

MURMULLOS filosóficos



NUEVA ÉPOCA NÚMERO 4 JULIO - DICIEMBRE 2021 ISSN 2448-8607



Bioética, emergencias sanitarias y derechos humanos





Espacio de recuerdo |



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

RECTOR

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

SECRETARIO GENERAL

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda

ABOGADO GENERAL

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo

**SECRETARIO DE PREVENCIÓN, ATENCIÓN Y SEGURIDAD
UNIVERSITARIA**

Mtro. Néstor Martínez Cristo

DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez

DIRECTOR GENERAL

Mtra. Silvia Velasco Ruiz

SECRETARIA GENERAL

Lic. Rocío Carrillo Camargo

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Lic. María Elena Juárez Sánchez

SECRETARIA ACADÉMICA

Mtra. Martha Patricia López Abundio

SECRETARIA DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE

Lic. Miguel Ortega del Valle

SECRETARIO DE PLANEACIÓN

Lic. Mayra Monsalvo Carmona

SECRETARIA ESTUDIANTIL

Lic. Gema Góngora Jaramillo

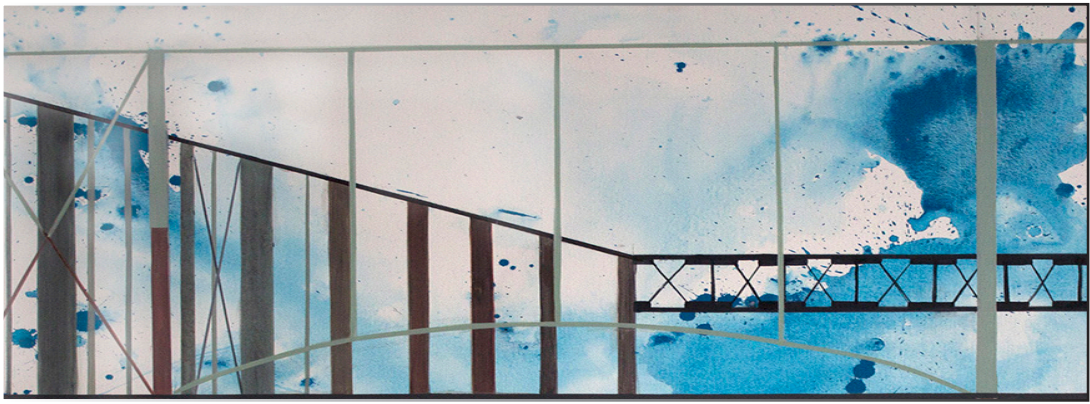
SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza

SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo

SECRETARIO DE INFORMÁTICA



Sumario

“BIOÉTICA, EMERGENCIAS SANITARIAS Y DERECHOS HUMANOS”

- 5** **Presentación**
- 7** **Editorial**
- 11** **Artículos**
Dispositivos de difusión animalista:
cyber-activismo,
transnacionalización de la cuestión
animal y cultura-política
Juan José Ponce León
- 25** Reflexiones en torno al
confinamiento derivado de la
pandemia causada por el SARS-CoV-2
y su enfermedad asociada (Covid-19)
Yuri Posadas Velázquez
- 38** **Portafolios**
Un discurso sobre el espacio
Manuela G. Romo
- 47** La pandemia, la tragedia y el viaje
al interior del animal
cosmopolítico
Damián Bravo Zamora
- 61** **Entrevistas**
Entrevista a Ángel Alonso Salas
Jorge L. Gardea Pichardo
- 71** **Ensayos**
Efectos negativos de la racionalidad
moderna
Mario Santiago Galindo
- 81** La bioética y el bioderecho
en defensa de los derechos
de los animales
Aida del Carmen San Vicente Parada



