

LA PANDEMIA COVID-19 Y LA NUEVA RELACIÓN CON LA MUERTE

THE COVID-19 PANDEMIC AND THE NEW RELATION TO DEATH¹

GUILLERMO JOSÉ MAÑÓN GARIBAY²

RESUMEN: El consejo de salubridad general dio a conocer el pasado 11 de abril la guía mexicana de bioética para el triaje de pacientes graves de COVID 19. Esta fue la primera versión a la que siguió una más publicada el 30 de abril y que repetía los mismos errores de la primera, a saber: asignar los recursos médicos (medicina crítica) a los enfermos jóvenes, con mayores probabilidades de curarse y que dispongan de una vida por completarse (sic). Lo que dejaba fuera de consideración para su tratamiento, y posible cura, a los adultos mayores y, por tanto, sólo a espera de la muerte. ¿Es compatible esta política del triaje con los derechos humanos? ¿Qué fundamento teórico filosófico está a la base, así como qué concepción de la vida y de la muerte se proponen?

PALABRAS CLAVE: *Derechos humanos, triaje médico, fundamento teórico malthusiano y utilitarista, muerte.*

ABSTRACT: On April 11 the General Health Council released the Mexican bioethics guide for triage of seriously ill patients with COVID 19. This was the first

¹ Tema: Consideraciones filosófico-jurídicas sobre la guía mexicana de bioética y sus criterios de triaje médico.

² Doctor en filosofía por la universidad Humboldt de Berlín, Investigador Ord. de Carrera, Titular A, T. C., en el Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM. Contacto: <garibay1@unam.mx>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5632-4416>. Fecha de recepción: 10 de julio de 2020; fecha de aprobación: 24 de septiembre de 2020.

version published followed by another one on April 30 and which repeated the same errors of the first, namely: allocating scarce medical resources (critical medicine) to young patients, who are more likely to be cured and have a life to be completed (sic). What left out of consideration for treatment, and possible cure, older adults and, therefore, awaiting death. Is this triage policy compatible with human rights? What theoretical philosophical foundation is at the base?

KEYWORDS: *Human rights, medical triage, Malthusian and utilitarian theoretical foundation, death.*

SUMARIO: I. Introducción al enigma de la muerte; II. La guía de bioética “mexicana”; III. Presupuestos filosóficos; IV. Presupuestos filosóficos desde la *tragedia de los comunes*; V. Principio utilitarista de racionalidad individual; VI. Primer intento de solución: imposición de la obligación legal; VII. Segundo intento de solución: “coerción” mutuamente acordada; VIII. Uso ideológico de los derechos humanos; IX. La muerte: actitudes fundamentales sobre los muertos y los moribundos desde la guía de bioética mexicana; X. Segundo intento y solución final: obligación normativa *versus* obligación personal; XI. Referencias bibliográficas.

I. INTRODUCCIÓN AL ENIGMA DE LA MUERTE

La muerte es el tema filosófico por excelencia, porque en la vivencia de la muerte tiene lugar una mirada sobre la existencia toda, una búsqueda del último porqué de la vida, lo que se ha dado en llamar el destino del hombre. Cicerón en sus *Tusculanas* había dicho que la filosofía no es más que un reflexionar sobre la muerte. Reflexión que, además de esclarecerla, preten-

de enseñar a morir para con ello aprender a vivir, como apostilló Michel de Montaigne en su ensayo sobre la muerte³.

Ahora bien, si hay que aprender a morir es porque hay falsas formas de morir. Y éstas se deben a las falsas formas de vivir, sin autenticidad ni autonomía, sin tomar conciencia ni responsabilidad del quehacer cotidiano y dejando elegir a los demás por uno mismo. También, porque un morir no aprendido significa renunciar a pensar sobre aquello que le confiere dignidad al hombre. Por eso, vale preguntar: qué significa la muerte para el hombre (sobre todo en tiempos de una pandemia mortal). Y lo primero que salta a la vista con la muerte de una persona es que el individuo se halla desamparado, arrojado a su insignificante singularidad, expuesto a la soledad y aislamiento. Por ello, puede decirse que solamente el hombre muere, solamente él tiene conciencia del tiempo, del valor de su existencia individual y de la angustia frente al final total.

Hans Urs von Balthasar⁴ dividió la reflexión sobre la muerte en tres periodos: el mítico-mágico de las fábulas y religiones, el teórico-científico de la medicina y el existencial de la filosofía. Según él, desde la filosofía existencial vale preguntar qué significa morir, cuando con Epicuro puede decirse que no hay una experiencia de la muerte o, en todo caso, que ésta no es comunicable por el moribundo a nadie más. Hay evidentemente un aspecto fisiológico del morir (como del vivir) que puede describirse copiosamente o reducirse a decir que hubo un paro de las funciones metabólicas, respiratorias, cardíacas o cerebrales. Pero al hablar de la muerte humana no se está simplemente refiriendo a lo que ocurre biológicamente, porque en el vivir humano no se trata de manifestar ciertos signos vitales,

³ Michel de Montaigne, *Ensayos*. Libro I, Capítulo XIX: Qué filosofar es aprender a morir. Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 83-108. Y en: http://www.cervantes-virtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/febf17e2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_158.html#I_28_.

⁴ Hans, Urs von Balthasar, *Leben aus dem Tod*. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1997, p. 50 y ss.

sino de vivir bien o vivir con bienestar y dignidad. Por ello es posible mantener con vida el cuerpo de manera artificial y afirmar con verdad que la persona ha muerto, porque lo que constituye la vida del ser humano no son los procesos biológicos, sino aquello que los desborda. Por lo mismo, la discusión sobre la concepción del morir en la guía mexicana de bioética no es un asunto médico o biológico, sino netamente filosófico que puede ser planteado así: ¿cuál es la nueva concepción de la muerte después de la pandemia de COVID 19? ¿Cómo queda concebida desde la guía mexicana de bioética y su valoración de la vida útil o por realizarse?

II. LA GUÍA DE BIOÉTICA “MEXICANA”

La guía bioética mexicana⁵ redactada por un grupo de especialistas (¿mexicanos?, v., p. 2) y autorizada por el consejo de salubridad general, con el fin de decidir sobre el triaje o asignación de recursos en tiempos de emergencia sanitaria (medicina crítica), asume ciertos presupuestos filosóficos y sociales, los cuales derivan 1) de la ética utilitarista y 2) del neoliberalismo económico (junto con su excrecencia el neo-malthusianismo).

Esto delinea su marco de reflexión que, además de la emergencia sanitaria y escasez de recursos, está compuesto por los problemas propios de toda guía (i. e., generalización, simplificación y estandarización del problema sobre quién vive, cómo y por qué), así como por la des-moralización de la sociedad, en el crepúsculo del deber o paso de la bio-política a la bio-psicología.

Esto quiere decir que, si bien no se ignoran los derechos humanos y la igualdad de todos los hombres, sin embargo, al querer ejercer los mismos dentro del contexto malthusiano (o de la llamada medicina crítica) se deben establecer diferencias entre los hombres a través de una supuesta justicia social (¿el mérito, fortuna,

⁵ http://www.csg.gob.mx/descargas/pdf/index/informacion_relevante/Guia-BioeticaTriaje_30_Abril_2020_7pm.pdf.

oportunidad?, v., p. 4 y 5), para así poder decidir quién merece qué. A esto lo llama la misma guía hacer ajustes razonables (v., p. 5), ya que confiesa que los derechos humanos no contemplan “situaciones críticas”, o sería mejor decir: no contempla (y no puede contemplar por principio) la desigualdad entre los hombres.

III. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS

La filosofía utilitarista del inglés John Stuart Mill⁶ fue desarrollada en el siglo XIX, siglo del positivismo comtiano y del capitalismo salvaje, para posteriormente continuar su desarrollo en el mundo anglosajón (principalmente norteamericano) (v. p. 13 y ss.). Entonces, el positivismo científico y capitalismo salvaje fueron el abrevadero natural de la ética utilitarista desde su origen hasta nuestros días. Y la guía de bioética “mexicana” no niega que es un simple intento de adaptación (sic., v. p. 2) de esas ideas vertidas en: *Allocation of Scarce Critical Care Resources During a Public Health Emergency* (incorporando material de la publicación: *Who Should Receive Life Support During a Public Health Emergency? Using Ethical Principles to Improve Allocation Decisions*). Esto representa un profundo inconveniente para la guía de bioética mexicana cuando el contexto de emergencia sanitaria (a saber: México y no los Estados Unidos de Norteamérica) tiene una relevancia extrema para plantear y solucionar el problema del triaje.

Según este modelo ético, el principio de acción moral es el de maximizar los beneficios personales (i. e., moralmente bueno es lo que reporta placer, en mayor número e intensidad; y si no es posible sentir placer, entonces evitar el dolor⁷). A partir de esto, J. S. Mill desarrolló las ideas de su maestro J. Bentham⁸ y agregó al principio

⁶ John, Stuart, Mill, *Utilitarianisms*. <https://www.utilitarianism.com/mill1.htm>.

⁷ V., *Utilitarianisms*. Chapter 1. El principio empíricamente verificable de la acción moral es para sus representantes el promover el placer y/o evitar el dolor.

⁸ Jeremy, Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. En esta

de acción moral el de promover la vida con calidad o valor de vida⁹, para el mayor número de personas.

Qué sea para la guía de bioética “mexicana” la vida con mayor valor queda claro cuando recomienda atender no sólo al diagnóstico, sino también al pronóstico (v., p. 6). Y cuál sea el pronóstico de sanación para enfermos de COVID-19 queda claro dentro del contexto teleológico neo-liberal/maltusiano. Allí es donde adquiere todo su significado el principio utilitarista sobre la maximización de los beneficios personales al intentar salvar la mayor cantidad de vidas con calidad de vida porque, cuenta a parte de la cándida obviedad de la guía cuando postula *a priori*: pacientes que tienen mayor probabilidad de sobrevivir ... son priorizados sobre los pacientes que tienen menor probabilidad de sobrevivir (v. p. 11), la guía recomienda favorecer el valor de la vida por completarse o la vida de jóvenes, resistentes y resilientes a enfermedades, y dispuestos a convertirse en vidas productivas, en sentido económico.

El principio malthusiano¹⁰ sobre la insuficiencia de recursos para todos (más tarde adoptado por el socialdarwinismo con el fin de exponer la convivencia como lucha y la supervivencia como la justa imposición de los más aptos¹¹) remite al contexto de oferta/demanda de vida con bienestar, i. e., vida con salud y trabajo estable y sa-

obra preconizaba que “todo acto humano, norma o institución, deben ser juzgados según la utilidad que tienen, esto es, según el placer o el sufrimiento que producen en las personas”.

⁹ Existe en la obra de uno y otro utilitarista una *teoría del placer* que distingue entre placeres superiores/inferiores, intensos/superficiales, para algunos/para todos, etc. La consigna es promover las experiencias placenteras intensas, que repercutan en el mayor número y afecten las facultades superiores.

¹⁰ Thomas, R., Malthus, *An Essay in the Principle of Population*. London, J. Johnson, 1798, Chapter 1, p. 1-6. Y en: <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf>.

¹¹ Para profundizar en la filosofía del socialdarwinismo ver: Manuela Lenzen, *Der Sozialdarwinismus. Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 161.

larios satisfactorios, pero en tiempos de escasez e inestabilidad; porque la supervivencia de los hombres (como la de las empresas) tiene lugar dentro de un contexto de lucha a muerte, o sea de ahorro de recursos, ahorro de empleados y salarios. Lo que quiere decir que tanto dentro como fuera de la clínica, dentro o fuera del contexto de emergencia sanitaria, siempre cuadra el dogma de la escasez de recursos¹² (dogma para Hobbes, Malthus y Darwin y toda la tradición ética utilitarista, como la encabezada por Garrett Hardin en nuestros días).

Por ello, la guía de bioética “mexicana” recomienda que el triaje médico, a la hora de atender a los enfermos en clínicas y hospitales, se lleve a cabo considerando la vida de las personas con probabilidades no sólo de sanar, sino sobre todo de completarse (sic) o de llevar una vida productiva. Esta es la vida principalmente de los jóvenes aptos para el trabajo (inestable y mal pagado), en tiempos de pasividad social y auto-explotación obsesiva; excluyendo a la par la vida sin valor de vida, como la de los viejos o minusválidos o grupos étnicos segregados. Si la guía de bioética “mexicana” se revela explícitamente en contra de esto en la página 5 es por puro reflejo condicionado y no por una argumentación convincente.

La pertinencia u oportunidad de una guía bioética que necesariamente generalizar, simplificar y estandarizar las decisiones sobre la vida y la muerte, en tiempos de des-moralización social, solamente puede servir para descargar de responsabilidad a la conciencia moral de los sanitarios (el sueño de Maquiavelo y el manierismo) en el momento del triaje, y favorecer así la decisión rápida y eficiente sobre un único tipo de vida, la productiva (o por completarse).

Este es el principio de justicia social que establece el valor social percibido (sic) de los hombres dentro de un contexto de emergencia

¹² En el caso de la pandemia de SARS-COV 2 sirve de mucho consultar la obra de Andrew Maskrey, *Los desastres no son naturales*. En: <https://www.desenredando.org/public/libros/1993/ldnsn/html/cap1.htm>.

social¹³, que es cualquiera de los contextos en que vivimos (v., p. 6). Y el valor social percibido se transparenta en esta guía de bioética “mexicana” a través de un “puntaje”, que toma en cuenta tres cosas: 1) situación presente del paciente (avance de la enfermedad), 2) situación pasada (comorbilidades preexistentes) y 3) situación futura (expectativa de beneficiarse con el tratamiento, disponer de una vida por completarse, i. e., devenir un ente productivo) (v., p. 10 y 11).

Esta simpleza solamente cobra pleno sentido dentro del contexto malthusiano neoliberal, que maneja un concepto estrecho de “valor de vida”, sea para guiar el triaje médico, el mundo laboral o el consumo. Lo que finalmente siembra más miedo que el mismo virus SARS-COV2; porque ya no importa que uno haya cumplido su ciclo laboral, pagado sus impuestos y atendido a todos sus deberes ciudadanos: si se es un viejo improductivo (jubilado) enfermo de COVID-19 (y alguien más joven demanda la atención médica), se corre el riesgo de ser desahuciado o condenado a una muerte con cuidados paliativos (i. e., eutanasia: v., p. 13).

IV. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DESDE LA TRAGEDIA DE LOS COMUNES

Podría pensarse que cualquier crítica a la guía de bioética “mexicana” sobre el triaje es injusta cuando no se considera la escasez de recursos. Pero, ¿por qué existe escasez de recursos? ¿Es este un dogma malthusiano o el entorno natural de la vida? Para responder es necesario profundizar en el tema.

A mediados del siglo pasado, el ecologista estadounidense Garrett Hardin¹⁴ advirtió sobre los riesgos que entrañaba el deseo de materializar los derechos humanos sin considerar la sobrepoblación

¹³ “Emergencia social” en el socialdarwinismo es todo contexto social, op. cit., 9.

