente a las sociedades de control.

Llegados a este punto quisiéramos enfatizar el nivel discursivo de los dispositivos, con ello queremos proseguir un poco por el camino que Braustein (2011) propone, al señalar la importancia de los discursos en la constitución misma de los dispositivos. Varios de los trabajos de Foucault apuntaban a la importancia de atender a los discursos que legitiman ciertas lógicas y estrategias con las que opera el poder. No obstante, no queremos volver sobre los postulados foucaulteanos del discurso sino, como lo propone Braustein, introducir las reflexiones desarrolladas por Lacan en torno al discurso. ¿Por qué volver sobre Lacan? O más concreto: ¿Qué puede aportar el psicoanálisis lacaniano al problema del dispositivo? La razón, de manera escueta, se puede formular en los siguientes términos: si los discursos se sostienen en relación con los sujetos y a partir de estrategias y fines determinados, los discursos postulados por Lacan ayudan a entender el funcionamiento y la articulación de los discursos con los dispositivos y máquinas en las cuales se ejerce el poder<sup>4</sup>. En términos de Braustein (2011): “el psicoanálisis puede proponer partiendo de la situación actual, [una] relación entre la tecnología, el lenguaje y la organización “dispositiva” del poder” (p. 132)

78

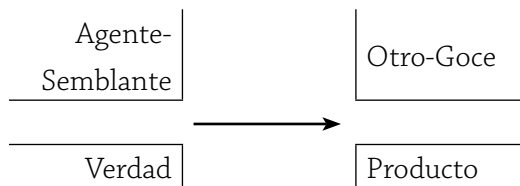
En varios lugares de su seminario, pero en especial en los seminarios XVI y XVII, Lacan estableció algunas relaciones entre el psicoanálisis, la práctica psicoanalítica y lo político a partir del desplazamiento, que no podemos abordar en su detalle en estos momentos, del poder-saber al saber-gozar. A partir de este vínculo toman forma lo que se conoce, en el seminario XVII, como los cuatro discursos: del amo, de la histeria, de la universidad y del analista. Para entender en qué consisten estos discursos es importante, de manera general, enmarcar conceptualmente el problema que en ellos se señala. Al utilizar la palabra discurso, lo que se quiere apuntar, como lo expresa Evans (2015), es la transindividualidad del lenguaje, esto es, el sujeto que se ve relacionado con otro. El discurso no es más que ese lenguaje que viene de otra parte y apunta hacia otro lugar más allá del sujeto. Ahora bien, en lo que nos atañe, en su última etapa, Lacan entiende el discurso como un lazo social basado en el lenguaje. Es así como estos cuatro discursos, que serán trastocados en varios momentos

.....

4 Además de esta razón para volver a leer a Lacan desde los postulados filosóficos-políticos que hemos esgrimido, existe una razón más que consideramos aún más radical e interesante: entender al poder como una pulsión. Esta conclusión, según nuestra lectura, es la que apunta en algún grado la lectura de Rita Segato de Lacan, para postular sus tesis fundamentales sobre la violencia, el mandato de masculinidad y la violación. Este asunto propondría dar una respuesta posible a qué es el poder, asunto que muchas veces se da por sobreentendido, lo que hace que solo se atienda a la pregunta de cómo funciona. No podemos detenernos en este asunto, pues abordamos, en lo que sigue, el poder desde su funcionamiento.

por el psicoanalista francés, no son más que ciertas formas que toma la regulación, en la red simbólica, de las relaciones intersubjetivas.

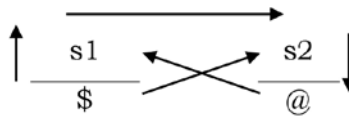
Existen cuatro ingredientes básicos, por llamarlos de alguna manera, de cualquier discurso: (i) el agente, es decir el sujeto que realiza una acción determinada en función de otro; (ii) el otro que es quien interpela al agente según su propia acción ordenándole que produzca algo; (iii) la verdad del sujeto, esto es, la verdad del deseo del sujeto que sostiene al agente pero siempre queda oculta; y (iv) el producto, el excedente (plusvalía le llama Lacan retomando a Marx) de la acción. Estos cuatro ingredientes son, en realidad, cuatro posiciones que puede expresarse en el siguiente esquema:



Estos lugares son ocupados por cuatros símbolos algebraicos, tres signos que representan el esquema fundamental del psicoanálisis lacaniano del sujeto, no como sujeto gramatical, ni como sujeto psicológico o político, sino como sujeto que es significante para otro significante: s1, s2, \$ y @. El primero representa el significante maestro, es decir, ese sujeto que es significante para otro significante; el segundo, el significante saber; el tercer, el sujeto vedado, es decir determinado (atravesado, interpelado) por el deseo, es el sujeto del inconsciente; el último, representa el objeto a, es decir la falta constitutiva (objeto vacío) que sostiene el deseo y que todo sujeto busca llenar. Dependiendo del lugar que tomen estos cuatro símbolos algebraicos se hablará de uno u otro discurso. Por cuestiones de espacio, solo quisiéramos formalizarlo, para darle un poco de claridad a este aspecto denso y fatigoso del psicoanálisis lacaniano, en el discurso del amo<sup>5</sup>, el cual es fundamental para entender los restantes:

.....

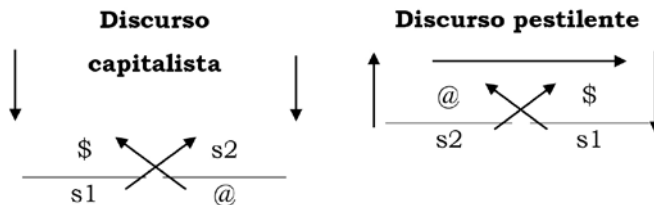
5 El discurso del amo tiene varias formulaciones a lo largo del seminario de Lacan. Es de notar que este lo constituye a partir de la interpretación de una interpretación de Hegel proveniente de ciertas interpretaciones marxistas. En virtud de la honestidad hermenéutica es importante señalar un hecho que no deja de revestir importancia para quienes nos interesamos por la filosofía. En la *Fenomenología del espíritu*, en el capítulo sobre la autoconciencia, Hegel nunca utiliza la palabra esclavo (Sklave) sino siervo (Knecht). Existe una diferencia semántica e histórica entre estas dos palabras, que deberían pensarse y matizarse a la hora de abordar el texto de Hegel. No obstante, como Lacan utiliza expresamente la palabra esclavo, aquí lo mantenemos intacta.



En este esquema, el puesto de la verdad está ocupado por el sujeto interpelado que se dirige hacia el saber que está en el goce y el significante maestro. Lo que le interesa a Lacan señalar, de manera puntual, es que en el discurso del amo la verdad comanda tanto al semblante y al goce. Así las cosas, se podría interpretar la dialéctica del siervo y señor de la *Fenomenología del Espíritu* en los siguientes términos: el señor es un agente que se relaciona con el esclavo ( $s1 \rightarrow s2$ ), pues ve en él un saber que le es necesario para su goce. Si no viera la necesidad en ese saber, no se relacionaría con el siervo. Este, por su parte, se limita a trabajar para saciar las demandas del amo. En el trabajo, el siervo produce objetos de goce (@) que son consumidos por el amo ( $@ \rightarrow s1$ ). En el lugar de la verdad encontramos el deseo del amo (\$), el cual consiste en esconder su falta por medio del trabajo del otro, por ello encontramos un vector que va de la verdad al otro-goce ( $\$ \rightarrow s2$ ).

80

Este discurso es propio de las sociedades de la soberanía, donde existe un sujeto que ha de comandar a otros para que, por medio de su saber, produzcan objetos para su propio goce. El amo encarnaría la autoridad a la cual el siervo debe obedecer y organizar su trabajo en función de ella. No obstante, existen dos discursos más, que puede ser entendidos como ínfimas transformaciones (“*une toute petite inversion*”) de los cuatro discursos pensados por Lacan, que fueron introducidos por él, de manera breve, en su conferencia de Milán: el discurso del capitalista y el discurso pestilente. El primero corresponde a la sociedad disciplinaria, el segundo a las de control. Formalmente los discursos se expresan como siguen:



En la clase del 11 de marzo de 1970, Lacan señaló elípticamente el paso del discurso del amo al capitalista: “Uno no ha esperado hasta ver que el discurso del amo se halla desarrollado plenamente para



mostrar su verdadero trasfondo en el discurso del capitalista” (Lacan, 2013, 117). Lo que quiere mostrar con este paso es que el amo clásico se desarrolla en el amo capitalista, aquel que fundamenta los dispositivos de poder para garantizar el *statu quo* de la producción capitalista. Esta transformación se origina en la medida en que el discurso del amo se encuentra con el discurso de la ciencia (el discurso de la universidad), que tiene como resultado la producción de objetos técnicos que están al servicio del goce.

El sujeto deseante capitalista toma la posición del agente-semblante (\$) y está desarticulado del saber ( $s_2$ ) como no sucedía en el discurso amo. No obstante, el saber sigue produciendo mercancías ( $s_2 \rightarrow @$ ), que vuelven a \$. ¿Por qué este vector? Porque lo que desea el capitalista es la producción de plusvalía y, con ello, adquirir ganancias. Ahora bien, el amo capitalista  $s_1$  adquiere el lugar de la verdad que se define a partir del saber según cree poseer para producir mercancías ( $s_1 \rightarrow s_2$ ), esto quiere decir que “el (significante) amo opera por medio del saber científico, produciendo esos objetos desechables” (Braustein, 2011, 145). Aquí el capitalista no opera por el saber del esclavo, sino por el saber que ha adquirido por medio de la ciencia, por lo que hace a las mercancías productos tecno-científicos. Esta articulación entre el sujeto capitalista y el saber, que se encuentra en las reflexiones de Foucault sobre los dispositivos y las sociedades disciplinarias, lleva a que se maximice la producción, se organice las fábricas, los tiempos de producción, se crea una sociedad disciplinada para la producción. El tercer discurso es el pestilente, este es el de los mercados como lo denomina Braustein, y que se desprende del desarrollo del discurso capitalista, donde el saber están sofisticado que se vuelve un tirano. Este discurso fue introducido por Lacan en una conferencia en Milán en 1972, en donde afirmó lo siguiente:

En verdad, creo que no se hablará del psicoanálisis en la descendencia, si lo puedo decir, de mi discurso...de mi discurso analítico. Alguna otra cosa aparecerá que, desde luego, deberá mantener la posición del semblante, pero de todos modos será...posiblemente se llamará el discurso PS. Un PS y luego una T, esto estará por otra parte, totalmente de acuerdo con el modo en que se anuncia lo que Freud veía de la importación del discurso psicoanalítico a Estados Unidos...eso será PST. Agreguen una E, eso da PESTE. Un discurso que sería en fin verdaderamente apestoso, consagrado totalmente al servicio del discurso capitalista. (Lacan, 1978, p. 49. Nuestra traducción)

En este discurso el agente-semblante es ocupado por la mercancía, por ese objeto tecno-científico. Pero es un objeto que viene con instrucciones, con políticas de uso que dice qué es lo que se debe hacer y cómo. Estos objetos, digamos aplicativos, no son como la rueda o las poleas, máquinas simples, sino que vienen ancladas a unas instrucciones de qué hacer con ellos, qué le es permitido al usuario hacer y qué es lo que ellos hacen (recopilar y producir información). El usuario no puede apelar a este mandato, a esta demanda de la mercancía, tan solo le resta aceptar dichos «términos y condiciones». El lugar de la verdad, a su vez, es ocupado por el saber ( $s_2$ ) que ordena la mercancía ( $s_2 \rightarrow @$ ). Este saber permite producir información, por un lado, al tiempo que multiplica la mercancía cuantas veces sea necesario, por el otro. Este saber que toma el lugar de la verdad no es más que “la *ciencia*, ese saber autónomo, acéfalo, que se especializa sin cesar, con su expansión tan ilimitada como avasalladora” (Braustein, 2011, 161). Este saber que gobierna todas las esferas de lo humano, inclusive su goce. Así la ciencia se vuelve ese dispositivo fundamental que lo gobierna todo desde el lugar de la verdad.

El otro-goce es ocupado por el sujeto deseante, el sujeto del inconsciente, al que se dirige también el saber ( $s_2 \rightarrow \$$ ). Este saber sabe lo que el sujeto desea y, más importante aún, sabe qué mercancía se acopla mejor a su deseo ( $@ \rightarrow \$$ ). Dada que ese saber recopila la información de los sujetos, entonces puede proponer la mercancía adecuada que se acople de la mejor manera a su deseo. Este objeto está en un catálogo, que puede ser adquirido por medio de un aplicativo (Rappi, Tick Tock, Tinder...), y solo es necesario dar un “acepto”. Así se crea la ilusión de que el deseo puede ser satisfecho (lo cual es eso, solo una ilusión), que los usuarios lo único que deben hacer es encontrar, en un catálogo inmenso (llámese Play Store o Appstore), el más adecuado.

Por último, en el lugar de la producción encontramos al usuario consumidor. Este sujeto que se define y representa a partir de los deseos mediados por el saber y la mercancía, crea una «identidad» a partir de lo que el mercado le pone al alcance. Este sujeto no es más que un conjunto de bits y bytes, que son rastreados, capturados, almacenados y tratados por las diferentes máquinas cibernéticas que utilizamos a diario. El usuario se vuelve un índice, un número, una preferencia, que le hace confundir la necesidad (que sí puede ser satisfecha) con el deseo, de allí que la mercancía se ve como promesa de goce pleno. Esta está a la base de todos los dispositivos de poder

en las sociedades de control, donde el flujo de la información es fundamental para su operación. Es así como, en términos específicos, la minería de datos adquiere un papel fundamental: el rastreo y almacenamiento de los datos que los sujetos-usuarios van dejando como rastro y que, en su conjunto, constituyen el señuelo, el semblante, de ese objeto que satisfaga nuestros deseos. Este es, en suma, el gran peligro que se encuentra en las entrañas de las sociedades de control.

Pero si esto es así, la pregunta apremiante que se debe formular es: ¿qué nos espera en las sociedades de control, más aún cuando la experiencia de la pandemia ha acelerado su desarrollo? Más allá de decir si el futuro se ve de manera optimista o pesimista, habría que abordar el asunto como Heidegger nos lo señaló en su momento, al igual que Lacan, Deleuze y Foucault: se trata de pensar los lugares en donde el peligro puede estar. Heidegger, al hablar de la tecnificación inevitable del mundo, solía citar un verso de Hölderlin: “Donde está el peligro (*Gefahr*), crece allí también su salvación (*das Rettende*)”. Si algo nos ha mostrado la situación de la pandemia es que los medios digitales y la producción de información toma cada vez más fuerza e importancia. Pero esto no quiere decir que se deben desechar las tecnologías virtuales, que hoy han mostrado que pueden ser de gran utilidad y que las necesitamos; no se trata de sentenciar a los dispositivos tecnológicos como “inventos del diablo”. Se trata de marcar los riesgos de lo que está aconteciendo para ser cuidadosos a respecto de aquello que está por venir, pues el mundo ya ha cambiado, quizá más de lo que hoy podemos ver.

## Referencias

Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo?* (M. Ruvituso, Trad.) Argentina: Adriana Hidalgo.

Altusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. (J. Szabón, Trad.) Buenos Aires: Nueva Edición.

Braustein, N. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.

Deleuze, G. (1999). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier, *Michel Foucault, filósofo* (págs. 155-163). Barcelona: Gedisa.

Evans, D. (2015). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. (J. Piatigorsky, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits* (Vol. II). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. (A. Garzón, Trad.) México: Siglo XXI.

Guerrero, W. (2020). Heidegger y la técnica: reflexiones sobre el habitar el mundo y la ética. En O. Donato, D. Muñoz, & Á. Rivera, *Redefinir lo humano en la era de la técnica*. Bogotá: Universidad Libre.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (L. Fernández, Trad.) Madrid: Trotta.

Lacan, J (1978). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 de mai 1972. En *Lacan un Italia 1953-1978* (pág.23-55). Milan: Salamandra.

Lacan, J. (2013). *El reverso del Psicoanálisis. Seminario 17 (1969-1970)*. (E. Berenguer, & M. Bassols, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Marx, K. (1984). *El capital* (Vol. 1). (W. Rocés, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

# 5. FEMINISMO HEGEMÓNICO, VIOLENCIA SEXUAL Y ACCIONES AFIRMATIVAS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Juan Carlos  
Sierra Mejía \*

## Introducción

El presente escrito nace de la invitación al conversatorio titulado “Feminismo hegemónico, violencia sexual y acciones afirmativas en épocas de pandemia”, organizado por el grupo de Filosofía política de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Colombia y que giraba en torno a unas preguntas previamente formuladas sobre vivencias significativas acerca de la violencia sexual y acciones afirmativas, sobre perspectivas académicas valiosas en relación con el tema y, finalmente, sobre nuestro pesimismo u optimismo frente al tema.