Murmullos Filosóficos

Número 4, Nueva época.
Bioética, emergencias sanitarias y derechos humanos

DIRECCIÓN

Jorge L. Gardea Pichardo

EDITOR

Héctor Baca Espinoza

COMITÉ EDITORIAL

Gustavo Ortiz Millán

José Alfonso Lazcano Martínez

Roberto Arteaga Mackinney

Jorge Martín Carillo Silva

Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge

Diseño y Formación Editorial

Ma. Mercedes Olvera Pacheco

CORRECCIÓN DE ESTILO

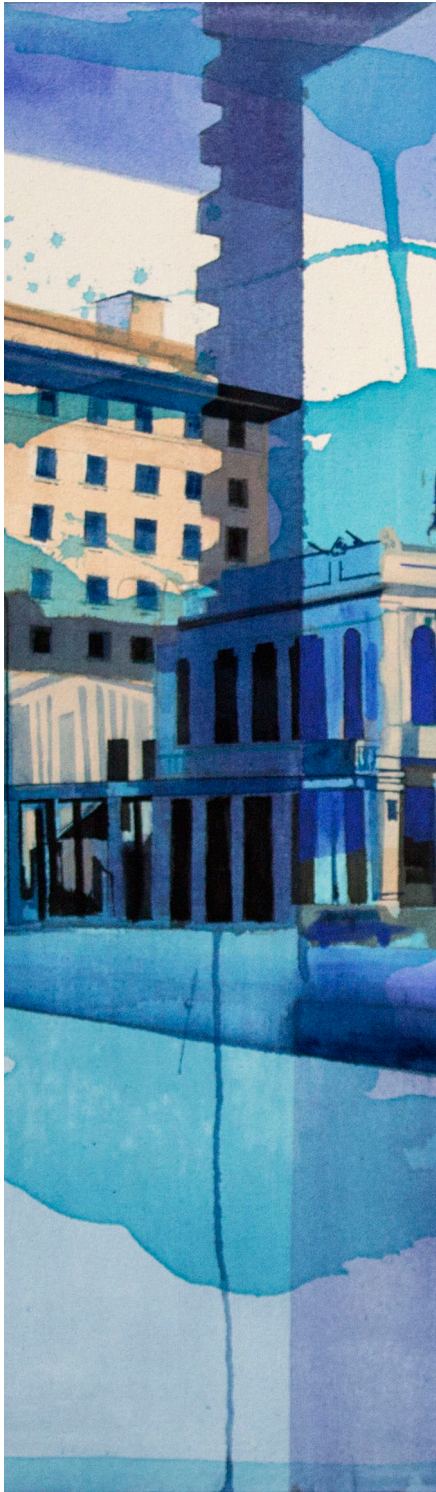
Alberto Otoniel Pavón Velázquez

Evelyn Castro Trejo

CORRECCIÓN EN INGLÉS

Carmen Celeste Martínez Aguilar

Murmullos Filosóficos es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán, CDMX, teléfono 5622-0025. URL: <https://www.cch.unam.mx/comunicación/murmullos>. Correo electrónico: murmullos.filosoficos@gmail.com. Editor responsable: Héctor Baca Espinoza. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2016-0418133416600-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). ISSN: 2448-8607, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. La responsabilidad de los textos publicados en *Murmullos Filosóficos* recae exclusivamente en sus autores y su contenido no necesariamente refleja el criterio de la Institución. TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.



Presentación

El Colegio de Ciencias y Humanidades tiene una vocación multidisciplinaria que permite que los más diversos conocimientos tanto de las ciencias como de las humanidades sean materia de análisis y reflexión en las aulas de nuestra institución educativa. El CCH desde sus inicios procuró no sólo mantener esta discusión constante en los salones de clase, sino que se fijó el objetivo de llevarla a otros espacios de conversación en donde los aprendizajes se transmitieran al resto de la comunidad.