¹⁴ Garrett, Hardin, *The Tragedy of Commons* (La tragedia de los comunes). Ciudad de México, Gaceta Ecológica (núm. 37), 1995, pp. 13.

mundial. Con esto, Hardin retomaba una vieja tesis expuesta por vez primera en 1651 por Thomas Hobbes en su obra el *Leviatán*, retomada en 1798 por Thomas Malthus en su ensayo sobre *El principio de la población*, y vuelta a utilizar en 1859 por Charles Darwin en el *Origen de las especies*.

Ciertamente, estas formulaciones periódicas, en contextos diversos, perseguían finalidades distintas: en el primer caso, Hobbes deseaba demostrar que efectivamente el estado de guerra privaba entre los hombres antes del Contrato Social y que por ello era necesario el gobierno de un soberano absoluto; en el segundo, Thomas Malthus pretendía demostrar la futilidad de la ley de pobres para erradicar la pobreza en cualquier sociedad; y en el tercero, Charles Darwin ansiaba demostrar que las especies están en lucha permanente por la supervivencia (incluyendo al hombre).

En el siglo XX, Hardin empleó el argumento para hacer manifiesto el problema del crecimiento poblacional geométrico frente al aumento aritmético de recursos naturales (condición *sine qua non* de la materialización de los derechos humanos). Y ahora en el siglo XXI, la guía de bioética “mexicana” vuelve a argumentar de la misma manera para justificar el incumplimiento del derecho elemental a la atención médica y la implementación del triaje que favorece sólo a los más fuertes o mejor dispuestos a sanar. Lo que no significa más que claudicar frente a la realización efectiva de los derechos humanos.

Hardin afirmó parando mientes en los derechos humanos lo siguiente: “si amamos la verdad, debemos rechazar la validez de los derechos humanos”¹⁵. Con el antecedente, asumía la validez del principio utilitarista de racionalidad individual que -para Hardin - siempre tenderá a maximizar los beneficios personales (¡incluso acosta de los propios congéneres!); y con el consecuente se refería a la tragedia presente en toda relación entre el deseo humano y necesidad natural. Esta tragedia (en el sentido clásico de los helenos

¹⁵ *Ibíd.*, p. 8.

antiguos: el deseo humano enfrentado al inexorable destino), obligaba indefectiblemente a la renuncia de los derechos humanos o, más bien, a su aplicación universal.

Los argumentos para demostrar que los recursos finitos son insuficientes para todos hombres (siempre en crecimiento infinito) presumen de linaje “matemático”, según Hardin expuestos claramente en 1947 por von Neumann y Morgenstern (en sus deliberaciones sobre teoría de juegos y comportamiento económico), y reconocibles desde D’Alambert en el s. XVIII (en sus reflexiones sobre la teoría de las ecuaciones diferenciales parciales). Entonces, para Hardin no cabe duda sobre la existencia de la tragedia humana, lo que compele a emplearse en la forma de limitar la libertad (entendida como la capacidad ilimitada del deseo) y no en hacerla efectiva en cada individuo. Para ello, Hardin vislumbra dos caminos: a través de la imposición heterónoma o a través de la decisión autónoma (i. e., consciente de los problemas mundiales y moralmente responsable). Históricamente, esto puede frasearse así: o se adopta la solución del nieto de Darwin (Charles Galton) o se adopta la de Elinor Ostrom¹⁶.

Hardin, con base en las reflexiones de J. B. Wiesner y H. F. York, descalificó cualquier solución tecnológica; porque podría pensarse que Hobbes, Malthus o Darwin no sospecharon en su tiempo que el desarrollo tecnológico vislumbraba la realización de la *Nueva Atlántida* (de Francis Bacon), e. i., que hiciera posible el rendimiento exhaustivo de los recursos naturales. Sin embargo, para Hardin, en este mundo (y con esta libertad o deseo insaciable) no es posible evitar la tragedia (i. e., la imposibilidad de aumentar infinitamente los recursos para satisfacer los deseos de igualdad y respeto de los derechos humanos), incluso echando mano de toda la tecnología a nuestro alcance.

¹⁶ Elinor, Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México, UNAM-CRIM-FCE. 2011, 64 pp. Y en: [http://www.pabloabitbol.com/\(NEP\)_files/14.1.%20Ostrom%20El%20gobierno%20de%20los%20bienes%20comunes%201.pdf](http://www.pabloabitbol.com/(NEP)_files/14.1.%20Ostrom%20El%20gobierno%20de%20los%20bienes%20comunes%201.pdf).

V. PRINCIPIO UTILITARISTA DE RACIONALIDAD INDIVIDUAL

Hardin no es un filósofo, por eso irrita su uso de conceptos y teorías filosóficas: yerra al achacarle a J. Bentham el utilitarismo de J. S. Mill, al reconocer el carácter moral de los actos humanos solamente en función del sistema completo, y al referirse a filósofos como Nietzsche o Hegel cuando habla superficialmente del sentimiento de culpa y el concepto de necesidad. Sin embargo, conviene atender a sus argumentos porque subyacen implícitos en la nueva guía de bioética “mexicana” para el triaje de pacientes enfermos de COVID-19.

Si tomamos en consideración el derecho universal a la salud, educación y vivienda digna, junto con la escasez de recursos, entonces nunca podrán ser materializados o exigidos por toda la sociedad mexicana (ni que decir de la humanidad entera), porque sobrepasan a los recursos y siempre será necesario un triaje, pero éste se llevará a cabo con base en el dinero o en los méritos, por sorteo, o según el criterio del primer ocupante. Estas dudas las plantea explícitamente la guía de bioética “mexicana” en la página 4 y 5.

Como no tiene sentido prometer o exigir lo imposible, entonces mejor es abandonar el deseo de materializarlos (por lo menos para la mayoría de los hombres). Y si queremos que sean “válidos para todos”, entonces (y por mor de la verdad) habría que contestar a las siguientes preguntas: ¿a cuáles derechos estamos dispuestos a renunciar? Y si se asume su implicación lógica (i. e., derecho a la vida → derecho al trabajo → derecho a la propiedad privada → derecho a la educación ... etc.), y no se puede renunciar a uno sin renunciar a todos los demás, entonces nuevamente surge la pregunta: ¿a quiénes negárselos y sobre qué base?

Ciertamente, Hardin habla tangencialmente de los derechos humanos; él se refiere a la libertad (del deseo) del hombre a la procreación ilimitada, al uso indiscriminado de los recursos en propio beneficio, a la contaminación del medio ambiente, al deshecho

irresponsable de residuos etc. Pero la guía “mexicana” de bioética sí se asienta de lleno en el contexto de los derechos humanos cuando desea establecer lineamientos mínimos para la consecución del triaje de enfermos y servicios médicos en detrimento del derecho universal a la salud y asistencia médica. Porque si a la libertad del deseo (o ambición desmedida) se agrega el ya mentado principio utilitarista de racionalidad individual (que manda maximizar utilidades en beneficio personal), entonces por qué razón un hombre racional debería limitarse y no aprovechar en su propio beneficio todos los recursos naturales, máxime cuando la mano invisible de Adam Smith, que transformaría mágicamente el uso egoísta en beneficio general, no existe más desde 1883, cuando fue desmentida por el matemático William Foster Lloyd.

Se podría alegar que alguien renunciaría a su beneficio personal por merced a los demás congéneres. Pero para Hardin, como para el utilitarismo de Jeremías Bentham y J. S. Mill, no es racional o explicable por qué alguien renunciaría a su beneficio sin ningún tipo de contraprestación (cuenta aparte del principio de acción moral de J. S. Mill que exige buscar el mayor bien para el mayor número).