La posibilidad de organizar este escrito me permite un margen más amplio para compartir ciertos autores y lecturas, pero en el mismo trato de mantener una fidelidad al hilo conductor de la exposición que realicé en su momento en el

.....  
\* Abogado de la Universidad Libre, especialista en derecho administrativo y, magister en filosofía del derecho y teoría jurídica de la misma universidad. Integrante del semillero Paz y Reconciliación. Perspectivas desde la filosofía política y social. Línea: Homo Mimeticus. Teoría mimética. Correo electrónico: juanpandu@gmail.com

conversatorio. Esta exposición estará centrada en el aspecto discursivo de la violencia sexual, la percepción que se tiene de dicha categoría, en la manera como se la está abordando desde el discurso académico y en las falencias a la hora de entender la complejidad del problema.

### **5.1. ¿Feminismo contrahegemónico o feminismo hegemónico?**

Aunque con el título de “Feminismo hegemónico, violencia sexual y acciones afirmativas en época de pandemia”, podría objetarse la existencia de una imprecisión conceptual con el argumento de que el feminismo es ante todo un movimiento contrahegemónico, concuerdo con el filósofo Slavoj Žižek (2018) cuando sostiene que “la afirmación crítica de que la ideología patriarcal sigue siendo la ideología hegemónica actual ES la ideología hegemónica actual” (p.24). Si se tiene el poder de definir a través de las palabras lo que la realidad *es*, ya no estamos en una situación de mera subalternidad o sometimiento del sujeto hablante.

Teniendo en cuenta lo anterior, entiendo que pese a la existencia de diferentes apuestas teóricas y políticas que se definen como feministas, en la mayoría de ellas hay una marcada influencia del feminismo norteamericano radical. En su libro *Acoso, ¿denuncia legítima o victimización?* la antropóloga feminista Marta Lamas afirma que el discurso hegemónico sobre las figuras del acoso y la violencia sexual viene del feminismo radical estadounidense y es precisamente a esa apuesta discursiva a la que me estaré refiriendo en este espacio (Lamas, 2018, p.10). La autora explica lo que para ella es el surgimiento del movimiento *#MeToo*, un reconocimiento a sus logros, pero también una crítica a sus desaciertos o lo que ella bien llama “un avance indiscriminado de un discurso puritano y victimista” que ha conllevado también “prácticas injustas y ha erosionado el debido proceso” (Lamas, 2018, p.12).

Con la diferenciación sexo/género nos encontramos en un dilema similar al dilema naturaleza/cultura que tanto ha traído discordias en el mundo del pensamiento y que no es el propósito desenmarañar en esta conversación. Simplemente es importante traer a colación que el sexo como categoría de análisis pertenecía al mundo de lo natural, lo inmodificable, mientras que el género correspondía a aquellos comportamientos y roles que se asignaban culturalmente atendiendo a esa categoría natural del sexo. En diferentes culturas se

ha evidenciado que, de alguna manera, ha existido cierta regularidad en la distribución diferenciada de roles (género) en función del sexo. (Bourdieu, 1998, p.22) Cuando digo que el sexo es una categoría de análisis perteneciente al mundo natural, esa pertenencia *en pasado* se debe a interesantes postulados de los estudios de género y de la sexualidad que empezaron a entender que el cuerpo en general y el sexo en particular están moldeados por el lenguaje, por lo tanto, están dotados de significancia en virtud del marco de inteligibilidad temporal dentro del cual se lo comprende, o, lo que es similar, también son, hasta cierto punto, constructos (Laqueur, 1990; Butler, 1993; Butler 1999).

Cabe destacar que entender el sexo como natural e inmodificable conllevó a que la función reproductora, que es solo una posibilidad, pasara a ser percibida como una obligación cultural y, de esa manera, desconocerle el estatus de legitimidad a prácticas sexuales que no tuvieran como propósito principal la función reproductora. Esa consideración de las posibilidades naturales como obligaciones culturales, llevó a lo que se denomina *determinismo biológico*, una especie de camisa de fuerza con la que eran constreñidos los cuerpos de acuerdo con el papel que debían desempeñar en la función reproductora.

Hubo una influencia importante y explícita de los trabajos de Michel Foucault y Jacques Derrida en algunas teóricas feministas (Scott, 2008, p.22). La tradición de pensamiento filosófico y político que estudiaba el fenómeno del poder, lo exploraba siempre en la figura emblemática del estado y de las instituciones jurídicas, pero Foucault optó por agudizar la mirada y explorarlo en sus manifestaciones microscópicas, en aquel poder casi imperceptible de las relaciones cotidianas o “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen” (Foucault, 1976, p.87), incluso en las sutilezas de los discursos y en las pretensiones de verdad de los mismos. Esa apuesta por desentrañar las relaciones de poder en la cotidianidad devino en el interés posterior de muchas feministas por desenmascarar el sometimiento de las mujeres en el fluir de la vida cotidiana, en los usos del lenguaje, en aquello que un observador desprevenido podría considerar como trivial. Un desmantelamiento permanente de las opresiones explícitas e implícitas, pasando de las macroagresiones a los actuales intentos teóricos de las *microagresiones*, noción esta última que remite a una *microfísica del poder* (Foucault, 1979, p.146); una curiosidad intelectual pertinente para interpretar algunos aspectos de las relaciones sociales, pero que ha devenido en

una vigilancia obsesiva y un tanto asfixiante cuando se la pretende incluir como herramienta del derecho penal. Aunque, cabe aclarar que algunas teóricas feministas relacionan esta cacería morbosa de las microagresiones con una ola puritana que, además de robustecer el poder punitivo estatal, revierte las demandas de libertad sexual en un miedo a la sexualidad que solo beneficia a los enemigos de la libertad (Lamas, Op cit, p.21).

La noción de *violencia sexual* puede remitir al delito de violación y a otras conductas elevadas a la categoría de delitos fácilmente identificables, pero en esa gran categoría se han venido sumando conductas disímiles sin que sea muy claro el porqué se constituyen en violencia, y sin que se dé un análisis objetivo que sustente dicha clasificación más allá de una apuesta ideológica. La fórmula con la que suele empezar la definición de la violencia sexual es “todo acto sexual realizado contra la voluntad” pero esa apertura del “todo acto” la vuelve una fórmula vaga y compleja cuando se la pretende introducir en el ámbito del derecho penal. Cabe aclarar, para quienes no estén familiarizados con temas del derecho penal, que todo código penal es un catálogo de las conductas que han sido elevadas a la categoría de delito y para cada uno de ellos debe haber una estructura en la que se determinen con claridad unos elementos objetivos (sujeto activo, sujeto pasivo, acción o verbo rector, bien jurídico tutelado) y unos elementos subjetivos que hacen referencia al carácter intencional del delito, el carácter psíquico o anímico de quien comete el mismo, ejemplos de los cuales pueden ser el dolo, la falta de cuidado, la imprudencia y debe existir un nexo causal entre la acción del sujeto activo y el daño sufrido por el sujeto pasivo.

Las conductas elevadas a la categoría de delito cuentan con un verbo rector fácilmente identificable para que pueda darse lo que en derecho se llama: *la adecuación típica*, que consiste en encajar la conducta de una persona con la descripción que el código hace del delito: El acceso carnal abusivo, la prostitución forzada, la esclavitud sexual, la trata de personas, la esterilización forzada, por poner unos ejemplos, son para el derecho *tipos penales* y cada tipo debe contar con *verbos rectores* claramente definidos: *acceder, obligar, ejercer*, etc. El problema radica en aquella expresión utilizada para definir ese gran paraguas que engloba todas las conductas que van a definirse como violencia sexual: “Todo acto sexual realizado contra la voluntad de otra persona”. Esa totalidad imprecisa se presta para definir las conductas castigables casi al arbitrio, pero no quiero centrarme solo en el aspecto del derecho penal, sino en la misma percepción que



empiezan a tener las personas sobre lo que debe considerarse o no una conducta reprochable penalmente, porque esta falta de precisión no es meramente un problema de redacción legislativa, sino del mismo feminismo, tanto en su apuesta teórica como política.

Así las cosas, la precisión conceptual permite un examen objetivo a la hora de determinar si la conducta de una persona debe ser o no castigada, pero dicha objetividad tiende a perderse cuando no existe un verbo rector claramente delimitado, o no hay claridad sobre el bien jurídico que se pretende tutelar. Por ejemplo, es claro que en el delito de homicidio el bien jurídico a tutelar es la vida, pero en el delito de acoso, como uno de los tipos penales que vienen a constituir el universo de la violencia sexual, no siempre está claro el bien jurídico protegido como tampoco lo está el verbo rector, sobre todo cuando las acciones son tan diversas y se prestan a múltiples interpretaciones.

El acoso sexual está definido en la ley colombiana de la manera siguiente: “El que en beneficio suyo o de un tercero y valiéndose de su superioridad manifiesta o relaciones de autoridad o de poder, edad, sexo, posición laboral, social, familiar o económica, acose, persiga, hostigue o asedie física o verbalmente, con fines sexuales no consentidos, a otra persona, incurrirá en prisión de uno (1) a tres (3) años”. Desde la óptica del feminismo radical, tanto la superioridad manifiesta, las relaciones de autoridad o de poder, hasta los actos de acosar, perseguir, hostigar o asediar, están abiertos a múltiples interpretaciones todas ellas siempre en deterioro de la presunción de inocencia y del principio de proporcionalidad. Uno de los principios del derecho penal es que este debe constituirse en la *ultima ratio*, es decir, en la última instancia dado que el poder estatal de imponer castigos es enorme y se entiende que la parte débil de la relación gobernado/estado, es el acusado. Sin embargo, con la perspectiva de género instalada ahora en el sistema judicial, pareciera tenerse en consideración solamente la relación hombre/mujer (entendida esta última como la parte débil), y empieza a desdibujarse la relación desigual de fuerzas entre el acusado frente a la potencia del estado.

En México, la bloguera feminista Támara de Anda hizo poner preso a un taxista solo por decirle “guapa” y en Perú, la periodista Mabel Huertas denunció a un domiciliario que guardó su número telefónico y, después de entregar su pedido, le escribió diciéndole que tenía unos ojos muy hermosos. El domiciliario fue despedido por la empresa Promart Homecenter quien a través de su cuenta @promart\_peru

escribiera el 02 de junio de 2020 “Hola Mabel, lamentamos mucho lo sucedido. *En Promart tenemos tolerancia cero al acoso y te agradecemos por denunciar este tipo de situaciones. Hemos retirado al proveedor de nuestro servicio de entrega y nos estamos asegurando que esto no vuelva a pasar*”. De ahí que Marta Lamas (2018) se pregunte, “¿a quién le sirve que se detenga a un trabajador porque dijo “guapa” y lo metan a la cárcel unas horas porque no pudo pagar la multa? ¿Qué paradigma fortalece tal castigo? (p. 94). Cabría preguntar lo mismo para el domiciliario despedido. El discurso que suele instalarse gracias al feminismo radical es que hay una relación de poder entre el taxista y su pasajera, pero estos dos casos dejan una clara desigualdad de poder que se evidencian en las mismas consecuencias. ¿Qué poder existe entre un domiciliario y una periodista que logra hacerlo despedir por una conducta tan espontánea e irrelevante, valiéndose de la indignación que genera en las redes sociales?

La académica Daphne Patai (1998) también da cuenta de estos desaciertos del feminismo radical y describe experiencias personales que, si bien podrían ser consideradas por el fundamentalismo feminista como acoso o formas de agresión sexista o machista, afirma que, aunque dichas vivencias no fueran agradables, tampoco las consideraría hechos devastadores y que se sentiría ridícula narrándose a sí misma como una especie de “sobreviviente” o “víctima”.

Así mismo, Patai explica en el prefacio de su libro la dificultad de escribir de una forma crítica sobre el acoso sexual y el riesgo que se corre de trivializar las denuncias de verdaderas agresiones; sin embargo, alerta sobre el clima desagradable que se genera cuando se pasa de querer regular conductas delictivas para las cuales ya existen mecanismos legales, a regular las sutilezas de la cotidianidad, lo que genera un clima asfixiante y desagradable de vigilancia permanente promovido por lo que ella llama una “industria del acoso sexual” que se va extendiendo en la actualidad (Patai, 1998, p.16). Patai encuentra que la enorme demanda de regulación penal está más cercana a los totalitarismos del siglo XX que a la ola puritana de la época victoriana (Patai, 1998, p .201).

Lo anterior no sería exagerado si tenemos en cuenta la relación que Hannah Arendt, una de las principales pensadoras de los regímenes totalitarios, encuentra entre la noción de *dominación total* y la eliminación de la espontaneidad como expresión del comportamiento humano (Arendt, 2019, p.126).

## 5.2. Efectos de poder relacionados con la retórica de la violencia sexual

Teniendo en cuenta que parte de mi exposición realiza una crítica al discurso hegemónico feminista relacionado con la violencia sexual, considero importante precisar lo que en su momento Alvin Gouldner (1983) escribiera en su obra *Los dos marxismos, contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*:

Para mí la crítica no es en modo alguno un intento de desprestigiar o desenmascarar un sistema teórico; nunca se la emprende como ocasión para que el crítico se burle de su tema, y ciertamente nunca juzga el objeto de su crítica como un mero producto de un error histórico o de la ignorancia. (Gouldner, 1983, p.21)

La aclaración es importante no solo para el marxismo como lo pretende Gouldner, sino para cualquier apuesta teórica, por lo tanto, incluye al feminismo como objeto de reflexión y como apuesta política para evitar un *feminismo amnésico* y reaccionario, abierto a los elogios, pero casi impermeable a las críticas, como si no fueran estas últimas las que permiten afinar los conceptos al interior suyo (Preciado, 2019, p.112).

En noviembre de 2019, Caracol noticias publicó un titular que decía: “*Joven madre confesó que mató a sus tres hijos porque temía que se volvieran abusivos con las mujeres*”. La noticia hacía referencia a Brittany Renee Pilkington, una chica de 27 años de edad que fue condenada en Ohio Estados Unidos a 37 años de prisión por haber asesinado a sus tres hijos y que, según contó ella, lo había hecho porque durante toda su vida había padecido muchos abusos y, al tener tres hijos varones, ella temía que cuando estos crecieran se volvieran maltratadores de mujeres.

En ese tiempo yo llevaba algunos años metido en las teorías de género y feminismo, además pertenecía al grupo de investigación “Género, Derecho y Memoria Histórica”, con quienes compartí la noticia sin que tuviera recepción o sin que generara ningún tipo de discusión racional. Yo percibía una relación entre las narrativas que utilizamos para referirnos a la violencia sexual, la manera como percibimos dicha violencia, y el hecho de que una mujer que había sido abusada asesinara a sus hijos por temor a que estos se volvieran maltratadores de mujeres. Mi requerimiento en el grupo fue considerado algo sin

importancia dado que, según las expresiones de mis compañeras y de la misma directora del grupo de investigación, esa noticia no se comparaba con los altos índices de violencia hacia las mujeres, tampoco representaba la concepción del feminismo y, además, argumentaron, se trataba claramente de una mujer traumatizada por los abusos de los cuales fue víctima. Yo no desconocía la posibilidad de un estado traumático, tampoco quise decir que las teorías feministas le apostarían al asesinato de los hijos varones como modo de contención de abusadores potenciales a futuro, pero sí pensaba en esa relación entre violencia, subjetivación y lenguaje, y pensaba, además, que nosotros en ese rol de jugar a la investigación “teórica” debíamos ser muy reflexivos sobre las maneras en que estábamos narrando las subjetividades femeninas y masculinas, más cuando varias teóricas feministas ya habían alertado sobre la construcción discursiva del *otro* (Lauretis, 1987; Palma, 1996; Stolcke, 2004).

Esa anécdota me dejó una decepción enorme, pero luego me llevó a pensar en aquello que Greg Lukianoff y el psicólogo norteamericano Jonathan Haidt denominan el *sesgo de confirmación* según el cual, ante la ausencia de diversidad política e ideológica dentro de las universidades (una tendencia bastante notoria en las universidades de los Estados Unidos, pero que también puede percibirse en el contexto universitario colombiano), los académicos tienden a congregarse en torno a cuestiones y métodos que generalmente confirman su narrativa compartida, aunque esto conlleve descartar, a priori, preguntas y métodos que no ofrecen apoyo a esa narrativa compartida por el grupo (Haidt, J; Lukianoff, G., 2018, p.174).

Esto lo encuentro relevante porque percibo que en la investigación universitaria, particularmente en aquella que centra su interés en las políticas identitarias (feminismo, diversidad sexual, diversidad étnica, etc), suelen manejarse unas categorías que parecen incuestionables, y cualquier inquietud o reflexión que venga a ponerlas en duda o a tratar de desestabilizarlas, se considera cuando menos –casi de forma automática– *ruido*; es decir, ni siquiera se le da el estatus de reflexión, producto del pensamiento –entendido este como un procesamiento de datos– sino que se convierte en algo devaluado: “*ruido*”. En el peor de los casos, los alumnos graban a escondidas a sus docentes y luego le hacen presión a la institución universitaria para que sean despedidos por estar reproduciendo algún tipo de prejuicio, lo cual constituye no solo una incapacidad de los jóvenes universitarios para el debate racional dentro del escenario universitario, sino también un detrimento para la libertad de expresión.