Este es uno de los objetivos de las revistas y publicaciones periódicas de nuestro Colegio, las cuales cumplen con un objetivo primordial de recoger y divulgar las investigaciones de los docentes, un proceso de lecto-escritura que sin duda es el motor principal de la generación del conocimiento. La revista *Murmullos Filosóficos* es parte de este engranaje académico y de difusión, pues por medio del análisis filosófico la revista interpreta nuestro presente para que alumnos y profesores tengan un mejor contexto de la realidad que nos ha tocado vivir.

Por ello, es motivo de orgullo darle la bienvenida a este cuarto número de *Murmullos Filosóficos* que, a través de estos seis textos, sus autores y autoras nos muestran los retos que la humanidad enfrenta en un contexto tan sui géneris como el que se generó tras la pandemia provocada por el Covid-19. Y no sólo eso, sino que por medio de reflexiones nos invitan a adentrarnos al debate ético y científico al tocar el tema de bioética, de los derechos humanos, al hablar de la eutanasia, la evolución y la genética, pero también al hablar sobre el derecho de los animales y sobre los grupos de activismo político que están alrededor de este debate.

Sin duda, este nuevo número de la revista será un punto de encuentro y de diálogo permanente entre los integrantes de la comunidad *cecehachera*, un diálogo no sólo con nuestro presente, sino con el pasado, única manera que tenemos para poder construir de mejor forma el futuro. Sean bienvenidos a la página de *Murmullos Filosóficos*.

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
Director General del Colegio de Ciencias y
Humanidades





TVD-I

Editorial

El número cuatro de la revista *Murmullos Filosóficos* está dedicado a problemas de Bioética, emergencias sanitarias y derechos humanos. Los artículos que componen este número pueden agruparse en varias temáticas: los problemas relacionados con la ética y los derechos de los animales; los efectos colaterales no deseados provocados por decisiones de riesgo; las limitaciones de la razón instrumental; la importancia del cuidado de sí, y las estéticas de la existencia para modificar nuestros condicionamientos ideológicos.

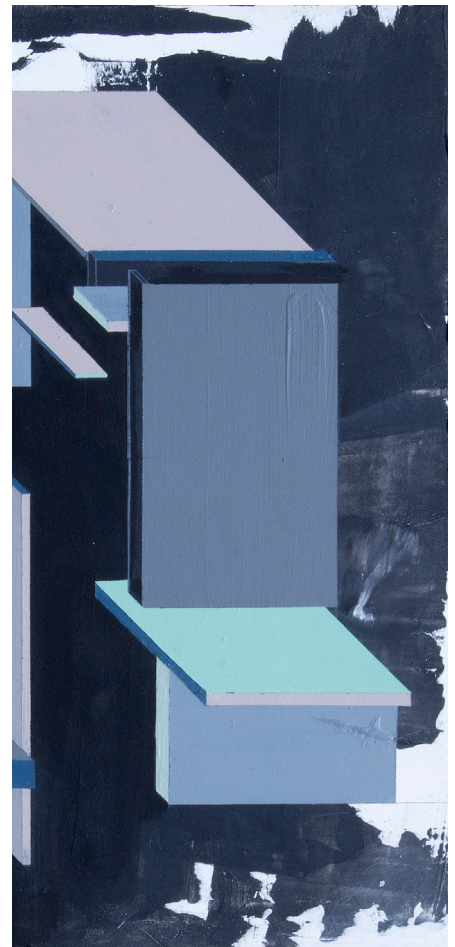
Para el sociólogo Niklas Luhmann las decisiones de riesgo están asociadas a las condiciones de *contingencia*. Los riesgos pueden ser imprevisibles y originarse gracias a conexiones causales no previstas. El conocimiento es limitado y su limitación causa vacíos y sesgos cognitivos. Buena parte del artículo de Yuri Posadas Velázquez reflexiona sobre ello. En su texto problematiza decisiones relacionadas con las medidas sanitarias en la pandemia por Covid-19, especialmente, por sus efectos colaterales no deseados en la salud mental, en el aumento de la pobreza y en la alta incidencia de la violencia intrafamiliar. Para Posadas Velázquez, siguen siendo necesarias otras estrategias más allá del distanciamiento social. Damián Bravo Zamora problematiza la multiplicación de los efectos no deseados en un mundo globalizado que carece de un modelo cosmopolita que le permita establecer acuerdos para ofrecer respuestas globales. En este mismo contexto, Mario Santiago indica que la razón instrumental ha mostrado sus limitaciones para atender los problemas humanitarios que ha dejado la pandemia Covid-19.