Con el fin de socorrer la postura de Hardin y de la comisión nacional de bioética, se podría introducir –como hace Elinor Ostrom- en lugar del principio de "racionalidad individual" (o egoísta) el de "racionalidad acotada", porque aquí sí entra en consideración la inteligencia e información de los agentes morales y no sólo su sentido del placer (al que apela el utilitarismo). De esta manera, si los hombres están informados sobre los problemas de la sobrepoblación, y son lo suficientemente inteligentes para prever una tragedia, entonces se autolimitarán. Esto, sin embargo, es inaceptable para Hardin, porque significa asumir el doble mensaje moral y la ansiedad del sentimiento de culpa. ¿A qué se refiere con esto?

Según Hardin, el doble mensaje moral expresa, por un lado, si no te limitas en el ejercicio de tu libertad, entonces recibirás un castigo; y, por otro lado, si te limitas en el ejercicio de tu libertad,

entonces otros aprovecharán tu continencia para hacer como mejor les plazca. Ante el dilema de auto controlarse o aprovecharse, cualquiera optará -según Hardin y el utilitarismo- por el propio beneficio antes de averiguar si los demás tienen el mismo propósito y responsabilidad moral.

Ahora bien: si se atiende a la ansiedad, producto del conflicto entre deseo y deber, entonces debemos aceptar -dice Hardin- la enfermedad mental de la “esquizofrenia” (sic), representada por la dualidad bifronte deseo/culpa: cada vez que se actúa guiado por el propio placer o beneficio personal (i. e., principio de la acción moral utilitarista: todo mundo quiere su bien, todo mundo quiere su placer) sobreviene un sentimiento de culpa debido a las consecuencias que acarrea. Por ello (por patogénico), esta segunda solución (principio de racionalidad acotada) debe ser abandonada.

El doble mensaje implícito en la racionalidad acotada es cuestionado por Hardin con base en el principio utilitarista que dice “nadie hace algo sin contraprestación”: ¿qué se recibe a cambio cuando alguien se autolimita por los demás (incluyendo las generaciones futuras) o por bien de la naturaleza misma? Si Hardin aceptara un tipo de “conciencia o voluntad de la especie” a la Schopenhauer, tendría que reconocer la “racionalidad de la especie”, la existencia del “individuo universal” (*contradictio in adjecto*) y de las intenciones y actos generales (cualquier cosa que esto signifique), y no el beneficio del individuo y de sus intenciones y actos individuales (postulado del empirismo clásico inglés, heredado por el utilitarismo). De alguna manera, y por absurdo que parezca, Hardin hace esto al recuperar ideas darwinianas, pero las abandona debido -según él- a la debilidad de la memoria humana (memoria de la especie) que siempre opera a favor del beneficio individual.

Además, -según Hardin- ¡los bienes son inconmensurables! Esto es: sobre la pista de una insipiente teoría de las necesidades, Hardin piensa que no cualquiera sopesa igual las necesidades vitales. ¿Qué es más necesario para la supervivencia, un auto o el pan de todos los

días? Antes de responder y apelar a la pirámide de A. Maslow (donde las necesidades de todos los hombres son clasificadas por igual en primarias, secundarias, etc.), hay que reconocer que, para quien se gane el pan como taxista no existe diferencia entre tener un auto y el pan de su sustento diario. Entonces, el mandato utilitarista (i. e., buscar el mayor bienestar posible) será imposible de materializar en un mundo de recursos limitados y pareceres irreconciliables.

Aunque teóricamente esto es verosímil, la vida real ofrece un mentís, porque allí los bienes se comparan e intercambian todos los días en el mercado. Ya lo dijo Marx: todas las necesidades humanas son necesidades socio-culturales, y no hay una vara de medida desde la descripción biológica del hombre que establezca una distinción entre necesidades primarias y secundarias. Ciertamente esto empeora las cosas: ¿cómo renunciar a un satisfactor si todos tienen el mismo peso para la supervivencia social? Y otra vez: ¿cuál sería la contraprestación a la renuncia exigida? Porque, para cualquier ética utilitarista, el problema no reside en encontrar una acción moral sin beneficio personal, sino en la imposibilidad de justificar moralmente una renuncia que conlleva un perjuicio, así sea moral. La situación que plantea la guía mexicana de bioética es paradigmática: se pide al anciano que renuncie éticamente a la atención médica que le salvaría la vida con el fin de beneficiar a algún otro más joven o con una vida por completar.

VI. PRIMER INTENTO DE SOLUCIÓN: IMPOSICIÓN DE LA OBLIGACIÓN LEGAL

En un primer momento, Hardin propone una legislación que obligue a renunciar al ejercicio irrestricto de la libertad; por ejemplo, al derecho irrestricto a la procreación. Sin embargo, esto no es posible ni deseable. Es imposible, porque da lugar a la corrupción de los administradores de la ley, en el entendido de que entre más radical es una obligación legal (en el sentido de supresión de un fuerte deseo),

más susceptible es de ser violada. Y también porque es indeseable: no se quiere evitar la procreación, sino estimular su moderación. El problema para Hardin es cómo inculcar y/o legislar la moderación (i. e., principio de racionalidad acotada).

VII. SEGUNDO INTENTO DE SOLUCIÓN: “COERCIÓN” MUTUAMENTE ACORDADA

La coerción acordada parece ser la solución definitiva de Hardin. Sin embargo, esto no es para nada claro desde el análisis de los ejemplos que utiliza Hardin, como el desafortunado ejemplo del ladrón de bancos. Un banco puede ser visto por alguien como un “recurso común” (como el aire, el sol, la belleza natural) y, correspondientemente, asaltarlo en su propio beneficio. Aquí la sociedad ha acordado castigar al ladrón, y nadie supondría que coartar la libertad de robar bancos empobrezca los derechos humanos.

Como esta prohibición es absoluta, y no moderada, Hardin echa mano de otro ejemplo igualmente desafortunado: el pago de impuestos. Pero como la exención de impuestos no es el resultado de la virtud ética ni de la moderación socialmente acordada, trae finalmente a colación el pago por privilegios, como el aparcamiento en vías públicas. No se trata de una prohibición absoluta (como no robar o pagar impuestos), sino de una prohibición sujeta a la moderación, a saber: abstenerse de estacionarse en cualquier vía pública. ¿Cómo se alcanza el acuerdo sobre la moderación a estacionarse en cualquier lado? Simple: a través de infligir un perjuicio: se puede estacionar aquí o allá siempre y cuando se pague por ello. Como la disponibilidad de lugares es finita, el deseo de estacionarse también lo será porque estará acotado o supeditado al dinero de cada cual para costearlo.

En pocas palabras, la moderación en el uso de los recursos comunes se logra —para el utilitarista Hardin— a través del sentido de placer/dolor: humano (y ético) es procurar lo que causa placer y

evitar lo que causa dolor. Entonces, cualquiera que tenga que pagar (dolor), moderará el estacionamiento en la vía pública. De la misma forma, se puede cobrar por tener hijos, por desechar indiscriminadamente basura, por circular día y noche en las vías públicas o disponer de los servicios de salud a cualquier edad, etc. Así es en efecto para los autores de la guía “mexicana” de bioética: quien pueda pagar la curación de COVID-19 en un hospital privado, tendrá el servicio médico sin importar la edad; pero si se encuentra supeditado a la beneficencia médica del Estado, entonces se someterá al triaje médico.

VIII. USO IDEOLÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La solución de Hardin es insatisfactoria, no tanto por irrealizable (de hecho, así funciona el sistema económico actual), sino por incoherente con otras ideas del mismo autor en el mismo artículo y, sobre todo, con la idea de los derechos humanos vinculados a la dignidad humana y no al pecunio individual.