Los problemas complejos ameritan soluciones complejas, sin embargo, es generalizada la creencia de que la violencia sexual contra las mujeres es ante todo un problema *patriarcal* y esa creencia generalizada suele aceptarse sin poner en duda dicha categoría como si el reconocimiento de la misma y su desmantelamiento fuera a devenir necesariamente en una solución práctica al problema de las violencias. En *El tráfico de las mujeres*, uno de los ensayos hito del feminismo, la antropóloga Gayle Rubin (1975) se cuestiona sobre el término *patriarcado* y afirma que “el patriarcado es una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómadas como los del Antiguo Testamento de que proviene el término o a grupos similares” (Rubin, 1975, p.47). Rubin se inclina más por otro tipo de categoría y acuña la noción *sistema sexo/género*, no obstante, el patriarcado se constituye en una gran categoría de análisis utilizada actualmente de una manera generalizada como potenciador de una actitud crítica, aunque solo como crítica *desde ella*, pero no *hacia ella*.

La misma noción que utilizara en su momento Michel Foucault en su Historia de la Sexualidad sobre el poder de vida y muerte del *pater familias* y que fuera inspiradora de varios desarrollos teóricos feministas de la segunda ola en adelante, junto con su tendencia de observar el *poder desde abajo*, en sus aspectos microscópicos y aparentemente marginales, es descrito siempre de una manera opresora. Pese a que existen muchos elementos dignos de ser observados y producto del poder en la cultura occidental, la noción biopolítica de Foucault solo parece otorgarle la función de opresión. (Foucault, 1976; 1979). No cabe duda de la influencia de Foucault en las apuestas teóricas feministas (Scott, op Cit, p.22) y los desarrollos teóricos inspirados en su obra se encargarán no solo del desmantelamiento sino también de una búsqueda sin cuartel, por el variado universo subterráneo –incluso inconsciente– de las “*microagresiones*”; recuérdese que el poder, al decir de Foucault, tiene aspectos capilares, es decir, ramificaciones casi imperceptibles que deben ser develadas.

En un artículo sobre la violencia contra las mujeres, MacKinnon (1987) trata de reflexionar sobre una visión objetiva de la violencia y afirma lo siguiente:

La intención de ser objetivas y neutrales impide reconocer el hecho de que las mujeres en efecto tenemos un punto de vista específico sobre estos temas. Impide decir que, desde el punto

de vista de las mujeres, el coito, los roles sexuales y el erotismo pueden ser, y muchas veces son, violentos para nosotras en tanto mujeres. (MacKinnon, 1987, p.128).

Al leer el texto surgen varias cuestiones relacionadas con la noción de violencia, pero también sobre la noción del sujeto que padece dicha violencia. Por la manera como MacKinnon la expresa, parece afirmar una forma esencialista de ser mujer, algo que ha sido puesto en cuestión por otras corrientes feministas, pero, adicional a ello, la noción de violencia es de una imprecisión tal que la sexualidad misma parece devenir en violencia, en invasión del cuerpo, en una colonización, en una violación permanente. ¿Hasta qué punto esas especulaciones llevadas a la cotidianidad de las relaciones interpersonales podrían convertirse en otro tipo de opresión y de asfixia?, ¿cómo articular las visiones subjetivas en el derecho penal sin que ello implique un desbordamiento del mismo?

Pareciera que, más que un encuentro de las violencias implícitas, hubiera una búsqueda voluntaria y casi morbosa por encontrarlas; una búsqueda en la que los significados precisos de las palabras se pierden o quedan al arbitrio de cada cual, en un nuevo universo imposibilitado de entendimiento. La búsqueda puede volverse una herramienta bastante creativa, pero no por ello exenta de paranoia. Hoy vemos académicos de vanguardia que le apuestan a desmantelar *microagresiones* en una trivial película de cine, hasta encontrar las señales de opresión patriarcal en las ejecuciones extrajudiciales (falsos positivos) a través de las *pedagogías de la violencia*. Todo un ejercicio de reducir el sufrimiento a una única causa y perpetuar la idea –o el mito– de que la maldad es esencialmente masculina porque cuando proviene de una mujer es solo por una especie de posesión fantasmagórica patriarcal.

### **5.3. Esencialismo y sobreexplotación de la figura de la víctima**

Cuando un problema de la realidad se pretende llevar al plano de la reflexión jurídica y filosófica, no se puede atribuir el papel protagónico y determinante a una sola causa porque, como bien lo explica el profesor Pablo Guadarrama (2018) “*un enfoque reduccionista lleva a una distorsión o deformación en la simplificación de la perspectiva, y, por tanto, en el resultado del proceso del conocimiento*” (Guadarrama, 2018, p. 25). A partir del reduccionismo y del esencialismo de la figura del opresor,

se llega, casi de manera inevitable, a la figura de la víctima natural. Si el hombre es el opresor de las mujeres, estas, a su vez, son *–por naturaleza–* oprimidas, pero si fuese esa la condición natural, la apuesta política por modificarla sería tal vez un problema irresoluble como la apuesta permanente de la cultura por superar las fuerzas de la naturaleza.

La filósofa Elisabeth Badinter (2003) afirma que es gracias al feminismo que la violación tiene su verdadero significado y ha sido gracias a este movimiento que las víctimas han podido salir de su silencio y su soledad (p. 30), sin embargo, es curioso que sea el mismo feminismo que en su búsqueda por el proceso de desmantelamiento de las opresiones, haya conllevado a la paradójica idea de que las mujeres que se adscriben a los movimientos feministas, se narren casi de manera permanente como víctimas y no siempre por haber sufrido directamente un daño, sino porque su pertenencia identitaria las hace estar siempre expuestas a sufrimientos potenciales. Lo paradójico radica en el hecho de que, si una víctima se define como la persona que ha sufrido una pérdida, una lesión o un daño como resultado de la conducta de otra persona, con las nociones de agresiones *macro* y *micro* propias de las narrativas feministas, en la categoría de víctima entrarían tanto las mujeres que han sufrido una violación, como aquellas que se han sentido interpeladas en la calle por los piropos de un hombre. Ante la indignación colectiva por un caso de violación, muchas mujeres empiezan a narrarse como víctimas con base en hechos que no tienen igual gravedad, diluyendo de alguna manera la atención que ameritaría la víctima del caso más relevante.

En su ensayo *Crítica de la víctima*, el italiano Daniele Giglioli (2018) da cuenta del atrevimiento que conlleva criticar a una víctima. La crítica pareciera estar cargada de crueldad y de cierta falta de empatía porque “¿Cómo podría la víctima ser culpable o responsable de algo? La víctima no ha hecho, le han hecho; no actúa, padece” (Giglioli, 2018, p.11). Sin embargo, la crítica de su ensayo no va dirigida a las víctimas reales, sino a aquellas personas que han encontrado en esta figura una especie de estatus deseable por los beneficios que trae. En efecto, Giglioli afirma que ser una víctima “otorga prestigio, exige escucha, protege y fomenta reconocimiento” y, tal vez, los aspectos más potentes que confiere sean la inmunidad contra cualquier tipo de crítica y la garantía de ser siempre inocente, “más allá de toda duda razonable” (Giglioli, 2018, p.11).

Estas garantías que conlleva el estatus de víctima son evidentes en las apuestas políticas de los grupos históricamente excluidos

que parecen competir por quién ha padecido más los embates de la exclusión y la violencia. El poder que otorga la pertenencia a un grupo subalterno y la apuesta de la subalternidad como perspectiva (Das, 2008, p.195) implica que esa otredad subordinada ha cobrado el papel protagónico, y con dicho protagonismo, la posibilidad de que su voz, finalmente escuchada, se convierta en la portadora de la verdad. Pese a ser una apuesta legítima, dicha legitimidad no implica que el ejercicio del poder no se traslade de un lado a otro, porque –como lo diría Foucault– el poder no es una sustancia, sino un ejercicio, y ahora los subalternos tienen el poder de definir, desde su otredad, a ese otro que no es más que un opresor.

Esa posibilidad de producción discursiva de lo que *son* las cosas, sus pretensiones de verdad, son manifestaciones del ejercicio del poder. Esto puede comprobarse de la lectura de Gayatri Spivak y su pregunta por la posibilidad de habla del sujeto subalterno (Spivak, 1985), pero también remite a esa intuición que, casi cien años atrás, tuvo Nietzsche en su Genealogía de la Moral al manifestar:

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto *es* esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropia (Nietzsche, 1972, p. 42).

Siguiendo la intuición de Nietzsche, se puede concluir que cuando el sujeto subalterno le pone nombre a su opresor, esa definición, como la misma expresión indica, fija unos límites al marco de inteligibilidad del otro; si bien la otredad suele identificarse con el subalterno, es ahora el subalterno el que hace de quien lo subyuga un *otro* que no *es* nada más que opresor.

Cuando los teóricos Queer le apostaron a poner en evidencia que la heterosexualidad no funcionaba solamente como un impulso biológico natural sino que era, ante todo, un régimen político al cual definieron como “*el eje del mal*” esa alianza milagrosa entre las autoridades cristianas, musulmanas y judías para oponerse a la marcha del Orgullo Gay en la ciudad de Jerusalén en 2005 y criticada por el activismo *Queer* (Bargueiras, García y otros, 2005) ahora se asemeja a la alianza entre los grupos subalternos (negritudes, feministas, colectivos LGBTIQ) para definir quién es el enemigo común.



Algunas reflexiones teóricas suelen apelar a la figura de la estructura patriarcal para afirmar que su disputa no es con un sujeto específico o para dejar sentado que el feminismo no tiene una guerra casada en contra de los hombres sino contra la estructura patriarcal. Sin embargo, en las dinámicas del activismo, en sus puestas en escena en la calle y en el discurso, suele escaparse el verdadero sujeto de sus acusaciones: el hombre heterosexual.

Ya en una de sus obras, Judith Butler (1999) advertía lo siguiente: “El empeño por describir al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda, en vez de proporcionar una serie de términos diferentes” (Butler, 1999, p.66). Ese poder nombrar a otro y hacerlo inteligible demuestra un ejercicio de poder que no está apelando a la idea de estructura o sistema de opresiones, sino a una fuente subjetiva de la opresión. Aunque Butler pareciera estar hablando por encima de esa lógica, está anclada a la misma, al menos de forma discursiva porque no habla de la opresión o del dominio sino del *dominador* y esto es, en sí mismo “una formación discursiva que opera como una base naturalizada” (Butler, 1999, p. 104) pero subjetivada.

Dado que la condición de víctima otorga el poder de nombrar al agresor, de casi ponerle ese tatuaje en el alma y de narrarlo de forma tal que dicha narrativa se extienda sin que se la pueda –o sin que se la deba– modificar, esa posición de poder nombrar al opresor se convierte en el potente decreto entre el bien y el mal. Ya había yo mencionado antes que, en estas narrativas del feminismo hegemónico, el mal tiene un aspecto netamente masculinizado y cuando algún hecho opresivo proviene de una mujer, la traducción de la ortodoxia feminista explica que se trata de una reproducción de la lógica patriarcal.

En consecuencia, la tendencia a percibir lo femenino como sinónimo de benevolencia y lo masculino como sinónimo de tiranía es una distorsión cognitiva que da cuenta no solo de un reduccionismo epistemológico, también de una incapacidad imaginativa sobre las posibilidades arquetípicas de una figura patriarcal benevolente y una figura femenina constituida por caracteres negativos como los enunciados en la gran obra del psicoanalista Eric Neumann sobre las creaciones femeninas de lo inconsciente (Neumann, 1975, p. 153). No obstante, para adentrarse al mundo del psicoanálisis, el feminismo radical ya ha dictado sentencia afirmando que la obra de Freud y el psicoanálisis abunda en micromachismos.

Ahora bien, la solidaridad hacia una víctima real tiende a desdibujarse cuando en lugar de apoyo para ese sujeto doliente y determinado, el sujeto solidario empieza a demandar reparaciones en las que se incluyan beneficios para él mismo, aunque las camufle en una apelación al sentido de identificación con el grupo al que la víctima pertenece. Pareciera que al mismo tiempo se diluyera esa idea de sujeto individual en beneficio del colectivo, algo tan propio de los regímenes totalitarios. A falta de un soporte sólido para afirmarse como pertenecientes a una clase social, pues suena anacrónico narrarse como proletarios en el siglo XXI, bien le viene al tribalismo posmoderno reemplazar la noción de clase por la de identidad.

Cuando una mujer es víctima de una violación y otras mujeres salen a marchar para demandar que las mujeres puedan habitar espacios seguros y libres de violencias, ¿hasta qué punto esa demanda colectiva diluye la demanda de reparación específica de la víctima real? ¿Hasta qué punto la demanda colectiva que apela a la figura de las microagresiones estaría banalizando un hecho violento detonador, si en medio de la marcha se va cargando de exigencias que no tienen nada que ver con el hecho detonante?

#### **5.4. Acciones afirmativas versus principio de igualdad**

Sobre la noción de acciones afirmativas, es entendible la intención de dicha apuesta en beneficio de los menos aventajados o de los grupos históricamente excluidos, no obstante, a este respecto me surgen más dudas que certezas: ¿cuándo se salda una deuda histórica y quién tiene la potestad de decretar su paz y salvo? Si la apuesta de la ilustración era la igualdad de todos ante la ley y si hoy debiera entenderse dicha igualdad no tanto como una verdad ontológica, sino como una apuesta política, ¿qué tanto debería sacrificarse dicha igualdad para abrazar la noción de una deuda histórica?

Es entendible que la distribución desigual del reconocimiento requiere de acciones profundas, y más sabiendo que hasta la misma categoría de lo humano ha sido distribuida de forma desigual, pero, mientras los grupos de investigación en las universidades siguen anclados a la narrativa reduccionista que todo lo lee en clave de oprimidos y opresores, difícilmente podrán equilibrarse las cargas. No hay muchas razones para mantener el optimismo cuando hoy, dudar de la categoría “patriarcado”, tratar de cuestionarla o de

moverla del lugar fijo en el cual ha sido instalada, es percibido como un acto deslegitimador de una lucha social.

Cuando Duncan Kennedy (2016), uno de los fundadores de los *Critical Legal Studies*, reflexiona sobre el abuso sexual, encuentra en este una función disciplinadora. Analizando las teorías de Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin, afirma que los roles femeninos imponen a la mujer ciertas conductas y dichas conductas están enmarcadas dentro de un mandado patriarcal. La mujer que escapa a estos roles “renuncia a la protección patriarcal” y se expone a la violencia. Esto significa, según Kennedy que, para prevenir riesgos, las mujeres *tienen que* evitar cierta exposición y dicha evitación implica una renuncia a las libertades, como la posibilidad de transitar por donde se desee o de entrar a una taberna a altas horas de la noche porque “el temor de sufrir algún tipo de reacción abusiva genera un fuerte efecto disuasivo sobre las mujeres cuando estas evalúan la posibilidad de violar un amplio espectro de normas patriarcales” (Kennedy, 2016, p. 50). No obstante, Kennedy no parece escapar a esa lógica de entender el poder como opresión y, por lo tanto, a las medidas de cuidado, que podrían ser propias de una actitud prudente e informada sobre la impredecible naturaleza humana, sólo les otorga la función de sometimiento patriarcal.

Sólo partiendo del supuesto de que toda norma patriarcal es opresiva, se podría afirmar que el castigo a su inobservancia se deba a que la vida de las mujeres sea menos valorada. Otra interpretación posible, en contraposición a la mayor distribución de libertades otorgada a los hombres podría ser la de que sus vidas han sido menos valoradas en tanto la exposición al daño ha sido la regla. El hecho de que los hombres fueran a la guerra podría hablar de una sobreexposición de los cuerpos masculinos y una sobreprotección (entendida también como sobrevaloración) de los cuerpos de las mujeres. Socialmente se ha aceptado con mayor naturalidad la exposición de las vidas masculinas, aunque esta exposición implique mayores libertades y responsabilidades.

La sobreprotección femenina, si se la mirase como sinónimo de valoración acentuada y no como dominio, ha implicado una reducción de sus posibilidades de libertad y de responsabilidad. ¿Cómo se podría gozar de libertades maximizadas en un régimen sobreprotector? Sin embargo, esta especulación solo me la permito en tanto soy una persona independiente del ámbito académico. Los docentes, de alguna manera, están adscritos a la narrativa del

patriarcado opresor y la mujer víctima, bien por convicción unos, por imposición otros y por oportunismo ideológico otros más. No se puede mover la categoría de patriarcado de la posición rígida en la que ha sido instalada y conocer ese estado actual de cosas no es para nada alentador.

Algunas acciones afirmativas pueden ser aceptables, pero no puede convertirse en un tabú cuestionar dichas acciones, cuestionar cómo se logran armonizar los principios de igualdad ante la ley y trato preferente en razón a ser un grupo discriminado o vulnerable. Los altos índices de impunidad no deben seguir interpretándose como una demostración de la opresión patriarcal, en tanto la impunidad es un problema complejo que afecta a gran parte de la población independientemente del género.