Por otra parte, Juan José Ponce León presenta una investigación sobre los aspectos no racionales, afectivos, emocionales y simbólicos que pueden funcionar como dispositivos de difusión animalista para movernos hacia un cambio de valores más humanizados y considerados, a fin de modificar nuestra relación con los animales no-humanos. El aspecto filosófico más relevante es el uso de la *parresía* que propone Michel Foucault para “decir lo que se piensa, pensar lo que se dice y actuar en consecuencia”.

Aida del Carmen San Vicente cuestiona las éticas antropomórficas que limitan los derechos a las condiciones de libertad y autonomía humanas. Establece diferencias importantes entre derechos jurídicos y las consideraciones morales. El problema que plantea es muy complejo, porque sabe que el antropomorfismo representa una base estructural que limita seriamente la consideración de los derechos de los animales. Sin embargo, avanza en la importancia jurídica de considerar a los animales como seres sintientes y en retomar algunas tesis de Tom Regan, quien reconoce que los animales tienen una “vida que vivir” y no son recipientes intercambiables.

Por último, publicamos una entrevista al doctor Ángel Alonso Salas, secretario Académico del Programa Universitario de Bioética (PUB) de la UNAM. La entrevista es relevante para esta publicación porque proporciona una amplia descripción del PUB y nos permite ampliar la difusión de las actividades de formación académica e investigación que desarrolla este programa. Así, encontramos una prolífica producción en el ámbito de la investigación que tiene repercusiones en las estructuras curriculares de distintas licenciaturas y posgrados de la UNAM. Nos ha sido muy ilustrativo conocer las áreas de aplicación de la bioética y el desarrollo de programas de formación académica en temas tan diversos como los Comités de Ética y Bioética; Zooética y ecoética; Bioética y medicina; Bioética y Biotecnología; Biología para la bioética y Bioética y género. Asimismo, esta entrevista nos muestra las distintas acciones de difusión a través de actividades permanentes, como las Cátedras Especiales de Bioética para la licenciatura y el bachillerato, el programa de Radio UNAM *El árbol de las ideas: Bioética, ciencia y filosofía para la vida*, así como el desarrollo de códigos y protocolos en la investigación, en las que se emplean animales, entre otras actividades de formación académica, investigación y difusión de la bioética.

Dr. Jorge L. Gardea Pichardo.



TVD-I

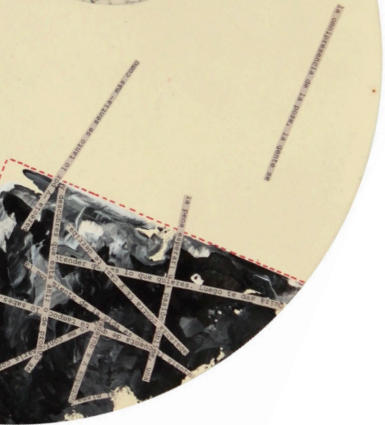


Dispositivos de difusión animalista: cyber-activismo, transnacionalización de la cuestión animal y cultura-política

Juan José Ponce León
juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

Introducción

Este artículo está contextual y espacialmente situado en los espacios de sociabilidad militantes y espacios culturales con contenido político animalista en el Ecuador. Se busca describir las formas y medios de circulación de contenidos políticos e ideológicos anti-especistas, que configuran las subjetividades animalistas; los cuales pretenden expandir la perspectiva reduccionista de un 'proto-animalismo' particularista y segmentado, que se enfoca exclusivamente en los perros, los gatos y los toros (Ponce León, 2020). Para ello, se pone énfasis en la dimensión experiencial del sujeto, desde una perspectiva microsociológica. Por tanto, se utiliza como marco analítico, por un lado, la sociología de las emociones en la acción colectiva (Jasper y Poulsen, 1995) y, en especial, el vínculo entre afecto



y tecnopolítica (Castells, 2012; Toret, 2013); por otro lado, los estudios foucaultianos sobre los procesos de subjetivación (Foucault, 1994). Esta investigación se inscribe en el campo de los Estudios Críticos Animales Latinoamericanos.