Aquí no es el caso de discutir si el problema que plantea la ética utilitarista y la tragedia de los comunes es trillado o no, porque para Hardin -como para los autores de la guía “mexicana” de bioética- la relevancia del tema está directamente conectado con su apremio o emergencia actual y con la supuesta validez universal de los derechos humanos en un mundo de escasos recursos.

Si esto es verdad, entonces ¿por qué se insiste en ellos? No resta más que hacer un análisis diferente, pero esta vez sobre el uso ideológico de los derechos humanos (en el sentido de Marx/Engels en *Die deutsche Ideologie*). ¿Cuándo y por qué conviene enfatizar o desechar el discurso de los derechos humanos? Marx y Engels en su obra *La ideología alemana* proponen que la conciencia humana solamente puede construirse de la mano de los medios de producción de vida, y cuando se disocia de ellos, entonces aparece la falsa

conciencia o conciencia alienada¹⁷. ¿Por qué habría de disociarse la conciencia que tiene el hombre de sí respecto de los medios de producción utilizados para crear su sustento? Marx/Engels responden que con el fin de ocultar la explotación de la mayoría en beneficio de unos cuantos. Esto no se logra a través de la fuerza (o no sólo), sino de una mentira política o explicación religiosa¹⁸: así como la religión propone la mentira de un ser eterno, más allá de este mundo o de las condiciones concretas de vida, la mentira política que procura la alienación propone una explicación del orden social, ajena a las condiciones concretas de producción. Esta visión religiosa de la sociedad es apocalíptica: si hay un cambio del orden social, sobreviene el caos. Ideas que afirman “la esencia del hombre es inalterable”, “el núcleo de la sociedad es la familia nuclear” y “la propiedad privada es un derecho natural”, son necesarias para justificar y eternizar un orden social determinado¹⁹.

La mentira política para Marx/Engels es compleja, no se explica simplemente como ocultar intencionalmente la verdad o decir conscientemente algo opuesto a ella, sino refiere al proceso de abstracción de las ideas, que consiste en separarlas de las condiciones concretas de producción que les dieron vida, convertirlas así en universalmente verdaderas o a-históricas, disponer de un "vínculo místico" entre ellas y la realidad para que ni se expliquen ni se cuestionen, y, finalmente, crear los voceros de la verdad universal que confirmen su validez a través de su reiteración permanente a lo largo del tiempo²⁰. Todo esto trae aparejado la creación de una cultura de clase que uniforma los hábitos de consumo, coherente

¹⁷ Marx, Karl, Engels, Friedrich (libro electrónico), *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. T. 5. Berlín, De Gruyter Akademie Forschung, 1846.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Id.*

con la hegemonía de los mercados y la forma de producción. La "cultura universal", la "cultura de clase" establece la hegemonía de los valores y premia conforme a ellos a sus productos, como el cine, la literatura, o estipula cuáles son los problemas que ameritan una solución científica o ser olímpicamente ignorados. De esta forma, circunscribe el modo de entender la vida civilizada y la comunicación, o sea: algunas veces hablar de derechos humanos universales y otras veces ignorarlos.

Para Marx/Engels volver a una historia científica y a una conciencia despabilada o revolucionaria implica explicar las ideas a partir de las condiciones concretas de producción y a desenmascarar el engaño que otorga sostén y vida a una sociedad estratificada según los privilegios de una minoría. En el caso presente, atender a las razones por las cuales no hay recursos médicos suficientes y por qué se decide hacer el triaje con éstos u otros criterios.

Desde esta perspectiva, la mentira política se aproxima a la hipocresía, condesciende con la mentira innoble a la vez que con el encubrimiento del apetito de poder. La mentira política funciona como una coartada de los cínicos respecto a sus propias ambiciones, tan propensos como la plebe a aceptar las opiniones placenteras (en lugar de las verdades puras y duras) y a mentir, no por el peligro que representa la verdad, sino por el desprecio que sienten por los gobernados. Y como la verdad es indispensable para la libertad, la mentira política remite a una sociedad de amos y siervos.

En nuestros días, el filósofo coreano Byung Chul Han²¹ retoma estas ideas de Marx/Engels para denunciar la forma como una bio-guía (como la guía "mexicana" de bioética) instaure como instrumento de gobierno la psico-política (a diferencia de la bio-política de Foucault). La psicopolítica no quiere controlar la vida sino, además, controlar los pensamientos sobre la vida: determinar cómo se debe entender la "vida valiosa", la vida por completar, cómo se le

²¹ Byung Chul Han, *Psychopolitik*. Frankfurt am Main, S. Fischer, 2014, pp.115.

debe procurar en los centros de educación y hospitalización, para así procurar la vida del ciudadano, no tanto con plenos derechos universales, sino con pleno miedo. Porque bajo la instauración del “gobierno del miedo” (Hobbes resucitado) se ejercerán derechos siempre y cuando exista la dócil obediencia a los deberes dictados por la autoridad, *saecula saeculorum*.

IX. LA MUERTE: ACTITUDES FUNDAMENTALES SOBRE LOS MUERTOS Y LOS MORIBUNDOS DESDE LA GUÍA DE BIOÉTICA MEXICANA

La muerte es lo absolutamente otro. Por eso, como sentenció Edgar Morin²², sólo se puede hablar de la muerte en términos de la vida. De tal forma que nuestra noción de muerte obedecerá a la que tengamos de nuestra vida, y nuestro desasosiego ante ésta responderá a nuestro tipo de apego por la vida.

¿Qué tipo de vida se procura hoy día? ¿Cómo se le valora? ¿Es la vida de un viejo una vida consumada o aún por completarse? Desde la óptica de la guía de bioética “mexicana”, los viejos deberían aspirar a morir, estimando que su misión se ha cumplido, que ya no hay más qué esperar de su existencia, que están ellos mismos hartos de vivir. Porque en la óptica de los criterios del triaje, el viejo está desahuciado, listo para morir. ¿Y cuándo comienza la vejez? ¡Muy fácil!, desde la entrada en la jubilación o vida improductiva. Nadie tiene que esperar a su desenlace biológico fatal, porque cuando se vuelve improductivo se ha muerto para la sociedad del rendimiento.

Es imposible no referirse a las palabras de Simone de Beauvoir sobre la muerte de su vieja madre²³: “No se muere de haber nacido, ni de vivir, ni de vejez [...] porque no hay muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia

²² Edgar, Morin, *El hombre y la muerte*. Barcelona, Kairos, 2001, p. 199 y ss. (357).

²³ Simon, de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires, Sudamericana, 2002, p. 53.

cuestiona al mundo. Todos los hombres son mortales; pero para todos los hombres la muerte es un accidente y, aun si la conoce y la acepta, es una violencia indebida”.

X. SEGUNDO INTENTO Y SOLUCIÓN FINAL: OBLIGACIÓN NORMATIVA VERSUS OBLIGACIÓN PERSONAL

Primero, recapitulando, puede decirse que la guía de bioética ha tenido dos versiones; una primera, la del 11 de abril pasado, y una segunda, publicada el 30 de abril (siempre bajo el auspicio del Consejo General de Salubridad). En ambas ocasiones, la finalidad general ha sido la de resolver el problema de la medicina crítica: “Ser una guía bioética para la toma de decisiones de triaje cuando una emergencia de salud pública genera una demanda en los recursos de medicina crítica que no es posible satisfacer” (sic. V., p. 1). Pero, otra finalidad ha sido descargar la conciencia moral de los cuerpos de salud poniendo a su disposición lineamientos generales para decidir quién recibe tratamiento y quién no, según el criterio de “vida por completarse”.