El problema es que, como dice la criminóloga y catedrática Elena Larrauri (2007) “se ha pasado de ignorar la variable género a pretender que esta explique todo el problema social que se está investigando” (p. 16). Quienes le apuesten a invertir la carga de la prueba en los procesos sobre delitos sexuales, solo porque la misma Constitución Política instituye las acciones afirmativas, tendrán que dar cuenta de por qué sería deseable renunciar al principio civilizador de la presunción de inocencia para abrazar ahora una presunción de culpabilidad, y con ello desmontar argumentativamente todo el cuerpo teórico y filosófico que le ha dado sustento a esa figura. No basta con enunciar ese tipo de propuestas sin recordar los tiempos de las cacerías de brujas en los que solo bastaba con la acusación y el señalamiento para procesar a una persona. Habrá que dar cuenta también si, en pro de la reivindicación de los grupos históricamente marginados, la mera sensación subjetiva de discriminación debe convertirse en criterio válido para poder acusar a otros de xenófobos, homofóbicos o racistas, y que con dicho señalamiento se ponga en marcha el poder punitivo del estado. Si el presente se constituye en ese lapso de tiempo que a futuro será narrado como pasado, y si le apostamos a un trato diferencial en atención a una opresión histórica, ¿cómo lidiar con el hecho de que los supuestos opresores de hoy serán los oprimidos de mañana?

Para coadyuvar en el ejercicio judicial o en la creación del ordenamiento jurídico, a las facultades de filosofía y de derecho no les basta con utilizar herramientas epistemológicas o teorías rimbombantes que *develen* las causas del problema; es necesario

un ejercicio juicioso, pausado y, sobre todo, racional, a través del cual puedan encontrarse medios de armonización de principios ¿Cómo armonizar la presunción de inocencia de un acusado, con la presunción de verdad de una denuncia? Yo dudo que la respuesta se pueda encontrar apelando a una investigación universitaria más interesada en la militancia que en la reflexión racional.

## Referencias

Arendt, H. (2019). La Pluralidad del Mundo. Antología. Taurus.

Romero Bachiller, C., García Dauder, S., y Bagueiras, C. (2005). El eje del mal es heterosexual: Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer. Traficantes de Sueños.

Bourdieu, P. (1998). La Dominación Masculina. Anagrama.

Butler, J. (1990). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Paidós.

Butler, J. (1999). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós.

De Lauretis, T. (1987) Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction. Indiana University Press.

Foucault, M. (1976) Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (1979) Microfísica del poder. Ediciones La Piqueta.

Gouldner A.W. (1983). Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría. Alianza.

Guadarrama, P. (2018). Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor. Editorial Magisterio.

Giglioli, D. (2018) Crítica de la víctima. Herder.

Haidt, J., y Lukianoff, G. (2018). La transformación de la mente moderna. Deusto.

- Kennedy, D. (2016). Abuso sexual y vestimenta sexy. Cómo disfrutar del erotismo sin reproducir la lógica de la dominación masculina. Siglo Veintiuno.
- Lamas, M. (2018). Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización? Fondo de Cultura Económica.
- Lamas, M. (1996). El género, la construcción cultural de la diferencia sexual. Universidad Autónoma de México.
- Laqueur, T. (1990). La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Cátedra.
- Larrauri, E. (2007). Criminología crítica y violencia de género. Trotta.
- MacKinnon, C. (1987). Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho. Siglo Veintiuno.
- Patai, D. (1998). Heterophobia: Sexual Harassment and the Future of Feminism. Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Neumann, E. (1974). La gran madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente. Trotta.
- Nietzsche, F. (1972), Genealogía de la Moral. Un ensayo polémico. Alianza.
- Preciado, P. (2019). Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce. Anagrama.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de las mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo. En Marta Lamas (Comp.) *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. Universidad Autónoma de México.
- Scott, Joan. (2008). Género e Historia. Fondo de Cultura Económica.
- Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento. *Revista Estudios Feministas* 12(2), pp. 77-105. <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y34wfFVpkt3B64sjBwYGYNS/?format=pdf&lang=es>
- Žižek, S. (2018) La vigencia del manifiesto comunista. Anagrama.

# 6. HACIA UNA ÉTICA DEL ALTRUISMO. ALGUNAS CONSIDERACIONES POLÍTICAS, JURÍDICAS Y ÉTICAS A PROPÓSITO DEL SARS-COV-2

Jonathan Paul  
Alvarez Torres\*

## Introducción

La coyuntura actual ha hecho patente la necesidad de pensar cuáles podrían ser las consecuencias e implicaciones de la pandemia en Latinoamérica. Mucho se ha dicho ya sobre este tema, pero la mayoría de las veces la discusión se ha centrado en regiones con características sociales, culturales, económicas y políticas distintas a las de nuestra región. De los compendios con artículos acerca de la pandemia que han salido casi ninguno se refiere a Latinoamérica. En ese sentido, más que proponer soluciones desde el Derecho, hemos creído que es más importante aún conectar lo jurídico con la Filosofía política y la Ética. Creemos que no hace falta ya intentar justificar que Latinoamérica también puede inscribirse en el campo de pensamiento filosófico; porque el intento podría ser tomado por incapacidad. Se trata de saltarnos ese presupuesto para

.....  
\* Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Licenciado en Lengua y Literatura por la Universidad Técnica Particular de Loja. Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Máster en Literatura Española e Hispanoamericana por la Universitat de Barcelona. Miembro del Grupo de Investigación: Pensamiento Crítico y Subjetividad. Correo Electrónico: jo\_alvarez@javeriana.edu.co

simplemente pensar, sin la venia de nadie, lo que sucede y lo que podría suceder en América Latino debido a la situación pandémica que atravesamos. Siguiendo este hilo, este ensayo breve está dividido en tres partes. Primero, una somera introducción y justificación de por qué es necesario pensar desde las humanidades la pandemia actual; sin embargo, también contemplamos la vereda de enfrente: que no todo debe tener una utilidad inmediata. Luego, hacemos una aproximación a lo que se ha dicho sobre la pandemia y nuestra posición desde la Filosofía política y el Derecho; aquí también especificamos por qué lo que se ha dicho quizá no es acorde a lo que se vive en Latinoamérica. Por último, intentamos un esbozo de propuesta ética desde la Filosofía política contemporánea; es obvio que no agotamos el tema, más bien proponemos un acercamiento hacia algún tipo de discusión que genere frutos. Lo que se intenta es brindar ciertas luces que no se agoten en el análisis de la pandemia, para así llegar a algún tipo de *praxis*. Palabras clave: SARS-CoV-2, Filosofía política, Ética, Derecho, Latinoamérica.

## 6.1. La utilidad de lo inútil

104

Quizá la obligatoriedad de estar en casa haya favorecido en mayor medida a uno de los grupos minoritarios de la población mundial: los pensadores<sup>1</sup>. Así, no son pocos los hilos en *Twitter*, *Facebook* y *WhatsApp* en los que se han transmitido de persona a persona, o a grupos más amplios, las reflexiones de todo tipo que ha suscitado la pandemia. Desde diatribas contra aquellos que no cumplen con las normas de aislamiento, hasta reprimendas contra quienes emiten juicios de valor desde sus situaciones privilegiadas sin considerar las circunstancias ajenas y muchos textos más han surgido a partir de esta crisis.

En los círculos académicos y en derredor de ellos empezó a circular con inusual rapidez el quizá más famoso compendio de artículos sobre la pandemia: *Sopa de Wuhan* (2020), libro que recoge varios artículos de filósofos políticos que hablan sobre cuestiones que atañen a los efectos políticos, económicos y culturales provocados por el SARS-CoV-2.

.....

1 Con “pensadores” nos referimos a cualquier persona que piensa y escribe, sin importar su preminencia en ámbitos estadísticos de citación científica. Se podría haber utilizado la palabra “intelectuales” en el sentido gramsciano (orgánico) del término; sin embargo, la omisión de este término se ha decidido para apartarnos de su halo elitista. Al utilizar “pensadores” nos aproximamos a la igualdad de las inteligencias propuesta por el filósofo Jacques Rancière.



Respecto a lo anterior han sido varias las reacciones. La más usual es aquella que aplaude la rapidez con la que los pensadores de la actualidad han escrito textos sobre la problemática. La segunda postura achaca un supuesto oportunismo a quienes a posta del SARS-CoV-2 han defendido sus posturas, como si hubieran aprovechado la pandemia para decir “¡Se los dije!”. Aunque ambos argumentos presentan sólidas premisas que los soportan, nuestro afán dista de establecer linderos en un predio dentro de este campo de Agramante. Lo que sí pretendemos es justificar la necesidad de las humanidades<sup>2</sup> en este tipo de conflictos. Aunque tal vez la palabra “justificar” no sea del todo precisa. En este apartado no hablaremos de las premisas de los filósofos que han aportado a la discusión, pues ello se hará en el siguiente apartado de manera concreta.

Uno de los prejuicios más manidos en redes sociales nos dice que muchos oficios y profesiones que históricamente habían sido invisibilizados se han patentizado gracias a la crisis. Ninguna de esas ocupaciones tiene que ver con el acto de pensar y escribir. Sin embargo, caer en la generalización del desdén hacia actividades propias de las humanidades sería secundar la idea endémica de la modernidad que atribuye valor tan solo a las actividades relacionadas con la producción. Aquí hablamos de “valor” en sus dos acepciones principales: en lo axiológico y en lo económico. El “valor” suele confundirse en estos dos aspectos, provocando que los límites entre lo ético y lo económico estén a la merced de quienes quieren eliminar lo uno en favor de lo otro.

De igual manera, intentar demostrar a través de la estadística las ventajas cualitativas de las humanidades en el desarrollo educativo del nivel medio y nivel superior sería infructuoso por varias razones. Al hacerlo, volveríamos a secundar la necesidad de que toda actividad relacionada con la educación converja en el utilitarismo. Dicho utilitarismo se apoyaría en lo cuantitativo que no es más que la base para medir el *desarrollo* dentro de la modernidad. Por otro lado, justificar el “pensar” a través de la “necesidad” de cambio alguno, nos llevaría hacia el otro extremo que tampoco es amable con las creaciones humanas que no tienen un fin aparente o unívoco en el entramado social. Así las cosas, hablaremos de actos en apariencia inútiles y otros que no lo son.

.....

2 Entendemos humanidades según la definición del Diccionario de la RAE: Conjunto de disciplinas que giran en torno al ser humano, como la literatura, la filosofía o la historia.

En *La fiesta de la insignificancia* (2013) Milan Kundera cuenta un episodio que reduciremos a útil a la mano en este ensayo (con no poca ironía). Antes de la ocupación rusa, la actual ciudad de Kaliningrado se llamaba Königsberg. Stalin decidió rebautizarla en honor a uno de sus ayudantes: Kalinin. Lo curioso es la insignificancia de este presidente del Soviet Supremo: no tenía voz, peor voto, pero provocaba estertóreas risas en Stalin debido a su nula capacidad para controlar sus esfínteres. Cuando Stalin veía que Kalinin estaba un tanto ansioso, alargaba a propósito sus reuniones, solo para reírse de él cuando las miradas se entrecruzaban preguntando por aquel extraño olor. ¿Lo vieron?, resulta insondable la razón por la cual Stalin decidió rebautizar la ciudad en la que nació, vivió y murió Immanuel Kant. Rebobinemos, en realidad el cambio no es lo extraño, sino el nombre escogido (Kundera, 2013, p. 36).

Es irónico que la ciudad natal del filósofo que hizo crítica de la *razón* sufriera un cambio sin razón aparente. Pero he aquí parte de aquello que es insondable en el ser humano. Quizá la valía de lo insondable resida justamente en que no podamos asir su *esencia* dentro del marco de la racionalidad.

Vamos con otro ejemplo. El fotógrafo Jeff Widener tomó en 1989 una foto que da cuenta de un acto en apariencia vano. Aparece en ella un muchacho chino sin armas frente a unas tanquetas en Pekín. La resolución con la que el joven se había plantado en ese lugar dio pie para que los fotógrafos ajustaran sus obturadores y apretaran los botones de sus cámaras. Diez años después la revista *Time* consideraba “El hombre del tanque” como uno de los actos que más influencia tuvieron en el siglo XX.

Aquí hay dos cuestiones que analizar. El acto del muchacho, inútil en principio; y, el acto del fotógrafo. Y en este punto también cabe tratar uno de los temas transversales de este ensayo: el falaz atomismo del liberalismo. El joven se planta frente a las tanquetas a pesar de que está al tanto de la insuficiencia de su empresa. El fotógrafo toma un cuadro que es uno más entre un millón de fotos y negativos que de seguro terminaron arrumbados en algún trasto. La diéresis que significan ambos actos vistos desde fuera se transforma en la síntesis hecha por la revista *Time* diez años después. ¡Vamos!, no debemos caer en la candidez de creer que la revista lo hizo todo, pues no es así. Lo que hizo *Time* fue patentizar lo que estos dos actos en principio inútiles habían logrado, no antes sino durante esos diez años. La síntesis tuvo efectos que no podemos reducir a un número. ¿Cuántos

adolescentes, no solo de China, habrán colgado en sus piezas un poster con aquella icónica foto? ¿Cuántos docentes habrán utilizado esa fotografía en sus clases?

No hay acto inútil *per se* porque todo acto es proclive a germinar un *milagro*. La palabra “milagro” será usada en el sentido que Hannah Arendt le da en *La condición humana*. El *milagro*, dice Arendt (2001), es la manera que adopta lo nuevo para presentarse y renovar el futuro (p. 202). Siguiendo este hilo, la aparente inutilidad de ciertos actos hace posible el surgimiento de un *milagro*. Que un joven sin armas y sin poderío bélico haya causado mayor conmoción cultural que varias toneladas de metal es un *milagro*. Pero ese *milagro* no hubiera sido posible sin el fotógrafo y sin la cámara, y sin el local de ventas donde el fotógrafo compró esa cámara, etcétera. Nuestro argumento es que los *milagros* no se deben a la individualidad, sino a un conjunto de relaciones que en principio no son correlativas. Por esto, creemos que la individualidad basada en la libertad del liberalismo es falaz.

Ahora bien, partiendo del presupuesto de *la utilidad de lo inútil*, echaremos mano de algunos casos que dan cuenta de la importancia de las humanidades dentro de esta crisis. Así como *Sopa de Wuhan* dio la vuelta al mundo cibernético en menos de una semana, las *fake news* también están a la orden del día y tienden a circunvalar la red en menos tiempo. En varios países de Latinoamérica se extendió el rumor de que las vaporizaciones de las hojas del eucalipto coadyuvaban a prevenir el contagio de SARS-CoV-2. Otras cadenas eran aún más osadas y aseguraban que no solo prevenía el contagio, sino que curaba a quienes ya estaban contagiados. Se comenzó a ver con no poca frecuencia grupos de personas vendiendo ramas de este árbol y gritando “¡No tema, no tema, lleve el eucalipto para matar el virus!”. Del otro lado, grupos ecologistas y afines al cuidado del medioambiente protestaron porque la gente estaba cortando las ramas de estos árboles. Lo cierto es que no hay evidencia de que el eucalipto prevenga o cure el SARS-CoV-2, además el eucalipto no es una planta endémica de Latinoamérica y su presencia conlleva daños a los ecosistemas debido a la gran cantidad de humedad que requiere.

El rol de las humanidades para frenar la difusión de las *fake news* es fundamental. Sin la historia de la botánica hubiese sido improbable que supiéramos que el eucalipto no es una planta endémica de Latinoamérica. De igual manera, sin la sociología de masas no se podría pensar y generar estrategias para que las noticias falsas no se

rieguen con tanta rapidez. O, en caso de regarse, no generen en los espectadores falsas expectativas.

Otro caso que va de la mano con las *fake news* son las noticias que sin ser falsas crean expectativas y comportamientos inadecuados respecto al confinamiento. Por ejemplo, los titulares que anuncian la creación de la vacuna contra el SARS-CoV-2 causan cierta dejadez en quienes aún están en aislamiento. Lo que los titulares no dicen es la rigurosidad que hay en la investigación médica con seres humanos y la vasta cantidad de ensayos y errores previos a una vacuna que en realidad funcione dentro del riesgo aceptado.

Los protocolos rigurosos de la investigación médica con seres humanos se implementaron gracias al *Código de Núremberg* (1947), después de que fueran develados los experimentos dirigidos, sobre todo, por Joseph Mengele. Dentro de cada investigación debe haber un Comité de ética que no está compuesto de manera exclusiva por profesionales de la salud. De esta manera se asegura diversidad en los puntos de vista. Entonces, sabemos que difícilmente la vacuna estará lista tan pronto como los titulares nos han hecho creer. Aquí constatamos la importancia de otro ámbito de las humanidades, pues la Ética es una disciplina que tiene relación primigenia con la Filosofía.

En este hilo argumentativo, las humanidades también han sido útiles para que la comunidad pueda ponerse en los zapatos del otro. Si bien una empatía absoluta es imposible, gracias a la difusión de los casos de personas que viven con lo que ganan cada día ha sido posible hilvanar redes de ayuda que involucran tanto al Estado como a los sectores privados. Aquí entran el Trabajo social, la Economía, las Ciencias políticas y, cómo no, el Derecho para generar cuerpos normativos que permitan al Estado actuar acorde a las circunstancias provocadas por la pandemia.