Se realizaron veinte entrevistas a profundidad. Esto permitió un acceso profundo a la realidad biográfica, social y política de los/ as actores: “el modo en que ellos ven, clasifican y experimentan su propio mundo” (Ruiz

Animalist dissemination devices: cyber-activism, transnationalization of the animal matter and political culture

Resumen

Este artículo aborda los dispositivos de difusión animalista entendidos como medios de circulación de contenidos políticos e ideológicos anti-especistas, que configuraron las subjetividades animalistas en el Ecuador. Para ello, se utiliza un marco analítico que imbrica, por un lado, la sociología de las emociones en la acción colectiva y la tecnopolítica; por el otro, los estudios foucaultianos sobre subjetivación ético-política. Esta investigación se inscribe en el campo de los Estudios Críticos Animales Latinoamericanos. Se realizaron veinte entrevistas a profundidad a activistas veganos/as, 12 varones y 8 mujeres. La investigación determina el cyberactivismo animalista, a través de documentales que visibilizan la explotación animal; la transnacionalización de la cultura-política antiespecista, con base en la influencia de oenegés internacionales y congresos; el movimiento punk y los espacios de espiritualidad de Oriente como los principales dispositivos de difusión.

Palabras clave: animalismo, antiespecismo, emociones, cyberactivismo, tecnopolítica.

Abstract

This article discusses the animalist dissemination devices, defined as the circulation of anti-speciesist political and ideological contents, which configured animalist subjectivities in Ecuador. For this purpose, it is used an analytical framework that imbricates, on the one hand, the sociology of emotions in collective action and techno-politics; and, on the other hand, Foucauldian studies on ethical-political subjectivation. This research is in the field of Latin American Critical Animal Studies. Twenty in-depth interviews were conducted with vegan activists, 12 men and eight women. The study identifies animalist cyberactivism through documentaries that make animal exploitation visible; the transnationalization of anti-speciesist political culture, based on international NGOs and congresses; the punk movement, and spaces of Eastern spirituality as the main dissemination mechanisms.

Keywords: animalism, antispeciesism, emotions, cyberactivism, techno-politics.

Olabuénaga, 2012, p. 166), que involucraba en mayor medida la dimensión emocional, corporal y las concepciones del mundo de los informantes. La elección de los/as informantes se realizó bajo el método bola de nieve (*snowball sampling*) (Bertaux, 2005). Los criterios de inclusión fueron: activistas/militantes veganos/as de tendencia reformista y abolicionista, con largo y corto tiempo de involucramiento, así como veganos/as no activos políticamente ni organizados. Los/as informantes fueron 12 personas autoidentificadas como varones, 8 como mujeres; el rango de edad fue entre 22 a 65 años. Las entrevistas fueron transcritas en su totalidad, se produjeron 748 páginas de transcripciones; cada una tuvo una duración promedio de dos horas y se realizaron entre el año 2019 y 2020.


Esta investigación se divide en cuatro secciones. Primero, “Cyber-activismo y exposición de la explotación animal: ‘mírate este documental’”, en donde se describe el rol de la viralidad y propagación masiva de investigaciones que revelan el amplio espectro de la explotación animal a través de la ‘sociedad en red’; segundo, “Transnacionalización del animalismo: oenegés y congresos internacionales”, señala la influencia de las oenegés internacionales bienestaristas en el país y la circulación de discursos y prácticas en encuentros animalistas; tercero, “Cultura política contestataria: el animalismo y el punk”, aborda el rol del movimiento rockero en la difusión de contenidos animalistas de corte antisistema, a través de conciertos, ferias, jornadas y espacios auto-gestionados; finalmente, “Corrientes espirituales de oriente: ‘no-violencia’”, describe la influencia de las filosofías orientales en el Ecuador y la asimilación de sus concepciones morales respecto a los animales y la naturaleza.