¿Es esto ético? ¿Hasta qué punto una guía general resuelve un problema moral sobre vida y muerte? Primero; una aproximación a la pandemia causada por el Sars-Cov-2, dentro de las humanidades y ciencias sociales, consiste en analizar la forma cómo se ha construido el discurso sobre la misma como un fenómeno natural y un desastre social. Como desastre social, la construcción del discurso ha sucedido en tres niveles entrelazados, que son: el colapso de los sistemas de salud pública, la caída económica y la pérdida de vidas humanas. Es necesario enfatizar esto, porque existe un error común en confundir el virus con su riesgo para el hombre (i. e., confundir el fenómeno natural con el desastre social), ya que muchas veces se consideran a ambos como fenómenos naturales ante los cuales se está indefenso. Sin embargo, el riesgo se establece y mide desde el impacto en la sociedad, mientras que el virus se estudia desde la perspectiva genético-biológica. Y como fenómeno que impacta a la

sociedad, puede ser controlado y mitigado por el hombre.

Segundo; hay que considerar que sin la reflexión de las humanidades y ciencias sociales (responsables “naturales” del estudio del riesgo y desastre pandémico) se ignoraría las políticas públicas para la gestión de riesgos, la fortaleza/debilidad económica para hacerles frente y la concepción cultural de la enfermedad, la vejez y la muerte. Un estudio integral revelará un panorama multifacético sobre el virus SARS-CoV-2, cuyas conclusiones al día de hoy serán provisionales, ya que la pandemia continúa expandiéndose y no se alcanzan a ver la eficacia de las políticas públicas para su mitigación. Por si fuera poco, los informes disponibles sobre la pandemia (y el virus SARS-coV-2), sobre su causa, riesgo, impacto, etc., son a la fecha predominantemente alarmistas, antes que sistemáticos y científicos.

Entonces, por un lado, el agente infeccioso (el virus) no es en sí mismo una amenaza, a menos que se propague y vulnere la salud de un gran número de personas. Es sabido que muchos virus no constituyen un riesgo para la humanidad, porque pasan de ser (pan-) epidémicos a ser endémicos, sin constituir un desastre para la sociedad en su conjunto y los sistemas de salud (otra cosa para los directamente afectados). El análisis de la pandemia actual (del virus SARS-coV-2) dentro del campo de la biología y epidemiología tenderá a revelar su estructura genética, el tipo de enfermedad que causa, su forma de propagación, morbilidad y mortalidad según la demografía, etc. Por otro lado, el desastre provocado por la pandemia posee una gravedad distinta debido a la paralización de la “normalidad social”; o sea, debido a su impacto antrópico; impacto que agrava las desigualdades sociales, crea nuevas y, sobre todo, pone al descubierto las (pre-) existentes.

¿Cómo debe analizarse el desastre producido por el SARS-CoV-2 para así entender las desigualdades mexicanas durante el triaje? Gracias a científicos de gran talla, como los ingleses Andrew Maskrey y Allan Lavell o los mexicanos Jesús Manuel Macías y Vir-

ginia García Acosta (*et al*), es posible dar una respuesta. Le debemos a Andrew Maskrey haber señalado a la obra de Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), como la primera reflexión seria y profunda en la historia de los desastres; porque allí se describe la situación de ciudades como Manchester, afectadas por las epidemias de fiebre tifoidea y cólera en el siglo XIX, y por las que el 57% de los niños de clase baja murieron antes de los 5 años. ¡Un desastre social!, por el que el gobierno de la Gran Bretaña promulgó una ley sobre salud pública en 1848 (*Public Health Act*) con el fin de enfrentar los riesgos planteados por esas y otras epidemias.

La tesis de Engels fue y es útil porque propone que la legislación del 48 fue una respuesta al riesgo que la pandemia representaba para la burguesía y su clase trabajadora, pero no para el resto de los miserables británicos. Y esto configura para Andrew Maskrey (*et al*) el inicio de la desigualdad social, porque si se toma en cuenta a la gripe estacional -dice Maskrey- se verá que es responsable de 650,000 muertes cada año (i. e., la tercera causa de muerte en el mundo). Y si esta enfermedad no ha generado la respuesta global que hay por la pandemia de COVID-19, es debido a que su prevalencia se concentra en países de bajos y medianos ingresos, sin afectar a los países más ricos. Ahora bien, como es sabido, el COVID-19 ha afectado a países de altos ingresos, centros de la economía mundial; por eso la alarma es estentórea, perentoria y mundial. Ni el hambre, ni el efecto del cambio climático, ni el desplazamiento debido a conflictos bélicos, han provocado una reacción tan contundente y a escala internacional. Maskrey concluye, a partir de Engels y otros estudios epidemiológicos, que es poco probable que a la pandemia de COVID-19 se le hubiera dado la misma importancia si la propagación del SARS-CoV-2 se hubiera restringido a grupos sociales de bajos ingresos y en países insignificantes dentro de la economía global (como sucedió, por ejemplo, con la epidemia de ébola en África).

Hasta ahora los estudios sobre los riesgos y las catástrofes provocadas por el virus y la enfermedad COVID-19 arrojan como conclusión, primero, que la alarma mundial se debe a la afectación en los países ricos (primera desigualdad en el interés), y, segundo, que desde tiempo atrás ha habido condiciones de riesgo (pre-) existentes y subyacentes para convertirla en un problema internacional que obliga al triaje médico, como condiciones de vida en pobreza generalizada, un sistema de salud pública deficiente, mala alimentación y desnutrición, además de un déficit premeditado en la educación e información (pública y privada, escolarizada o informal).

Entonces, la pandemia no pone de manifiesto la disparidad entre recursos e individuos, antes bien las crea y profundizan artificialmente. Por ello, si la pandemia nos ha igualado a todos en el riesgo, no lo ha hecho en la responsabilidad y conciencia. Cada generación tiene un momento de lucidez y autoconocimiento; para algunos fue la revolución mexicana o la Gran Guerra o el movimiento del 68. Otras generaciones más menesterosas no cuentan más que con un artista de cine o una banda musical. Ahora, en tiempos de pandemia COVID-19, las generaciones quedarán señaladas por el miedo al contagio viral y a la muerte a través del triaje.

Sabemos por la psicología pedagógica que existe el *aprendizaje por shock*; y -según el Dr. J. Reichmann- el *shock* en este momento es el virus SARS-CoV-2, y su enfermedad el COVID-19: un virus zoonótico “nuevo”, frente al que no existe inmunidad previa. Un virus que está demoliendo la “normalidad” de la vida o abulia frente a la depredación del hábitat natural, la (dis-) armonía social, el (des-) orden urbano, la (in-) estabilidad productiva-laboral.

No obstante, hay que subrayar que el *shock* no se debe sólo a la pobreza prevaleciente y erosión del Estado Benefactor (del sistema de salud pública y educación), sino al pequeño virus pandémico, familiar a biólogos y epidemiólogos, pero ajeno a filósofos y juristas. Exactamente porque no se trata de un fenómeno catastrófico aislado, sino de uno entre muchos, la pregunta que plantea Reichmann

es si seremos capaces de aprender de él. La pregunta es válida si se tiene en cuenta que el *Shock* ha tenido como primera reacción espontánea no el aprendizaje, sino la negación de la finitud y vulnerabilidad del cuerpo, esto es: concomitantemente a la sacudida de la civilización mundial por la pandemia, se niegan los procesos que han puesto en marcha la destrucción del planeta y han quebrantado la salud del hombre. Esta actitud contradictoria de *shock* y negación conlleva sorprendentemente a confiar todavía en una solución dentro del orden prevaleciente. Lo que devela la "condición trágica del hombre", algo nada menor para un filósofo. Esta condición trágica del hombre no significa otra cosa que el hombre es un ser contradictorio, donde su deseo discrepa de su conocimiento: sabe que ha de morir, pero desea vivir eternamente.