Las humanidades, como muchas actividades humanas, están tanto en el campo de lo útil y de lo *inútil*. No hay razón para ceñir todo acto a la camisa de once varas de la razón utilitaria propia de la modernidad. Así, los ejemplos utilizados son muestras de la *utilidad de lo inútil* y de la utilidad de lo útil, porque consideramos necesario situar la discusión en el marco de la modernidad, pero al mismo tiempo controvertir la *necesidad* moderna de que todo tenga una utilidad *medible*.

## 6.2. Se dice por ahí

Uno de los argumentos contra la rapidez de respuesta por parte de los autores de *Sopa de Wuhan* nos dice que los textos filosóficos requieren largo aliento, y es cierto. Por ello, debemos tener claro que dichos textos son artículos de prensa más que textos filosóficos.

En *El narrador* (1936) Walter Benjamin consideraba que la *narración* peligra debido a la *información* que brinda la prensa. Mientras narrar está ligado a la *experiencia* y a su transmisión oral; informar tiene relación con el empobrecimiento de la experiencia y su reducción a información que luego será publicada por escrito. Cuando alguien narra comparte una experiencia, mientras que cuando alguien informa transmite datos. La experiencia y los datos no se asimilan. La premura en el cambio de los datos empobrece la experiencia que pudieran transmitir los comunicadores. Mientras la narración apunta a oyentes *emancipados*, la información apunta a oyentes pasivos. Luego de la narración, cada oyente verá qué hace con lo transmitido; en cambio, después de una noticia al lector o al oyente le queda un cúmulo de datos que se esfuma con la siguiente noticia coyuntural.

Sí, quienes están dentro del compendio *Sopa de Wuhan* son personalidades reconocidas dentro del ámbito de los *pensadores*; sin embargo, no por ello podemos sacralizar todo lo que escriben, pues incurriríamos en falacias de autoridad. Poco o nada obtendríamos erigiendo dichos artículos como palabras últimas. Si bien son artículos de prensa, como lectores estamos conminados a romper la pasividad y actuar como *espectadores emancipados*, para superar la insuficiencia de la información anotada por Benjamin. También hay que considerar el beneficio de la duda: hay artículos que son enviados dos semanas antes de su publicación, por lo que debido a la rapidez con la que avanzó la pandemia quizá los textos ya eran obsoletos cuando estaban siendo publicados.

Provoca resquemor que haya tres artículos de Giorgio Agamben dentro del compendio, y cada uno distinto al anterior. En el primer texto pareciera que el autor de los cuatro *Homo Sacer* incurrió en el error que muchos compartimos: creer que el SARS-CoV-2 era menos dañino que una gripe. Es decir, caer en el discurso de los medios de comunicación y de las redes sociales. Los *memes*<sup>3</sup> presentaban

.....  
3 Utilizamos la palabra "meme" según la definición dada por Richard Dawkins en *El gen egoísta* (1976).

al coronavirus como un leve resfriado, y nadie le puso cuidado a lo que se avecinaba en occidente. Seguíamos con nuestras vidas como si oriente estuviera en otro planeta. Así, el primer texto de Giorgio Agamben defiende su teoría de que el paradigma contemporáneo de control poblacional del Estado es el *campo de concentración*.

En Italia aún no había muerto tanta gente, ni las medidas de aislamiento eran tan estrictas. Luego, Agamben continua en la defensa de sus tesis, pero el discurso cayó frente al peso de la realidad. Los *campos de concentración* y la suspensión de derechos no tenían como base la *Stasis*, sino un virus que nos obligó a cambiar la manera de asir el panorama.

Una situación similar sucedió con Slavoj Žižek y con Byung Chul Han. Cada uno analizó la coyuntura desde sus presupuestos filosóficos previos, lo cual no es motivo de crítica; lo que se torna cuestionable tiene dos aristas: 1) la seguridad con la que el primero aseguró que el coronavirus era un ataque al estilo de Tarantino contra el capitalismo; 2) la manera como Chul Han adoptó el punto de vista opuesto y afirmó que luego de la pandemia el capitalismo reforzaría sus mecanismos de control para acercarnos al uso estatal del *bigdata* de países como Japón, Corea del Sur y China.

Un tanto más ortodoxos y sesudos, Judith Butler y Alan Badiou se ciñeron a los hechos y analizaron el tema no desde lo que pasará ni desde la justificación de sus teorías propias, sino desde una fenomenología del cuidado para un mejor manejo de la pandemia en la actualidad.

En este orden de ideas, tenemos que considerar que la situación latinoamericana requiere otro tipo de perspectivas que vuelven difícil la adecuación de lo dicho en *Sopa de Wuhan*. Las particularidades propias de la región marcan una distancia entre los países a los que se refieren en dicho compendio.

El *bigdata* no es un parámetro pleno aplicable al análisis de lo que sucede en la región, de tal forma que sectores relacionados con los servicios y con la producción tecnológica encuentran en Latinoamérica un menor impacto. A pesar de lo anterior, cabe referirnos a ello.

El subempleo y los pequeños emprendimientos parecieran ser el motor del flujo de capital en nuestros países. El tan manido *rebusque*

que hace henchir de orgullo a los latinoamericanos oculta brechas que no se reducen solo a lo económico y que generan dinámicas que deben ser tomadas en cuenta.

Por otro lado, en Ecuador existen tradiciones que se circunscriben en el marco de una ética cooperativista y que vale considerar para esbozar alternativas de cooperación frente a los dilemas que podrían presentarse debido a los estragos que causará el SARS-CoV-2 en todo el mundo.

Por todo esto, en el siguiente acápite proponemos un análisis de lo descrito desde varias perspectivas de la filosofía política y jurídica.

### **6.3. Política, Derecho y Ética, un giro pragmático: Del Yo al Nosotros**

En el primer apartado adelantamos uno de los presupuestos transversales de este ensayo: la falsa individualidad de la modernidad. Con el nacimiento de los Estados-nación también emergieron normas jurídicas relativas a la ciudadanía. Si bien Sieyès dejó sentado que el *Tercer Estado* podía prescindir del clero y de la nobleza, no consideró que a la par también nacía el concepto moderno de ciudadanía como la nueva división basada en la clase.

Ahora bien, la primigenia ciudadanía que en apariencia se basaba en la libertad, igualdad, y confraternidad ubicaba su infraestructura sobre el capital. No hablamos de una libertad plena, sino de una libertad de disposición de los bienes. No hablamos de una igualdad plena, sino de una igualdad entre quienes tenían el capital necesario para ser considerados *ciudadanos*. No hablamos de una confraternidad entre todos los humanos, sino solo entre quienes cumplían con los dos requisitos anteriores.

Así, el *contrato social* suscrito tiene desde sus orígenes una *parte sin parte* en el reparto de lo sensible, en palabras de Rancière. La parte excluida del contrato es aquella *falla* original que tienen nuestros Estados modernos. Uno de los presupuestos del nacimiento de estos Estados es la autonomía como una marca de la soberanía del Estado y de cada ciudadano particular.

El Derecho parece proteger no al ser humano sino al burgués, que es a fin de cuentas quien hizo posible el salto de los Estados monárquicos a

los Estados-nación. Marx ya dedujo esto en sus escritos periodísticos de juventud, sobre todo en aquel que critica la ley que prohibía recoger la leña del piso a quienes no eran propietarios de esos predios.

La hipótesis del *Yo*, entonces, no estaba basada solamente en los derechos (sobre todo la *libertad de disposición*) sino en el capital. Pareciera que libertad y capital van de la mano en los Estados liberales. ¿Qué corresponde?, pues, dar el salto teórico hacia una consideración del individuo necesariamente relacionado con la sociedad en la que se desarrolla.

Hubo cierta cercanía entre Hannah Arendt y Martin Heidegger en el campo filosófico. Gracias a esto, la filósofa concibió la idea de que lo político debe entenderse alejado del manido “organización social”. Ella cree que si entendemos por política un ámbito del mundo en que los humanos (la pluralidad), son primariamente activos (a través de la *Acción*) y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza de una modificación social a través de la política no es en absoluto utópica (Arendt, 1997). En este hilo, Arendt comparte la idea de *cooriginariedad* de Heidegger. El *Dasein*, afirma Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927), está-en-el-mundo, pero está-en-el-mundo-con-otros (§26)<sup>4</sup>. En su analítica existencial no hay primacía de lo individual sobre lo colectivo, sino un emerger simultáneo.

Si el filósofo Norbert Lechner hubiera presenciado las protestas en Chile que empezaron en 2019 y terminaron debido al aislamiento obligatorio del año en curso, habría constatado cuán acertadas fueron sus tesis de *Las sombras del mañana* (2002). La gestión del miedo por parte de los Estados tiene relación directa con el mantenimiento del *statu-quo*. Desplazar la responsabilidad estatal hacia el *otro*, el extranjero, el pobre, el desplazado, el que no es *el mismo*, permite introducir *chivos expiatorios* que purifiquen la mala gestión pública realizada. Estos Estados abusan de los miedos, de tal manera que todo candidato nos va a decir qué hará contra la inseguridad; o, creará la ilusión de inseguridad para decirnos cómo la resolvería. Para Lechner un ejercicio necesario es nombrar nuestros miedos. Este tipo de Estados suelen dar soluciones comunes a miedos distintos. Entonces, Lechner dirá que para superar los miedos se debe fortalecer el “Nosotros”.

.....  
4 En cualquier edición de *Ser y tiempo* lo citado se encuentra en el párrafo enunciado. La edición usada para efectos de este trabajo es la traducción de Jorge Eduardo Rivera.



En el caso de Chile, él vio que lo que no se afrontó de la dictadura desembocó en una debilitación del “Nosotros”. Las marcas físicas y psicológicas del período dictatorial no se ciñeron a un proceso de duelo. Su postura es que a los miedos se los debe nombrar para identificarlos y así poder afrontarlos de modo colectivo, con quienes comparten el mismo miedo propio. En este punto, la memoria se torna un recurso impresionantemente pertinente y necesario para construir aquel “Nosotros”.

Siguiendo esta argumentación, la naturalización de los prejuicios que rodean a la política hace mella en la posibilidad de construir un nosotros. Uno de los puntos fuertes de la naturalización de la política es que se borra del imaginario colectivo la noción de *tiempo*. Si uno no puede ir al pasado, se pierde de recursos fundamentales para ir hacia el futuro; porque el pasado nos ha llevado hasta este presente y a este tipo de sociedad. Si uno no echa la vista hacia atrás para analizar las razones por las que se llegó hasta este punto temporal, se pierde la oportunidad de construir un futuro basado en el “Nosotros”. Desnaturalizar la política es romper con aquellas ideas que reducen todo síntoma a la frase “Es que así somos. Así es la sociedad”. Que el futuro sea inédito significa que algo puede crearse de una manera distinta. ¡He aquí lo que para Arendt son *Acción y milagro!*

Ya sea en el marco del liberalismo o del cooperativismo, filósofos como Habermas, Nussbaum, Rawls, Butler, Taylor y Honnet coinciden en la supresión de la individualidad en pos de una individualidad relacional. Ese es el punto en común de sus postulados políticos y filosóficos. En este sentido, creemos en la necesidad de que a través de la política arendtiana sea posible crear modos cooperativistas de relacionarnos para hacer frente al liberalismo atomista pregonado y practicado por los Estados latinoamericanos.

#### **6.4. Vamos a Latinoamérica**

En *Psicopolítica* Chul Han (2014) arguye que a Foucault se le quedó en el tintero el giro de la biopolítica hacia la psicopolítica (p. 20). Mientras que en la biopolítica el Estado no llegaba a entrometerse en la vida privada de los ciudadanos, en la psicopolítica sí lo hace. La psicopolítica invade la vida privada del individuo a través del *bigdata*, de tal forma que el paso que da es traducir la información personal a datos y luego convertir estos en capital. En otras palabras,

se capitaliza la emoción, el juego y la comunicación, cuestiones que no tenían valor de cambio en la biopolítica.

En el caso de Latinoamérica el *bigdata* no llega a manchar con su sombra todos los rincones posibles. El acceso a internet es limitado, de tal manera que quienes pueden acceder a él lo hacen sin arriesgar tanta interioridad como en las sociedades de control cibernético que siempre son capaces de saber dónde están sus ciudadanos y lo que están haciendo.

Lo preocupante de la limitación del acceso a internet tiene relación con los muros que ya existen en la región. El peligro de un desigual acceso a internet reside en que a futuro podría generarse fácticamente una distinción social basada en el acceso y uso de la web. No olvidemos que el simple acceso a la red no asegura el mismo tipo de uso en todos los ciudadanos. En la región, debido al SARS-CoV-2, se ha optado por instaurar clases virtuales y teletrabajo sin tomar en cuenta la accesibilidad física a los dispositivos, y la accesibilidad cognoscitiva a la red. Bien, las empresas están obligadas a dotar a su personal de los elementos necesarios, pero algunas instituciones educativas han migrado hacia la educación virtual sin más, sin siquiera hacer un proceso de transición y sin información verídica que indique a cuántos educandos perjudica migrar hacia las clases dictadas de manera remota.

Otro de los peligros que han de ser considerados es el aumento abrupto del teletrabajo y de los servicios a domicilio en la región. Esto conllevaría un cambio en los comportamientos económicos de la población, afectando a quienes están dentro del subempleo y a quienes poseen emprendimientos pequeños. Si la gente no sale de casa y el Estado no se ocupa de quienes no tienen un acceso pleno a la red, será más patente el peligro antes descrito: la instauración fáctica de castas sociales basadas en el acceso y uso de internet.

Quienes no pueden procurarse el pan y están obligados a quedarse en casa están sufriendo en carne propia la *necropolítica*. En los dos últimos ensayos de *Sopa de Wuhan* se hace referencia a este concepto acuñado por Achille Mbembe en su libro homónimo. Llevando esto a Latinoamérica, hallamos una disyuntiva que no debería existir: quienes no se pueden procurar el pan durante todo el tiempo de aislamiento están obligados a quedarse en casa y morir, por mor de quienes sí pueden costear sus cuarentenas y no tienen la necesidad de buscar el sustento a diario.

Desde que se dictaron los decretos y ordenanzas que regulaban el aislamiento obligatorio sin planes de contingencia para sostener a quienes no podían procurarse el sustento, el Estado adoptó una *política de la muerte* que concibe a unos ciudadanos como *desechables*. La omisión del Estado puede ser considerada como un *acto de habla* desde la teoría de Austin. Si un decreto *erga omnes* no cobija a todos aquellos a quienes dice cobijar, se entiende que quienes quedaron por fuera no tienen el mismo estatus jurídico de *ciudadanos* en relación a quienes sí fueron cobijados por el decreto.

La *necropolítica* adoptada decide la muerte de unos sobre la vida de otros. Entonces, para estos Estados hay vidas que son mejor valoradas – de nuevo, en lo axiológico y en lo económico- que otras.

## 6.5. Hacia una Ética del altruismo

En Latinoamérica es necesario un giro en las prácticas individuales para que se acerquen a beneficios y cambios políticos colectivos. En Ecuador es bastante común la *pambamesa*. A partir de la última reforma educativa se incluyó la obligatoriedad de practicar esta tradición (propia de la sierra ecuatoriana) algunas veces durante cada año lectivo. La *pambamesa* es una mesa compartida en donde cada quien aporta con los alimentos que puede y todos comen un poco de cada alimento. Esta práctica es un claro ejemplo del cooperativismo que pudiera aplicarse en barrios y comunidades para que quienes no tienen acceso al alimento cuenten con la posibilidad de alimentarse. De lo que se trata es de dejar a un lado el atomismo liberal. Como individuos relacionales, si otro muere y yo podía evitarlo, esa muerte me atañe de manera directa.

En Barrancabermeja, Colombia, fue común durante algún tiempo que el ELN matara a los jóvenes que se negaban a ingresar a este grupo armado. Para evitar que los mataran, las madres optaron por fungir como escudo humano cada vez que alguien disparaba o quería disparar contra algún muchacho. Lo curioso es que no importaba si el joven era conocido; en todos los casos, las madres que estaban cerca se lanzaban para evitar que mataran más jóvenes. Esto se acerca a lo que Benjamin (2001) llamó *cultura del corazón*, que tiene como fin salir del círculo de la violencia; y, se relaciona con el *perdón* arendtiano.

El cambio en las prácticas que proponemos tiene relación con una Ética del altruismo. Preferimos el altruismo en lugar de la

reciprocidad. De esta manera, los actos individuales no tendrían como base los favores futuros en los que se apoya la reciprocidad, sino la convicción de que tiendo la mano a un ser humano porque lo reconozco como humano, lo reconozco como igual. Como individuo relacional, no es a *otro* a quien estoy ayudando, sino a uno *mismo*, a *uno mismo como otro*.

## Referencias

Arendt, H. (1997) ¿Qué es la política? Paidós.

Arendt, H. (2001) La condición humana. Paidós.

Benjamin, W. (2001) Iluminaciones IV. Tecnos.

Habermas, J. (1998) Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid. Trotta.

Han, B. (2014) Psicopolítica. Herder.

Heidegger, M. (2012) Ser y tiempo. Trotta.

Honneth, A. (1997) La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Crítica.

Kundera, M. (2013) La fiesta de la insignificancia. Tusquets.