Juan José Ponce León

Psicólogo clínico por la Universidad San Francisco de Quito, Ecuador; magíster de Investigación en Sociología Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), y doctorando en Psicología, en el área de psicología social y ambiental, en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Es investigador del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales y forma parte del equipo editorial de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Sus principales líneas de investigación estudian la relación entre las subjetividades, las emociones, la corporalidad y lo político, así como las dimensiones psicosociales de la violencia en las relaciones humano-animal.

Cyber-activismo, emociones y exposición de la explotación animal: ‘mírate este documental!’

Las investigaciones que exponen la cruenta realidad detrás del complejo sistema de explotación animal, en todos sus espectros: industria alimenticia (producción de ‘carne’, huevos, lácteos, y otras secreciones de animales); industria farmacéutica, militar, bio-médica y cosmética (vinculadas a experimentación en animales); industria peletera; utilización de animales para espectáculos de ‘diversión’ (corridos de toros, peleas de perros, peleas de gallos, etcétera); utilización de animales como medios de transporte; utilización de animales en criaderos y tiendas de ‘mascotas’, son difundidas por organizaciones internacionales y colectivos de base o pequeños grupos de



activismo local. Estos contenidos que circulan, a través del internet, tienen alta carga afectiva y son disparadores de shocks morales inmediatos, los cuales son “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper, 2012, p. 53). Shady Heredia, activista anti-taurina, vinculada a la organización Diabluma, AnimaNaturalis y PAE (Protección Animal Ecuador), recuerda la primera investigación que vio, sobre la industria peletera:

yo tenía el tiempo necesario para quedarme en la computadora buscando, viendo videos, ahí ya empezaban las organizaciones como PETA. Me acuerdo clarito, vi como despellejaban a un zorro para sacarle su piel, para hacer un abrigo. Entonces, desde ese día, ¡ya! Fue uno de los días en los que me decidí, y dije: ‘voy a dejar de comer carne porque esto no está bien, y yo estaría siendo cómplice siendo parte de esto, aunque sea indirectamente, no puedo hacer lo uno y negar lo otro’. (Comunicación personal, 2019).

De acuerdo a Castells (2012), la colectivización de la dimensión emocional en la protesta se entrecruza con la tecnopolítica y la sociedad en red, en cuyo cimiento se halla una política de “movilización emocional” que permite desencadenar la ira, la indignación y encauzar el miedo para que el proceso de acción comunicativa seduzca a la acción colectiva. En ese sentido, según Toret (2013), la relación entre la tecno-política y la dimensión emocional tiene como base una ‘relación de enjambre’ en donde se intercambia información, atención y afecto. De forma similar, Antonella Calle, feminista antiespecista, quien formó parte de la organización Cuidado con el Cuco y Libera Ecuador, actual militante del colectivo ecologista Yasunidos, también comenta acerca de un conocido documental llamado *Terrícolas*, el cual expone ampliamente todo el espectro de

explotación animal. Este documental era difundido por los actores veganos y vegetarianos al interior de los grupos animalistas anti-taurinos: “en el colectivo comenzaron a hablar de un documental que se llamaba ‘*Earthlings*’. Ah, y también en el colectivo había dos veganos que a mí me parecían la cosa más extrema del mundo” (Comunicación personal, 2019).