Y precisamente en esto reside el cambio drástico producto de la pandemia: si el coronavirus trasmuto la forma de vivir es porque antes cambio la forma de morir: muertes intempestivas, en soledad, simultáneas o masivas, que han hecho caer en pocos días la vigencia de lo normal, de lo habitual y acostumbrado, convirtiéndolo en el *mundo de ayer* (*cfr.*, Stefan Zweig), arrojándonos a la intemperie de la contingencia e improvisación absoluta. Lo irrepresentable de la muerte y la enfermedad son la esencia de la crisis actual, del (sin-) sentido de la catástrofe.

Y, ciertamente, la pandemia del SARS-CoV-2 representa la vuelta de la muerte a la reflexión filosófica y a la angustia popular, después de su larga negación en la era *pos - moderna*, que había habilitado al cuerpo como fuente de disipación y placer eternos. Con esto no se niega el derecho de cada cultura y civilización a imponer un nuevo orden, una nueva perspectiva, una nueva forma de existir. Simplemente se advierte que en la cima de una nueva propuesta de vida se encuentra algo oscuro, destructivo, como puede verse en el hecho trivial de alimentarse: nuestra vida está literalmente construida sobre los cadáveres de los vivos, porque para comer y vivir es necesario matar. Intuición fundamental de las reflexiones econó-

micas del austriaco Joseph Schumpeter sobre la *creatividad destructiva* (*schöpferische Zerstörung*). Sin extremar los términos, se puede decir con verdad que nuestros cuerpos son el cementerio de numerosos cadáveres y que nosotros mismos seremos consumidos por otros seres vivos más adelante.

Sin embargo, todas las civilizaciones y culturas que proponen nuevas formas de vida tienden a reprimir el pensamiento sobre la muerte y a valorar la vida del individuo por sobre el de la especie. El sueño persistente es vivir eternamente; por ello es normal angustiarse ante la muerte y luchar por la vida tanto como sea posible, incluso al grado de proteger a los miembros más débiles e indefensos (viejos y enfermos, etc.). Esto permite entender el anhelo actual y de todas las naciones a salvaguardarse a toda costa de los peligros “naturales”. Y vale la acotación entrecomillada, porque las desgracias y catástrofes son todo menos naturales: son el resultado del fracaso neoliberal y del Estado mínimo, que deja en manos del mercado y el capital privado la salud del pueblo. ¿Cómo es posible que escaseen los médicos, enfermeros, insumos de todo tipo como las mascarillas, las ambulancias, las camas, las pruebas y los remedios paliativos? ¿Por qué hasta ahora se toma conciencia de ello y se piensa en cómo subsanar estas carencias?

Sobre estos peligros “naturales” hay que informarse asistiendo (¡cómo se pueda!) a las conferencias sobre el COVID-19, repasando las cápsulas noticiosas sobre el tema, al mismo tiempo que se asumen los estragos del encierro. Así, tropezosamente, aprendemos que el virus SARS-CoV-2 es la forma en que el pasado arcaico existe en el presente moderno, porque el virus es una de las fuerza más elementales de la evolución: circula de una forma de vida a otra, sin limitarse a las fronteras de un solo género, especie o individuo; libre, anárquico, casi inmaterial, sin afectar a nadie en particular, vivo y muerto, pero con la capacidad de transformar a todos los seres vivos y posibilitar su dinámica evolutiva para adaptarse a su entorno. Por todo ello, el virus es una fuerza creativa-evolutiva, que impulsan el cambio con un potencial prácticamente infinito.

El filósofo italiano Emanuele Coccia afirma en su libro *La vida sensible* que aproximadamente del 8 % de nuestro ADN es de origen viral. El precio de este aprendizaje, de este saber, es el de asumir que el hombre no es el agente de la historia. El ser humano ha perdido su centralidad frente al virus y su caótica dinámica de contagios, hasta el punto de tener que despedirse nostálgicamente del imaginario humanista heleno donde el hombre era el artífice de su propia vida. El humanismo (de todos los tiempos) se fincó en la idea del hombre libre y capaz de *auto-crearse*; lo que en el *trecento* y *quattrocento* representó para los filósofos italianos la superación del determinismo natural y/o teológico. En nuestra época posmoderna, el SARS-CoV-2 anuló la visión de la razón programática y tecnocrática a favor del devenir voluble y caótico. Desde el comienzo de la primera revolución industrial, la imaginación tecnológica presentó a la tierra como la "casa del ser" (*cf.*, Martin Heidegger), o sea, como un *eco-sistema* ordenado y gracias al cual es posible la vida. Sin embargo, la naturaleza no es el reino del equilibrio incólume, en donde todos encuentran su lugar idóneo: primero, sabemos por Henri Bergson que la vida no comienza con nuestro nacimiento, porque la nuestra es la vida de nuestros mayores, de nuestra especie toda, que se dilata en un momento dado hasta nosotros (sin reparar en el valor del individuo), para trascendernos y continuar en las generaciones futuras, en la vida de este y aquel cuerpo, de esta y aquella otra especie, sufriendo múltiples comienzos, pero, sobre todo, múltiples muertes. Segundo, el "retorno de la muerte" como característica definitoria de la vida humana ha tenido lugar a contrapelo de la cultura capitalista (cultura del triaje, cultura de clase), que ha sido un intento permanente para superar y negar la muerte, defendiendo a capa y espada la vida del mercado y la acumulación desmesurada, a través de la abstracción del valor de uso a favor del valor de cambio. Para lograrlo abandonó el trabajo como principio rector de la integración social y se centró en el consumo y la manipulación falaz de la información, cenit de la enajenación de la realidad social.

Después de cuarenta años de la quimera neoliberal, la carrera del capitalismo financiero se detuvo intempestivamente: dos, cuatro, seis, meses ... ¿cuántos más?, de bloqueo total, una larga parálisis de los procesos de producción y de la circulación fluida de personas, bienes y capitales, sumado al largo período de reclusión. Lo que apremia el triaje o la selección de los escasos recursos. Así se resume la tragedia de la pandemia. Todo esto quiebra (quebró, seguirá quebrando) la dinámica capitalista de una manera tal vez irremediable, irreversible (*cf.*, Byung-Chul Han vs Žižek).

Los poderes que administran el capital global a nivel político y financiero están tratando desesperadamente de salvar la economía, inyectando enormes cantidades de dinero: miles de millones que, si se suman ahora, tienden a significar una sola cosa: ¡cero! Porque de repente el dinero no significa nada, o muy poco; porque el dinero no puede comprar lo que no existe: el dinero no puede comprar la vacuna que no existen; no puede comprar a los médicos y enfermeras que no existen, ni siquiera las máscaras protectoras (agotadas en el mercado global); no puede comprar las unidades de cuidados intensivos ni reestablecer el sistema de salud estatal (eliminados por la reforma neoliberal). Solo el conocimiento, solo el trabajo y la solidaridad pueden proveer de lo necesario y que ahora no existe en el mercado. De esta forma, el dinero y los mercados devienen superfluos e impotentes, mientras la solidaridad social y la inteligencia científica están activas y fecundas al grado de devenir políticamente poderosas.