Lechner, N. (2002) Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. LOM.

Nussbaum, M. (2007) Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión. Paidós.

Nussbaum, M. (2014) Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Paidós.

Ordine, N. (2013) La utilidad de lo inútil: Manifiesto. Acantilado.

Rancière, J. (2007) El odio a la democracia. Amorrortu.

Rancière, J. (2008) El espectador emancipado. Manantial.

Rancière, J. (1996) El desacuerdo. Política y filosofía. Nueva Visión.

Rawls, J. (1997) Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (2005) Atomismo. En Philippe de Lara (Comp.): *La libertad de los modernos*. Amorrortu.

Taylor, C. (1993) El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento. Fondo de Cultura Económica.



# 7.

## TEORÍA CRÍTICA Y PANDEMIA: CIENCIA, ESPERANZA Y MATERIALIDAD

Sergio Bedoya  
Cortés\*

Adriana Ruelle  
Gómez\*\*

“No se trata de buscar una categoría en cada periodo, como hace la concepción idea lista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas a base de la práctica material, por donde llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones»”  
(Marx, 2014, p. 31).

.....  
\* Docente Investigador, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Libre de Colombia. Grupo de investigación Filosofía Política. sergiobc937@gmail.com; sergio.bedoyac@unilibre.edu.co <https://orcid.org/0000-0003-3606-7605>

\*\* Docente Investigadora, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Libre de Colombia. Grupo de investigación Filosofía Política. adriana.ruelleg@unilibre.edu.co; adrianaruelle@gmail.com, <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-8913-6179>

El COVID-19 es un fenómeno que ha sido analizado desde distintos ámbitos de la academia; ya bien sea desde sus factores sociales, políticos o económicos o, claro está, desde las perspectivas científicas, médicas y farmacéuticas que tanto se hicieron extrañar en los primeros días y meses de estos difíciles tiempos. Sin embargo, han sido muchos los análisis utopistas y esperanzadores que ven en las dinámicas sociales derivadas de la situación de pandemia la oportunidad de una transformación social radical.

La teoría crítica de la sociedad, herencia del pensamiento frankfurtiano, ha hecho visible distintos aparatos de control que pueden evidenciarse en la sociedad, pero, además, nos han mostrado categorías y conceptos de análisis que nos permiten una rigurosidad diferente a la de la teoría tradicional, a saber, una rigurosidad crítica frente a nuestro “objeto analizado”.

Recurriendo a Max Horkheimer, uno de los primeros directores del Instituto de Investigación Social, comenzamos presentando lo que él ya, en su *Crítica de la Razón Instrumental*, esbozaba alrededor del estudio de la Razón en el marco del sistema capitalista y que hoy nos permitimos continuar en el análisis de la pandemia SARS-Covid-19 y las implicaciones derivadas de este fenómeno.

Así pues, en el prefacio de la primera edición alemana de *Crítica de la Razón Instrumental* Horkheimer planteaba que “los problemas económicos y sociales de nuestro tiempo han sido exhaustivamente tratados por investigadores científicos competentes. [Mientras que] [e]l presente ensayo toma[ba] por otro camino” (Horkheimer, 1973, p. 11). En este sentido, este documento, busca separarse de análisis o propuestas entusiastas alrededor de la pandemia; análisis que en cualquier caso no hacen más que reproducir un orden establecido tan latente de cambio que permanece en la inmovilidad, y se desfigura en la añoranza, pero a su vez, se plantea como crítico ante la desesperanza; puesto que “*Alles Gescheite mag schon siebenmal gedacht worden sein. Aber wenn es wieder gedacht wurde, in anderer Zeit und Lage, war es nicht mehr dasselbe*”<sup>1</sup> (Bloch, 1972, p. 48).

En este sentido, los análisis realizados por Slavoj Žižek alrededor de la pandemia, por ejemplo, se encontraban arraigados en los deseos; deseos que no habían sido expiados por su fantasma, y aclamaban

.....  
1 Todo lo inteligente puede haber sido pensado ya siete veces. Pero cuando fue re-imaginado en otro tiempo y lugar, ya no era el mismo.



por la instauración de un “comunismo” que se acercaban más al aumento y mejora de políticas sociales dentro del sistema capitalista derivado de la crisis que el Covid-19 había manifestado, que a una antítesis real al capitalismo. Así, Žižek (2020) esbozaba, refiriéndose a su comunismo, que

No esta[ba] hablando de ninguna utopía, no apel[a] a una solidaridad idealizada entre la gente [, sino que,] [p]or el contrario, la crisis actual demuestra claramente que la solidaridad y la cooperación global tienen como finalidad la supervivencia de todos y cada uno de nosotros (p. 40).

Esta pretensión žižekiana olvidaba, lastimosamente, el principio propio del periodo de posguerra que ya Horkheimer, en 1947, había denominado como *Razón Subjetiva*, y que se entendía como lo “útil [...] que sirve [...] a los intereses del sujeto con su auto conservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad” (Horkheimer, 1973, pp. 15-16). Y, en este sentido, despreciaba un principio de realidad basado en la utilidad y en la eficiencia “en el cumplimiento de funciones económicas competitivas y adquisitivas” (Marcuse, 1974, p. 279), es decir, en el principio performativo<sup>2</sup> del capitalismo y de la Sociedad Industrial Avanzada.

De modo similar, y relacionando la pandemia con el modo de producción imperante, Žižek argumenta que “el capital es una entidad espectral: si dejamos [de creer] en él [...] el capital deja de existir, mientras que el virus es una parte de la realidad a la que solo podemos hacer frente a través de la ciencia” (p. 62), pero el capital, si se entiende bajo el análisis marxiano de la crítica de la economía política, puede conceptualizarse como la cantidad de riqueza que se utiliza para obtener ganancias, por lo que, en primer lugar, el capital no se trataría de “una entidad espectral”, puesto que no hay un vacío que saciar entre la realidad *-realität-* y lo real *-Wirklichkeit-* toda vez que no solo la adquisición sino la posesión de capital define el *Lebenswelt* de los seres humanos y, en cualquier caso, pre-congigura y configura el quehacer social de los sujetos, ya bien sea frente al mundo sistémico o frente a las posibilidades material concretas en cada sujeto.

.....  
2 Conviene anuar en lo que se entiende como principio de realidad en el psicoanálisis freudiano, pero, acuñando una referencia que Michael Heinrich plantea en su ya famoso *An Introduction to the three volumes of Marx's Capital* (2004): “cuando la mayoría se comporta de la manera indicada, también reproducen las relaciones sociales en las que se basa el intercambio de mercancías y, por tanto, la compulsión de que todo individuo siga comportándose en consecuencia” (p. 46)

De modo similar, en segundo lugar, si bien es cierto que el virus es una parte de esta realidad, otra parte constitutiva de esta, consiste en las dimensiones económicas y materiales de los sujetos; dimensiones que, por lo menos en Nuestra América, y específicamente en Colombia, tenían mayor preponderancia al momento de la toma de decisiones de los sujetos frente a la situación de pandemia y de confinamiento que vivíamos y seguimos viviendo: nos referimos a la pandemia del SARS-Covid-19, o a la pandemia que el capitalismo ha gestado dentro de las sociedades contemporáneas y que hoy en día llamamos desigualdad.

Esta preponderancia de la situación material, en cualquier caso, se regía por las grandes brechas de desigualdad que se viven hoy en nuestro continente, y que se presentan como determinantes en el proceso de vida y reproducción de los sujetos en nuestros territorios. No hay mayor proximidad en la realidad a la famosa frase de Lenin (2012), “el que no quiera trabajar, no comerá” (p. 78), que la vida diaria de millones de personas que se debatieron, por un lado, entre contagiarse del virus y salir a trabajar, o, por el otro, morir de inanición por temor al virus. Este fue y sigue siendo un debate constante en la ciudadanía latinoamericana al que estaríamos más próximos si fuésemos los filósofos menos *Ratones de Bibliotecas* y más intelectuales orgánicos como lo añoraba ya António Gramsci.

En tercer lugar, y rememorando los estudios críticos de la tecnología, nos concentramos en la noción, énfasis y ansiedad con la que Žižek busca refugio y esperanza en la ciencia planteando que:

La organización autónoma de comunidades locales solo puede ser eficaz en combinación con el aparato estatal, y con la ciencia. Ahora estamos obligados a admitir que la ciencia moderna, a pesar de su oculta tendenciosidad, es la forma predominante de universalidad transcultural. La epidemia proporciona una magnífica oportunidad para que la ciencia reivindique este papel (Žižek, 2020, p. 71).

A este apartado científico, incluso en todo su análisis de la pandemia, Žižek no le aporta ninguna definición; ni siquiera presenta un vistazo de lo que entiende por ciencia. Si se tratase, por ejemplo, de la ciencia que Hegel y Marx ya avizoraban, es decir, como un mecanismo para desenmascarar “una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (Žižek, 1992, p. 61), podríamos estar de acuerdo en el papel transformador y esperanzador que él

deposita en la ciencia. Sin embargo, si, por el contrario, Žižek hace hincapié en la ciencia “moderna”, en la ciencia científica, biológica o farmacéutica, el anhelo de transformación hacia su “comunismo” es más desesperanzador de lo que imaginamos.

## 7.1. Ciencia y técnica y la supuesta objetividad pandémica

Decía Herbert Marcuse (1965) sobre la técnica, que ésta puede entenderse como “un proyecto histórico-social en [el que] se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas” (p. 179). A todo esto, se suma, claro está, que “[l]a técnica por sí misma puede propiciar el autoritarismo, así como la libertad” (Marcuse, 2019, p. 54). Así pues, el carácter científico de Žižek debe someterse, por lo menos, aun análisis concienzudo del papel de la ciencia en el marco de esta pandemia.

Es menester recordar que “[e]l poder tecnológico tiende a la concentración del poder económico” (Marcuse, 2019, p. 57), y en el marco del sistema capitalista el poder económico se representa en poder político y social. Por un lado, el establecimiento de un sistema de normas y valores imperante en la sociedad determinan lo beneficioso y perjudicial para el sistema, lo que conlleva a que “el uso de la ciencia y la técnica son verdaderos o falsos en términos de este sistema de valores, [es decir], en términos de instrumentalismos que dictan sus propias necesidades” (Marcuse, 2019, p. 65).

“El problema de nuestra civilización” decía Gadamer (2015), “consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica” (p. 55). Esta ciencia-técnica del conocer se encuentra al servicio o bien de la maximización de elementos económicos, es decir, como un elemento no enfocado hacia la verdad sino enfocado en propósitos económicos que instrumentaliza a la ciencia, y la presentan como la realización de fines subjetivos en el marco de la objetividad social; o como pretensiones con ínfulas de verificabilidad y superación en los enunciados que no permiten la comprensión y análisis de los seres humanos que ocupan el lugar del lenguaje común, y supeditan el entendimiento de los fenómenos sociales a lenguajes -metalenguajes- que cohiben el ejercicio universal -*universitas*- de las prácticas académico-científicas.

Sería inconcebible imaginar los estudios de Darwin alrededor de los orígenes de las especies, o las investigaciones y recopilaciones de Linnaeus que dieron origen a la taxonomía moderna, si no se situase su contexto histórico alrededor de un periodo de expansión colonial e imperial que permitió el acceso del primero -Darwin- a un sinnúmero de situaciones geográficas y naturales que fueron las bases para identificar el proceso de adaptación como la piedra angular de la evolución natural en la tierra.

El imperialismo fue una fase nueva del colonialismo que tendía a la formación de grandes imperios, existió como un proceso de dominación económico, político o cultural basado en tendencias expansivas en el marco del dominio territorial y en las políticas económicas y sociales sobre otro país, nación o cultura. Una explicación mucho más completa sobre este fenómeno es la que nos da J. Hobson sobre las causas del imperialismo, y sobre algunas de las herramientas usadas por los imperios para el desarrollo de este proceso:

El Imperialismo no es motivado por los intereses de toda una nación sino por los de una clase determinada. Los recursos militares, políticos y económicos de toda la nación se ponen al servicio de misioneros, viajeros, cazadores, científicos, comerciante, indebidamente acreditados como representantes de la nación.... pero la nación sólo corre con los gastos... Cada mejora de los métodos de producción, cada concentración de la propiedad [...], parece reforzar la tendencia a la expansión imperialista (Prat, 1995, 50).

Así, el *Voyage of the Beagle* fue un viaje organizado por la armada británica en un esfuerzo por entender qué era Suramérica, para analizar la cartografía suramericana, pero sobre todo para analizar y justificar qué clase de expansionismo o imperialismo, ya sea económico; político o social, podían ejercer sobre los países latinoamericanos. El imperio británico, en su afán de realizar una expansión tanto económica como cultural en la región del sur de América, emprende el viaje del Beagle para observar e identificar distintas necesidades que existían en el mundo suramericano; estas necesidades son dadas por los periodos independentistas que se dieron en el siglo XIX alrededor de toda américa latina de las colonias españolas y portuguesas, ya que al haberse independizado de España no poseían rutas comerciales con ningún otro país y se encontraban en un punto de recesión económica y de falta de alimentos que

permitía que el consumo y la producción suramericana se viera como un espacio de desarrollo para el mercado británico que se había visto afectado por los distintos procesos independentistas en las indias orientales y occidentales.

El mercado británico para la época -primera mitad del siglo XIX- se encontraba en un proceso de industrialización que generó un abarrotamiento de mercancías y, por ende, de capital, que trajo consigo la necesidad de ampliar los mercados en aras de que el flujo del capital siguiera incesante y no resultara en un proceso de sobreproducción. En este sentido, si entendemos que

la sobreproducción de mercancías [resulta] en el abarrotamiento de los mercados [...] [y en que la base del capital] no es la satisfacción de las necesidades, sino la producción de ganancias [...] [por lo que] debe producirse constantemente una escisión entre las restringidas dimensiones del consumo sobre bases capitalistas y una producción que tiende constantemente a superar esa barrera que le es inmanente (Marx, 2009a, p. 329).

Así, podemos observar cómo la ciencia, bajo la observancia del contexto de Darwin, sirvió como un instrumento para la consecución de logros económicos, donde la ciencia era el pretexto subordinado a los intereses políticos y económicos de la época.

En este sentido, si la racionalidad subjetiva se ve permeada y guiada por el principio de eficiencia, por la productividad y la adquisición de ganancias, y si esta razón es, utilizando la terminología hegeliana, en tanto subjetiva y no objetiva, el camino hacia la comunidad, el despliegue del espíritu objetivo, se ve truncado por el individualismo que caracteriza al sistema capitalista, y se consolida más como un andamiaje político-técnico que desarrolla los intereses económicos y personales por medio de la ciencia, y no los intereses globales u objetivos.

## **7.2. Globalización, sistema mundo y pandemia**

Toda la aplicación del proceso de tecnificación e instrumentalización de la ciencia llevó, en el marco de la pandemia, a que las empresas farmacéuticas se consolidaran como un emporio u oligopolio que determinarían el quehacer vital, la existencia misma, de los seres

humanos antes esta crisis de salud pública. El abastecimiento de Israel, por ejemplo, consolidó al país como el territorio con mayor número de vacunas por ciudadano<sup>3</sup>, llegando hasta el punto de aplicar una tercera dosis para su población aun cuando distintas regiones y países de América Latina, África y medio oriente no habían podido acceder a los distintos biológicos.

Pero ¿por qué no podían acceder a los biológicos países del denominado tercer mundo o del sur global? El poder adquisitivo de estos países, la posibilidad de injerencia económica y política en las esferas de toma de decisiones de las grandes multinacionales farmacéuticas es tendiente a cero si se observa bajo un paradigma cuantitativo. Países como Haití, Burkina Faso o Tanzania al 20 de mayo de 2021, es decir, un año y cinco meses después del inicio de del contagio, un año y cuatro meses después de la declaración de epidemia, y un año, dos meses y nueve días desde la declaración de pandemia, no contaban con acceso a los biológicos para vacunación (France24, 2021).

El caso africano, por ejemplo, que a fecha del seis de mayo del año 2021 representaba “solo el 1 % del total de vacunas administradas en todo el mundo” (France24, 2021) esboza claramente una disparidad social si se entiende que, para la misma fecha, el Estado de Israel ya contaba “[c]on más de la mitad de la población adulta ya inmunizada con las dos dosis (58%)” (Herrero, 2021), y que a julio 29 del año 2021 ya había autorizado la aplicación de una tercera dosis para sus ciudadanos mayores de sesenta años.

Lo que puede observarse de todo esto, en primera instancia, no es más que la configuración de la racionalidad subjetiva en el marco del Estado-Nación, es decir, el condicionamiento nacional como fundamento primordial para la repartición de biológicos vitales para la subsistencia humana. Sin embargo, profundizando un poco más en la dinámica de acumulación, vuelve a florecer la ya anticuada idea de los países del primer mundo y del tercer mundo. La configuración de amigo-enemigo que Carl Schmitt (2009) ya esbozaba en el marco de las disputas intra-estatales o supra-estatales nos permite en esta cuestión a fondo.

.....