Por ello, al final de la cuarentena global, nadie volverá a la normalidad, porque nadie desea lo "normal", representado por la preeminencia del dinero y los mercados, del consumo y la desinformación. El mejor ejemplo de esto son las declaraciones de Dan Patrick, vicegobernador de Texas, quien declaró que había que "sacrificar vidas para salvar la economía". Ciertamente nadie sabe al 100% lo que sucederá, y las soluciones que se ofrecen se encuentran desde hace tiempo caricaturizadas en los libros de autoayuda y supera-

ción personal. Sin embargo, el imperativo dicta avanzar hacia la creación de una sociedad basada en el afecto y solidaridad. Lo que significa que necesitamos una nueva cultura del apego, de la ayuda y la medida, porque durante el confinamiento se ha instituido un nuevo *ethos* que manifiesta el disgusto de los seres humanos por vivir juntos, y en el que cada uno considera al prójimo como una amenaza para su vida y desea que permanezca a una sana distancia. Es necesario imaginar un nuevo lenguaje de apapachos y caricias que obligue a los hombres a apagar sus pantallas conectivas como estrategia para salir de la vida solitaria y temerosa (*cf.*, Tzvetan Todorov). Curiosamente, en estos días vacíos se tiene todo el tiempo para uno mismo y, sin embargo, apenas si se puede hacer algo con él, porque en lugar de reactivar nuestro sentido del tiempo y de la grata convivencia, se exagera el hundimiento en la nada eterna de la conexión virtual que ha tenido como resultado la dictadura *online* (*cf.*, Sherry Turkle), pese a que encontrarse *online* equivalga hoy día a sufrir la pandemia COVID-19.

¿Quién puede observar cualquier objeto habitual como la perilla de la puerta, una taza de café, una bolsa del mandado, sin imaginar que está repleta de microbios a la espera de adherirse a nuestros pulmones? ¿A quién se le ocurriría darle la mano a un extraño, subirse a un autobús o enviar a su hijo a la escuela sin sentir un miedo cervical? ¿Quién puede pensar en el placer ordinario de conversar sin evaluar el riesgo a contagio? ¿Quién no mira a los migrantes como una acumulación indeseable y riesgosa en estos tiempos de pandemia? Todo esto compele a la construcción de muros y al levantamiento de fronteras, aunque la evidencia establezca lo contrario, a saber: que el virus no respeta fronteras ni discrimina entre nacionalidades, sino, antes bien, confirma que los hombres son todos iguales porque los matan de la misma manera.

No obstante, el enfrentamiento con la muerte refuerza el sentimiento nacionalista, junto con el sentimiento de inseguridad y vulnerabilidad que lleva a poner en entredicho la democracia liberal y

a estar dispuesto a entregar la libertad a un estado autoritario que se presente como la solución al problema. Parecería que el verdadero virus es el "ciudadano universal", cosmopolita, que hace efectivo su derecho (humano) a vivir donde le plazca. Ejemplo de esto es la fórmula malthusiana de Trump que dice "hacer vivir a los nuestros y dejar morir a los otros", sin articular una sola política internacional que sobrepase su miopía.

La metáfora más recurrente durante la pandemia (y contra el Sars-CoV-2) es aquella que alude a la situación actual como si fuera una guerra, algo peligroso porque justifica -como advirtió Susan Sontag- todas las medidas extremas y niega la iniciativa personal para que todo venga impuesto desde arriba.

Para colmo de males, en los últimos años se ha constatado la "infantilización de la sociedad": los hombres maduros juegan con los videojuegos de sus hijos y asisten disfrazados al cine asemejando a los héroes de fantasía. Y las madres ingresan al quirófano deseando la apariencia de muñecas sarmentosas. El infantilismo es uno de los grandes males en estos tiempos, al grado que el gran problema actual es que no hay adultos (*cfr.*, Tzvetan Todorov). ¿Y será esta sociedad sin adultos la que enfrente a la pandemia, la muerte intempestiva y el duelo sin consuelo? Hacen falta adultos que puedan afrontar la gravedad de la vida desde la conciencia lúcida y plena de la muerte.

Si como dijo el filósofo en la *Ética a Nicómaco*, el fin de la vida es la felicidad, habría que preguntarse si la pandemia ha dejado alguna enseñanza desde donde se vislumbre cómo pueda ser esto posible en los tiempos venideros.

XI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, HANNAH, *Eichmann en Jerusalén. Un reporte sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999.

BEAUVIOR, SIMONE DE, *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires, Sudamericana, 2002.

- BENTHAM, JEREMY, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- BERGSON, HENRI, *La evolución creadora*. En: http://figuras.liccom.edu.uy/_media/figari:anexos:bergson_henri_-_la_evolucion_creadora.pdf.
- BUBER, MARTIN, *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca, Sígueme, 2014.
- BYUNG CHUL HAN, *Psichopolitik*. Frankfurt am Main, S. Fischer, 2014.
- DELEUZE, GUILLES, *La lógica del sentido*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1989.
- DERRIDA, JACQUES, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos, 1997.
- _____, *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.
- EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide*. Madrid, Gredos, 1991.
- Guía Bioética Mexicana http://www.csg.gob.mx/descargas/pdf/index/informacion_relevante/GuiaBioeticaTriaaje_30_Abril_2020_7pm.pdf.
- HARDIN, GARRETT, *The Tragedy of Commons* (La tragedia de los comunes). Ciudad de México, Gaceta Ecológica (núm. 37), 1995.
- HEGEL, GEORG, WILHELM, FRIEDRICH, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.
- JOAS, HANS, *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 1997.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KIERKEGAARD, SOREN, *Furcht und Zittern*. Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2000.

- _____, *Die Papiere von B. Frankfurt am Main*, Zweitausendeins Verlag, 2000.
- LENZEN, MANUELA, *Der Sozialdarwinismus. Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, Campus, 2003.
- LÖWENTHAL, LEO, *Falsche Propheten*. Frankfurt am Main, Shurkamp Taschenbuch, 1982.
- MALTHUS, THOMAS, R., *An Essay in the Principle of Population*. London, J. Johnson, 1798.
- MARX, KARL, ENGELS, FRIEDRICH, (libro electrónico) *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. T. 5. Berlín, De Gruyter Akademie Forschung, 1846.
- MASKREY, ANDREW, (et. al), *Los desastres no son naturales*. Capítulo I: ¿Cómo entender los desastres? En: <https://www.desenredando.org/public/libros/1993/ldnsn/>.
- MILL, JOHN, STUART, *Utilitarianims*. <https://www.utilitarianism.com/mill1.htm>.
- MONTAIGNE, MICHEL DE, *Ensayos*, Barcelona, Acanalado, 2007.
- MORIN, EDGAR, *El hombre y la muerte*. Barcelona, Kairos, 2001.
- OSTROM, ELIONOR, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México, UNAM-CRIM-FCE. 2011. Y en: [http://www.pabloabitbol.com/\(NEP\)_files/14.1.%20Ostrom%20El%20gobierno%20de%20los%20bienes%20comunes%201.pdf](http://www.pabloabitbol.com/(NEP)_files/14.1.%20Ostrom%20El%20gobierno%20de%20los%20bienes%20comunes%201.pdf).
- SONTAG, SUSAN, *La enfermedad y sus metáforas/el SIDA y sus metáforas*. En: <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/04/Susan-Sontag-La-enfermedad-y-sus-metáforas.-El-sida-y-sus-metáforas.pdf>.

TODOROV, Tzvetan, *La vida en común*, Madrid, Taurus, 1995.

_____, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*.
Barcelona, Península, 2002.

VON BALTHASAR, HANS, URS, *Leben aus dem Tod*. Einsiedeln. Johannes
Verlag, 1997.

WALDENFELS, BERNHARD, *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main,
Suhrkamp Taschenbuch, 2006.