3 Nos referimos aquí a ciudadanos y no a la población del Estado de Israel a propósito de esbozar la carencia de acceso a las vacunas que tuvieron las y los nacionales palestinos a los biológicos, puesto que ellos, primordialmente, no son considerados ciudadanos de este Estado, sino habitantes de los territorios israelíes.

“Los amigos del primer mundo” las potencias económicas que configuran economías de avanzada y que vela por el *statu quo* de nuestra contemporaneidad se adjudicaron el poder político y económico después de “la caída” del segundo mundo, a saber, el declive de la antigua Unión Soviética y las transiciones económicas que realizaron distintos países de Indochina. Esto generó un aire de amistad entre las potencias que terminaron de configurar sus alianzas político-estratégicas con aliados como Israel, la India o Pakistán, y que generó “un nuevo orden mundial” (Chomsky, 2010).

Este nuevo orden mundial, en el que, por un lado, se configuraban potencias como China y Rusia, mientras que, por el otro, se afianzaban los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, esbozó lo que ya Wallerstein (2010) había enunciado sobre la primacía de ciertos países sobre otros. Así pues, esta primacía se representó, como hemos visto, en la distribución de vacunas en el globo, pero, a su vez, constituyó, frente a cualquier profecía, la articulación de distintas potencias en lo que se denominó el mecanismo COVAX; “una iniciativa de colaboración mundial con la que acelerar el desarrollo tratamientos, pruebas y vacunas contra la Covid-19” (¿Qué es el mecanismo COVAX?, s.f.).

El mecanismo COVAX se concentró en la repartición de vacunas a países de escasos recursos con el fin de “garantizar un acceso justo y equitativo a las vacunas para todos los países del mundo” (¿Qué es el mecanismo COVAX?, s.f.). Sin embargo, el mecanismo COVAX se concentró en priorizar a los países aliados de las potencias en el proceso de repartición de vacunas contra la Covid-19, y no en generar acceso garantizado para países que se encontraban en un punto álgido de contagio y que no tenían las herramientas necesarias para iniciar el proceso de vacunación de su población.

En este sentido, el mecanismo se ideologizó y permitió priorizar países que tenían más acceso a las vacunas como algunos países latinoamericanos, dejando de lado la crisis sanitaria que se avizoraba en distintos países africanos que habían padecido las consecuencias nefastas derivadas del Ébola (EVE) como lo fueron Senegal, Nigeria, Mali y Liberia.

### **7.3. El utilitarismo de la ley (colombiana) en el marco de pandemia**

El gobierno colombiano se ha centrado, especialmente, en el espectro económico, en mor de seguir reproduciendo la racionalidad

instrumental y subjetiva que le favorece, claro está, al sistema imperante en nuestro país. Los decretos presidenciales expedidos en el marco de la pandemia se centraron en medidas económicas para contrarrestar las problemáticas financieras de las medianas y grandes empresas. Los préstamos a las empresas, la reducción de la cuota de pantalla, y la centralización de la compra de alimentos para las comunidades no representan nada más que herramientas y artefactos para sostener una idea de desarrollo que han tenido en quiebre a la sociedad colombiana desde antes de la constitución de 1991.

Marx, hace ya un tiempo, escribía “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (Marx, 2009b, p. 1041), y el análisis del derecho es también una forma de filosofía<sup>4</sup>. En este sentido, entender cómo el derecho legitima, encubre, defiende o reproduce las situaciones actuales es menester para el análisis filosófico y politológico de nuestra contemporaneidad.

En este sentido, percibir cómo muchos de los decretos presentados en el marco de la emergencia sanitaria derivada del SARS Covid-19 reproducen lógicas y proposiciones propias del individualismo exacerbado, de la razón subjetiva y de la primacía de la economía sobre la vida, no son sólo una posibilidad de la ciencia filosófica, sino una tarea obligada de la filosofía que se hace llamar crítica, de la teoría crítica.

Así pues, queremos concentrarnos en dos decretos legislativos que expidió el gobierno nacional en el marco de la pandemia. Se enfatiza sólo en dos decretos por tres razones específicas: (i) el gobierno publicó 218 decretos presidenciales en el marco de la pandemia (Sistema Único de Información Normativa, s.f.), y un ejercicio riguroso y abarcante de éstos exigiría, por lo menos, la elaboración de un libro dedicado exclusivamente a este análisis, tarea que, si bien es importante y necesaria, en este caso puede elucidarse por la siguiente razón. (ii) Se revisa el caso de dos decretos en específico con el fin de realizar un breve ejercicio propedéutico para la teoría crítica, mas no como un análisis concienzudo que deberían realizarse sobre las ciencias jurídicas y sus implicaciones sociales, políticas y culturales. (iii) No se seleccionaron aleatoriamente los decretos que se analizan. La elección obedece a

.....  
4 No hace falta centrarnos únicamente en los análisis que Hanna Arendt presentaba sobre Eichman en Jerusalén, o los análisis presentados por Jürgen Habermas en Facticidad y Validez, sino que podríamos centrarnos también en los estudios de Franz Neumann (miembro del Instituto de Investigación Social de Frankfurt) sobre los juicios de Nürnberg.



fenómenos particulares que nos han interesado en los últimos años, a saber, los servicios públicos domiciliarios; pues estos constituyen los paradigmas mínimos para la realización de los derechos sociales de las y los colombianos.

Los decretos presidenciales para la pandemia se han enfrascado no en dar soluciones a las crisis económica, salubre y social que vivimos las y los colombianos, sino que enmascaran distintos intereses detrás de ellos. Por ejemplo, el Decreto Legislativo 517 del Ministerio de Vivienda, que ha sido presentado por los grandes medios como un alivio para la economía de las gentes, ha diferido el pago de los servicios públicos a los próximos tres años, manteniendo así la deuda los colombianos mientras el Estado asume el pago de los mismos. Esto no representa sino un pasivo, una deuda, para la ciudadanía colombiana, reproduciendo los dividendos de los monopolios naturales, y generando una deuda a grandes lapsos que hoy aún no sabes si las y los colombianos serán capaces de saldar.

Con respecto a éste decreto podríamos decir que, en primer lugar, si una empresa posee el derecho a explotar los monopolios naturales, como son los servicios públicos, y a cobrar una tarifa que si bien se basa en una fórmula matemática que es casi indescifrable, ¿por qué no pueden contribuir estos enriquecidos a costillas de los derechos básicos de la ciudadanía con la disminución o condonación del pago de servicios públicos?, ¿no será más bien que el interés del Estado se centra en que el flujo de caja de estas empresas no cese así el de la gente de a pie si lo haga? Por más de que se trate a la filosofía -y con ello a la teoría crítica- como una ciencia especulativa, la especulación en estas ciencias no es la del corrillo o del pasillo. No podemos atrevernos a hablar de ciertos intereses de algunos colombianos, ¡los filósofos no somos videntes!, pero sí podemos poner en duda la benevolencia que en un primer momento se presentan en estos hechos.

En lo que respecta al Decreto Legislativo 516 del Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (MinTIC), que se centra en la reducción de la cuota de participación de las producciones nacionales en los horarios Triple A y de alta sintonía, podemos esbozar que es perceptible una dualidad en apariencia interesante del Ministerio de Tecnologías: se proponen reducir la participación de producciones nacionales en los espacios televisivos -lo que además de atentar contra el empleo y la “productividad” nacional no tiene ningún grado de conexidad con los efectos plausibles de la pandemia-, y buscó contentar a la ciudadanía con

un paquete de conectividad que se tradujo en 200 mensajes de texto y navegación gratuita a 20 direcciones de internet, como si las clases mediadas por las TIC pudieran realizarse por las direcciones de internet recolectadas por el MinTIC y no fuesen realizadas por medio de plataformas tecnológicas que a las que tanto universidades como colegios habían logrado acceder.

Este “beneficio” que entregan los operadores telefónicos a la ciudadanía, además de desconocer la realidad de la población que no contaba con dispositivos con acceso internet pertinentes para la realización de clases sincrónicas y asincrónicas, no lograba garantizar el acceso a la educación de los niños y niñas de las comunidades rurales de nuestro país. Según datos del PNUD (2021) “[a]l desagregar la población rural por clases sociales se encuentra que del 90,9% de la población de las áreas rurales de Colombia, en el año 2020, el 42,9% era pobre y el 48% se encuentra en condición de vulnerabilidad”, lo que quiere decir que, si en Colombia viven 2.7 millones de productores rurales (Aguilar, 2021), más de un millón de personas son pobres en la ruralidad colombiana, y un millón más se encuentran en situación de vulnerabilidad.

Sin embargo, ¿qué significa ser pobre en Colombia? Según datos presentados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas -DANE- equivale a percibir menos de 331.688 (La República, 2021) pesos mensuales, es decir, obtener algo más de 13.000 pesos diarios. En este sentido, si un teléfono celular o una computadora portátil con acceso internet se encuentran alrededor de los 300 o 400 mil pesos, sería necesario que una persona trabajase un poco más de un mes sin satisfacer sus necesidades básicas vitales para poder acceder a los elementos electrónicos mínimos para continuar con su proceso educativo. Así, la técnica y la ciencia que aclamaba Žižek vuelve y se torna contra el sujeto, lo condiciona a que los sujetos se aten a esa entidad espectral, retomando las palabras del esloveno, para poder continuar siquiera con los procesos educativos a los que cualquier ser humano debería acceder.

La técnica, nuevamente, se condiciona a un componente económico pues ésta, en su carácter instrumental o *dispositiva*, ha devenido sujeto de segregación y dominación que corresponde a las lógicas dominantes donde prima el interés mercantil y económico sobre los intereses de los sujetos. La posibilidad de proveer de dispositivos técnicos a la ciudadanía, de ampliar la cobertura de redes de telefonía móvil y de internet por lo largo y ancho del territorio colombiano, ha sido una solicitud imperante en la estructura legislativa que ha

sido desconocida y rechazada por los gobiernos nacionales y por las empresas de telefonía con base en argumentos técnicos y monetarios que muestra “la imposibilidad” de disminuir esta brecha de acceso a la tecnología y a la información bajo el pretexto de que este accionar constituiría costos extremadamente elevados frente a las posibles ganancias a adquirir posteriormente.

Así, la *Razón Subjetiva*, útil e imperante en la autoconservación de los intereses económicos de los sectores empresariales y financieros se ha configurado como un ente que desplaza en la pirámide social a unos sobre otros y los entiende como no-amigos, como entidades vacuas pues su carácter de utilidad no se adecúa al principio de maximización de beneficios propio del sistema capitalista, o no se perciben como fuerza laboral útil en el marco del sistema productivo tal y como lo esbozó Fernández-Ballesteros, et. Al., (2011) con respecto a las personas de la tercera edad.

#### **7.4. La esperanza de la pandemia: un cambio no-consuetudinario**

La pandemia SARS Covid-19 propició dilemas éticos alrededor de quiénes debían ser priorizados al momento de contraer coronavirus en vista de los limitantes recursos técnicos y tecnológicos que son necesarios para dar tratamiento a una enfermedad respiratoria. El dilema ético, como lo denominaba *Los Angeles Times*, se concentraba, en palabras de Jenny Jarvie (2020), en el criterio de selección de la infraestructura hospitalaria para las y los pacientes que padecían el coronavirus:

¿Asignan camas de cuidados intensivos por orden de llegada?  
¿Le quitan a un paciente con una probabilidad limitada de supervivencia un ventilador para dárselo a otro con mejores posibilidades? [...] Si dos enfermos tienen la misma necesidad médica y probabilidad de recuperación, ¿eligen al más joven, o al que tiene el mayor número de dependientes? ¿Los médicos y terapeutas respiratorios, o incluso los policías y los bomberos, [deben] tener prioridad?

En el mismo sentido, el *dilema ético* fue presentado por un conjunto de investigadores que realizaron un análisis de las noticias periodísticas sobre la atención hospitalaria a los adultos mayores con COVID-19 en distintos países europeos y americanos, y recopilaban que

Dilema ético, os idosos e a metáfora da guerra. Parte da sociedade é tratada como inútil e improdutiva. A metáfora de guerra tem sido utilizada para espelhar a luta que está sendo travada contra a COVID-1. (Brasil, 6); Se les dejará morir. El departamento ha elaborado un documento que determinará qué pacientes reciben tratamiento en UCI y cuáles no... un especialista en reanimación y un médico en medicina interna son los encargados de decidir qué paciente ingresará a la UCI. La edad y las enfermedades previas son factores importantes en este sistema de triaje. Pero también lo es tener una familia. (España, 2); Medical ethicists also have suggested that we should ration ventilators by denying them to patients over a certain age. They argue that treating only the young will be efficient, saving the greatest total life-year. (Estados Unidos, 10) (Fohn, et al, 2020, p. 5).

Así pues, la mayoría de los países en los que se presentaba un alto y rápido contagio del SARS Covid-19 se evidenciaba que las herramientas tecnológicas para el tratamiento de enfermedades respiratoria escaseaban frente al “aumento sustancial en el número de pacientes [...] [lo que produjo] serios desequilibrios entre las necesidades clínicas de la población y la disponibilidad general de recursos UCI<sup>5</sup>” (Fohn, et al, 2020, p. 6).

La falta de disponibilidad de recursos UCI mostraba la insostenibilidad del sistema de salud de los países con mayor número de contagios, y ponía en jaque el proceso de toma de decisiones del personal sanitario y de los funcionarios de gobierno que tenían potestad para esgrimir la vida de sus conciudadanos.

Hemos visto cómo Fohn (2020) esbozaba el caso español, en el que se determinaba una política pública que reglamentaba qué pacientes podían acceder a las Unidades de Cuidado Intensivo y cuáles no a partir de su probabilidad de supervivencia; probabilidad centrada en el historial médico, y la posesión de un entorno familiar. Sin embargo, el caso más emblemático a este respecto en el marco de la pandemia se concentró en Italia.

En Italia, donde la cuestión ética se hizo más evidente, se recomendó la asignación de recursos en la UCI; un triaje relacionado a la edad del paciente, la presencia de

.....  
5 Unidad de Cuidados Intensivos.

comorbilidades y el estado funcional de cualquier paciente crítico al ingreso en la UCI, [...] la aplicación de cuidados paliativos tras la suspensión del tratamiento en la UCI, cuando surgen complicaciones graves (Fohn, et al, 2020, p. 6).

Este procedimiento de selección de pacientes, digno de un análisis bioético, esbozaba características que no tenían nada que envidiarles a las teorías evolutivas vigentes en los siglos XIX y XX que podían clasificarse en dos grandes grupos: el Darwinismo social y la eugenesia.

El darwinismo social es una presunción basada “en la teoría de Darwin de la selección natural, [...] que genera un cambio de la teoría darwinista biológica a una teoría social [...] el cambio resulta de la eliminación de los no aptos en la lucha por la existencia, con lo que sobreviven y se reproducen los individuos mejor adaptados” (Bowler & Morus, 2007). La eugenesia, por otro lado, se divide en dos dimensiones o clases: la primera es la eugenesia negativa que consiste en limitar la reproducción de las “razas inferiores”, y la eugenesia positiva consiste en aumentar el índice de natalidad de la raza superior para facilitar la supervivencia de los más aptos.

Es menester recordar que las políticas de limpieza racial dictadas por el *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* (NSDAP)<sup>6</sup> provenían de las proposiciones del darwinismo social y eugenésicas argumentadas y respaldadas por estudios e institutos antropométricos como el instituto *Káiser Wilhelm*<sup>7</sup> de Antropología, Eugenesia y herencia humana (1927) que representó, según Cuellar (2007) “el pináculo del movimiento eugenésico alemán [...], al igual que el nacimiento de uno de los centros intelectuales donde eventualmente se afianzó el proyecto de ingeniería social del Tercer Reich” (p. 127), por lo que la utilización de la ciencia y la técnica como método de segregación y priorización de la vida no es un elemento nuevo en la historia contemporánea.

Sin embargo, no se pretende hacer un símil entre el nazismo y las políticas de salud públicas adoptadas por los diferentes estados en el marco de la pandemia SARS Covid-19 puesto que éste se

.....  
6 Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán.

7 El instituto *Káiser Wilhelm* de Antropología, eugenesia y herencia humana, fue un instituto fundado por John D. Rockefeller y dirigido por Ernst Rüdin que buscaba razones científicas para defender la eliminación de las «razas inferiores», mediante la segregación, la esterilización o la muerte, a fin de potenciar una raza mejor.

concentraría en un cúmulo de interpretaciones y nociones ahistóricas que imposibilitarían realizar el mismo símil, pero lo que sí creemos pertinente plantear la relación instrumental y ética que se deriva de la utilización de la ciencia con fines políticos en el marco de la sociedad contemporánea para poder profundizar en el entendimiento de los distintos fenómenos que se recrearon en el curso de la pandemia y que pueden llevarnos a una reconceptualización de la ética, la moral y la acción misma de los seres humanos.

Así pues, la duda y el cuestionamiento de los equipos médicos en el marco de la pandemia debe observarse desde puntos más álgidos y profundos al mero *Refuse*, sino que debe comprenderse en los ámbitos políticos, económicos, éticos y epistemológicos en los que se encuentra el mundo actual.

En este sentido, las preocupaciones de las personas alrededor del mundo por la priorización y el criterio de priorización deben entenderse como un dilema ético tal y como lo afirman los autores que acabamos de mencionar, pero deben enfocarse también, bajo un paradigma crítico y filosófico, bajo una disputa entre sistemas de normas y valores, principios de realidad, que van más allá de criterios de los criterios de utilidad y eficiencia que proclamaban los Estados en el marco de las regulaciones presentadas para contener la pandemia.

Esto representa, en cualquier caso, una ruptura entre la Razón subjetiva propia del sistema capitalista que se guía por los criterios de maximización de ganancias y contribución al aparato productivo, y se enfocaba, más bien, en la construcción de un entendimiento social que superaba el entendimiento de los seres humanos como objetos, como medios, y no como fines.

Así fuera por un momento fijo, sublime y determinado, la pandemia arrojó una duda casi sistemática sobre el criterio de utilidad social como factor determinante para elegir la priorización de pacientes, y esto, a los ojos de cualquier teórico crítico, arroja la oportunidad de seguir soñando lo imposible, lo que no ha tenido lugar<sup>8</sup>, a partir de la realidad social que se presentaba como opuesta a la racionalización de la vida bajo presupuestos económicos.

De igual modo, la pandemia agudizó en distintos países de Nuestra América la comprensión de la crisis económica que se había vivido

.....

8 Ουκ τοπος, lo que no ha tenido lugar, el origen de la utopía.

de antaño en nuestros territorios: “Antes del brote de Covid-19 ya vivíamos en una época de crisis: inminente desastre climático, intensificación de la polarización económica y política, temeraria escalada armamentista, resurgimiento de la supremacía blanca, racismo anti-inmigrante, el auge del populismo autoritario y anti-intelectualismo” (Reitz, 2021, p. 105). “Los países del sur del continente americano se han visto recientemente (finales del año 2019) en un sin número de protestas, de momentos de rebeldía y de rechazo que contestaban y reclamaban mejores condiciones sociales y políticas” (Bedoya, 2021, p. 129), y estas protestas fueron principalmente dezmadas por el inicio de la pandemia. Sin embargo, con el correr de la pandemia y la crisis económica derivada de ella, fueron muchos los ciudadanos que salieron a protestar con el fin de recibir auxilios económicos por parte de los gobiernos para poder sobrevivir en el marco de la crisis sanitaria y de las cuarentenas establecidas en distintos países del mundo.

La articulación y agrupación de distintos sujetos en un movimiento de demanda, rechazo y confrontación, puede entenderse, más allá de los debates alrededor del uso de la violencia, como un momento cumbre en la historia reciente de Nuestra América, puesto que esboza la posibilidad de conformación de sujetos políticos y revolucionarios que construyan una sociedad diferente, una sociedad basada en normas, valores y principios que rechacen totalmente el arquetipo realizado en la sociedad existente, y que conformen un nuevo sistema de normas y valores alejados del principio de utilidad.

Bloch (2007) esbozaba, hablando de «Derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable», que:

Marx no ve [...] en la miseria sólo la miseria [...] sino que lo que hay de indignante en la miseria se convierte realmente en una fuerza activa de la indignación contra los causantes de la miseria; de tal manera que la miseria, tan pronto como tiene conciencia clara de sus causas, se convierte ella misma en palanca revolucionaria (p. 489)

Es bien analizado que las protestas y manifestaciones alrededor de la pandemia no consolidaron un momento prerrevolucionario y, mucho menos, un momento revolucionario. Sin embargo, no todo lo sucedido debe entenderse como infantilismo burgués (Marcuse, 2005), sino que, por el contrario, estos sucesos aportan la esperanza

necesaria para continuar con la construcción de un mundo tangencialmente distinto.

En la teoría del *aún-no-consciente* de Bloch, como “mirada que ubica el sujeto psicológico a la luz de la historia y de los procesos concretos que ésta entraña” (Mondragón González, 2005, p. 67), podemos encontrar que “en los sueños diurnos se manifiesta la conciencia de algo que falta y que no es compatible con la realidad inmediata” (Mondragón González, 2005, p. 68); es decir, la miseria material y espiritual que nutrió las protestas en el marco de la pandemia y que, además, constituyó la unidad de sujetos en el marco de la satisfacción sus necesidades primarias.

Criterios de solidaridad y apoyo mutuo, el sueño realizado del pensamiento anarquista y comunista, revistió las protestas y rechazos a la priorización de entidades empresariales y financieras sobre la vida de las gentes, y es aquí, en una situación concreta, como mencionábamos al principio de este capítulo, que podemos interpretar el *No-rotundo*<sup>9</sup> de la ciudadanía no como “negación total como en Heidegger o en Sartre; [sino] como carencia [que] se sitúa espacial, temporal e históricamente y puede ser llenado por un *novum histórico*” (Mondragón González, 2005, p. 56).

Así pues, es posible entrever elementos de esperanza o elementos de rechazo al orden establecido que se expresaron en el marco de la pandemia. Las deplorables condiciones materiales, producto del sistema imperante fuero develadas por la pandemia, y no fue gracias al sistema capitalista en su vertiente neoliberal que todavía prima en América Latina la que dio solución a la continuidad de la vida, sino que fue la ética, una ética basada en el comunitarismo, en la ayuda mutua lo que resistió y sobrevivió ante la catástrofe social que se derivó de la pandemia y de su instrumentalización para la satisfacción de individualidades económicas y financieras.

## **A modo de conclusión**

La pandemia del SARS Covid-19 fue un momento de reproducción de quehacer político del capitalismo. No fue un momento de auge de

.....  
9 Hacemos aquí una trasliteración “Great Refusal” de Herbert Marcuse para poder entender un rechazo a las distintas formas de opresión que se evidenciaron en el marco de la pandemia en distintos países de Nuestra América.



nuevas vertientes frente al capital y a su sistema político, sino que fue un lugar en el que confluyeron las expresiones más radicales de la Razón Subjetiva.

La instrumentalización del aparato científico-tecnológica que de antaño ha sido reproducido como un constructo de dominación no permite encontrar en la ciencia científica, en la ciencia positiva, elementos de esperanza y emancipación, pues esta responde a intereses financieros y económicos que desconocen el valor de la vida y de la humanidad y sitúan en una esfera superior los índices de utilidad y de ganancia sobre cualquier vida humana. La petición del Papa Francisco que buscaba que se suspendieran las “patentes de vacunas contra el coronavirus para impulsar el suministro a los países más pobres” (Pope adds voice to call for pharma giants to waive vaccine patents, 2021) es una muestra de la proliferación de la Razón Subjetiva que es imperante en el sistema médico-científico de hoy en día que, en palabras de Francisco, generaban “virus del individualismo que está obstaculizando los esfuerzos mundiales de vacunación” (Pope adds voice to call for pharma giants to waive vaccine patents, 2021).

Por otro lado, la acumulación y priorización de vacunas dependiendo del origen geográfico, raza y género fue un factor sistemático al momento de buscar contrarrestar la expansión del virus, y esto contribuyó a ampliar las brechas sociales entre los países más desarrollados y los menos desarrollados<sup>10</sup>.

Sin embargo, si bien es cierto que la creación del mecanismo COVAX contribuyó al proceso de adquisición de vacunas, el sistema priorizó a los países aliados de las potencias mundiales, y descuidó a aquellos países -principalmente africanos- que no se han sumado a apuestas geoestratégicas para la dominación del globo. Por esta razón, el funcionamiento y ejecución del COVAX no nos permite encontrar elementos esperanzadores al momento de analizar la pandemia, puesto que estos elementos se centran, nuevamente, en criterios de utilidad y ganancia que ya no se esbozan primariamente en un aspecto

.....

10 En este contexto es la única expresión que se puede utilizar para hacer referencia a las vicisitudes entre distintos países dependiendo de su ingreso económico o de su producción industrial. Sin embargo, es menester mencionar que esta expresión corresponde a una noción de desarrollo/mejora en un marco ideológico determinado; en una linealidad temporal que concibe el desarrollo de los países de manera lineal y anacrónica y que no contempla las diferencias culturales, climáticas o naturales entre las distintas regiones y países del mundo. Por esta razón, si bien no son de nuestro parecer estos conceptos, los utilizo en este apartado de modo que permitan al lector comprender las diferencias entre países, pero manifestando que pueden existir mejores formas de comprender estas diferencias.

económico, sino que se expresan en características de poder geopolítico. En este sentido, el utopismo žižekiano se concentra en un andamiaje del deseo y no de la realidad material. Es como si la historicidad del concepto «comunismo» haya sido desprovista de su materialidad y carga político-ontológica, y hubiera sido direccionado hacia una mera satisfacción desarrollable en la sociedad existente; desconociendo el papel de la ciencia y de la técnica hoy en día, olvidando el papel del dinero y del poder en la organización de la sociedad actual, y se presentara el «comunismo» como un fantasma que ronda a Europa, como un fantasma que hace social lo insociable, que reproduce la vida de opresión con lujos y detalles.

Decía Ernst Bloch en su *Principio Esperanza*, tal y como lo esboza Mondragón González (2005) que “[d]ebe distinguirse entre el utopista y el utópico: el primero se aproxima tan sólo de forma puramente abstracta a los hechos, para mejorarlos exclusivamente en el pensamiento; el segundo echa mano también de los materiales constructivos externos (pp. 55-56)

Y es en los materiales externos, en la miseria real que expuso y agravó la pandemia del SARS Covid-19, que puede encontrarse el elemento transformador de la sociedad imperante, a saber, “una moralidad que pueda condicionar al hombre para la liberación” (Marcuse, 1971, p. 13).

## Referencias

- ¿Qué es el mecanismo Covax? (s.f.). *Redacción Médica*. <https://www.redaccionmedica.com/recursos-salud/faqs-covid19/que-es-el-mecanismo-covax>
- Bedoya, S. (2021). Epílogo de las conferencias de París de Herbert Marcuse. En H. Marcuse, C. Reitz, P. Erwin-Jansen. (2021) *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes 1974*. Pennsylvania: International Herbert Marcuse (Publicado originalmente 2017) (Pp. 127-132).
- Bloch, E. (1972). Avicenna und die aristotelische Linke. En E. Bloch. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Suhrkamp.
- Bloch, E. (2007). *El Principio Esperanza [3]*. Trotta.

Bowler, P., & Morus, I. R. (2007). *Panorama general de a ciencia moderna*. Crítica.

Castillejo Cuéllar, Alejandro. (2007). RAZA, ALTERIDAD Y EXCLUSIÓN EN ALEMANIA DURANTE LA DÉCADA DE 1920. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 126-137. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0123-885X2007000100010&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2007000100010&lng=en&tlng=es).

Chomsky, N. (2010). *El nuevo orden mundial*. Crítica

En 2020, 2,78 millones de personas ingresaron a condición de pobreza extrema (2021, abril, 29). *La República*. <https://www.larepublica.co/economia/siga-aqui-la-publicacion-de-las-cifras-del-dane-sobre-la-pobreza-monetaria-en-2020-3161669#:~:text=Con%20estas%20cifras%2C%20si%20un,familia%20vive%20en%20las%20cabeceras>.

Estos son los países que no han accedido a las vacunas contra el Covid-19. (2021, mayo, 20). *France 24*. <https://www.france24.com/es/%C3%A1frica/20210520-estos-son-los-pa%C3%ADses-que-no-han-accedido-a-las-vacunas-contr-el-covid-19>

Fernández-Ballesteros, R., Zamarrón, M. D., Díez-Nicolás, J., López-Bravo, M. D., Molina, M. Á., & Schettini, R. (2011). Productivity in Old Age. *Research on Aging*, 33(2), 205–226. <https://doi.org/10.1177/0164027510395398>

Fhon, J. R. S., Silva, L. M., Leitón-Espinoza, Z. E., Matiello, F. de B., Araujo, J. S. de, & Rodrigues, R. A. P. (2020). Hospital care for elderly COVID-19 patients. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 28, e3396. <https://doi.org/10.1590/1518-8345.4649.3396>

Heinrich, M. (2004). *An Introduction to the three volumes of Marx's Capital*. Monthly Review Press.

Horkheimer, M. (1972). *Crítica de la Razón Instrumental*. Sur

Lenin, V. (2012). *El revolucionario que no sabía demasiado*. Catarata.

Marcuse, H. (1965) Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Weber. En H. Marcuse. *Kultur und Gesellschaft, II*. Suhrkamp.

- Marcuse, H. (1971). *An Essay of Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and Feminism. *Women's Studies* 2, pp. 279-288.
- Marcuse, H. (2005). *Collected Papers Volume III: The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2019). *Guerra, Tecnología y Fascismo*. Godot.
- Marx, K. (2009b). *El Capital Tomo III, Vol. 8*. Siglo XXI.
- Mondragón González, A. (2005). Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza. *Estudios políticos (México)*, (4), 43-77. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2005.4.37642>
- Pope adds voice to call for pharma giants to waive vaccine patents. (2021, mayo, 09). *The Guardian* <https://www.theguardian.com/world/2021/may/09/pope-adds-voice-to-call-for-pharma-giants-to-waive-vaccine-patents>
- Reitz, C. (2021). Herbert Marcuse 2020: Capitalismo global y el desafío de construir un Nuevo orden social hoy. En H. Marcuse, C. Reitz, P. Erwin-Jansen. (2021) *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes 1974*. Pennsylvania: International Herbert Marcuse (Publicado originalmente 2017) (Pp. 103-125).
- Sistema Único de Información Normativa. (s.f.). *Normativa para la atención de la emergencia del COVID-19*. <https://www.suin-juriscol.gov.co/legislacion/covid.html#comun>
- Wallerstein, I. (2010). *Análisis de Sistemas-mundo*. Siglo XXI.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia*. Anagrama
- Žižek, S. (2020). *Sublime objeto de la Ideología*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Marx, K. (2009a). *El Capital Tomo III, Vol. 6*. Siglo XXI.
- Jarvie, J. (2020, abril, 05). Dilemas éticos en la era del coronavirus:

¿Qué vidas se deben salvar?. *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/espanol/eeuu/articulo/2020-04-05/dilemas-eticos-en-la-era-del-coronavirus-que-vidas-se-deben-salvar>

FenalcoAntioquia. (2021, abril, 23). Entre diciembre de 2020 y febrero de 2021 la informalidad en Colombia llegó a 48,1%. *Fenalco*. <https://www.fenalcoantioquia.com/blog/entre-diciembre-de-2020-y-febrero-de-2021-la-informalidad-en-colombia-llego-a-481/>

Herrero, A. (2021, mayo, 06). Los datos avalan el éxito de la campaña de vacunación de Pfizer-BioNTech en Israel. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2021/05/06/6092e4c3fdddff15248b4632.html>

Aguilar, C. (2021, junio, 01). El sector rural en Colombia: ¿qué nos falta para avanzar en inclusión y desarrollo?. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/economia/macroeconomia/articulo/el-sector-rural-en-colombia-que-nos-falta-para-avanzar-en-inclusion-y-desarrollo/202154/>

Panorama de la pobreza en el sector rural. (2021, julio, 02). *PNUD*. <https://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/-sabias-que-panorama-de-la-pobreza-en-el-sector-rural.html>

141

Redacción Economía (2021, agosto, 11). En Colombia hay 5,3 millones de trabajadores informales. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/economia/sectores/informalidad-aumento-entre-abril-y-junio-de-2021-609982#:~:text=La%20informalidad%20laboral%20cobija%20a,frente%20a%20lo%20reportado%20al>

COVID-19:

*Un análisis filosófico e interdisciplinar*

Se terminó de producir en octubre de 2023,

en los talleres gráficos de Af&M Producción Gráfica

Las fuentes tipográficas empleadas son Chaparral Pro Light en 11,76 puntos en texto corrido y Chaparral Pro Bold en 11,76 puntos en títulos.



La pandemia por el Covid-19 que se vivió en el 2020 convoca a la reflexión interdisciplinaria. La filosofía, entendida como principio de todo conocimiento, se conecta con otros saberes. Estos encuentros proponen una perspectiva médica que a futuro debería trazar una ruta transdisciplinaria. Se disciernen las tensiones entre la vida íntima y la pública ante los avatares que una sensibilidad exacerbada en relación con la salubridad y la muerte. Surge un dilema entre la “pedagogía del virus” y la dimensión religiosa de la vida, así como de sus prácticas, en un mundo que experimenta una transvaloración moral. Los signos de la pestilencia activan dispositivos de control que parecen expandir el panóptico de una Era de Control.

Se plantea una revisión crítica dentro del feminismo sobre sus posturas hegemónicas y se señalan indicios de una perspectiva contrahegemónica. Se explora el concepto de una “ética altruista”, otorgando un sentido a la filosofía política y del derecho. Finalmente, la esperanza, la teoría crítica y la ciencia se alinean, invitando a pensar en los vaivenes de hechos donde, pese a la tendencia a visualizar el futuro de manera afirmativa, la “marginalidad” se manifiesta y se intensifica, mostrando quiénes quedan rezagados al intentar acceder a los recursos médicos y al sistema del cuidado de la vida.



**UNIVERSIDAD  
LIBRE®**  
Facultad de Filosofía y  
Ciencias Humanas  
Bogotá D.C.