De esa manera, la visualización de un shock moral en la sociedad en red genera respuestas con alta carga emocional que se difunden y propagan masivamente. La conectividad de la tecno-política es capaz de producir “estado de ánimos conectados”, que a su vez se vuelven dispositivos tecnológicos y políticos de acción colectiva, tanto en línea como en la calle. La circulación de contenidos, a través de este tipo de investigaciones, fueron determinantes en la radicalización del animalismo anti-taurino ecuatoriano hacia posturas anti-especistas. Antonella comenta sobre su vivencia:

Hablaban “tienen que ver este documental que es full denso sobre el tema de la carne, o sea, así, era como sí, ¿ya te viste?, no, ya me voy a ver” [...] Vi y fue horrible [...] fue bien doloroso ver cómo era el trato en los mataderos de carne, fue simplemente, no, no hay diferencia. Ahí se cayó el argumento que yo usaba de esta cosa de los del “por diversión”, porque era como: “bueno, pero hay alternativas no es justo, ellos sienten dolor”. Supongo que sobre todo lo que me marcó eran las miradas de los animales. Los ojos, esos ojos que te transmitían vida y que esa vida esté siendo maltratada y sacrificada así, me atravesaba el cuerpo. [...] Era un dolor que me atravesaba el cuerpo, de sentir, de sentir una incomodidad o una injusticia. (Comunicación personal, 2019).

Foucault sitúa en su giro ético-político de los procesos de subjetivación el concepto de *chré-sis* (1994), para describir la relación del sujeto con su cuerpo en las prácticas del cuidado de

La visualización de **un shock moral en la sociedad en red genera respuestas con alta carga emocional** que se difunden y propagan masivamente.

sí (*épiméleia heautou*), lo que, al mismo tiempo, describe “una determinada forma de atención, de mirada” (Foucault, 1994, p. 35). Esto implica “las exploraciones del cuerpo como centro de los procesos de producción y reproducción de la sociedad” (Scribano, 2013, p. 95). La subjetividad animalista tiene un registro corporal y se da mediante una determinada forma de mirar el sufrimiento del otro, a través de la mirada del animal (Aaltola, 2014). Esto fue denominado por Jacobsson y Hansson (2014) como experiencias afectivas sobre la carne (*affective meat experiences*), proceso mediante el cual ese algo que se presenta como objeto se comienza a percibir como un alguien-sujeto, la carne se vuelve cuerpo muerto; así, se mira, realmente, al animal.

La relación inter-subjetiva entre el animal en sufrimiento y el cuerpo de quien mira, es indistinguible. La incomodidad y la injusticia se somatiza en el sujeto animalista; Cristina Camacho, activista antiespecista, quien formó parte de Libera Ecuador y estuvo vinculada al colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA), comenta una experiencia similar, a través del mismo documental:

así que un día me sugirieron ver el documental de Earthlings [...] Solo empecé a ver las imágenes, vi la del gatito, que es muy conocida donde está con tornillos en la cabecita. [...] vi que tenía todas esas marcas, me sentía tan sucia, miserable, tan baja, necesitaba ver un animal y pedirle perdón, es lo único que quería, no podía más. Me levanté y dije: ‘no voy a volver a comer animales, ni nada que haya sido experimentado en animales’. (Comunicación personal, 2019).

El sentimiento moral de la culpa es una experiencia afectiva generalizada, como respuesta primaria a este tipo de shocks (Herzog y Golden, 2009; Jacobsson y Lindblom, 2012; Lindblom y Jacobsson, 2014). Desde ese lugar afectivo surge la necesidad de la coherencia entre las prácticas y los valores morales del sujeto. En la subjetivación foucaultiana esto se caracteriza como “paresia” o decir verdadero: “decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (Foucault, 1994, p. 100). La ética del cuidado pasa por decidir no participar más o, al menos, de forma directa, en aquello que se acaba de revelar. Se trata de un encuentro práctico entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta.

Es preciso anotar que los shocks morales son potenciales de reclutamiento sin que el actor, necesariamente, tenga redes de activismo ni historia de militancia previa (Jasper y Poulsen, 1995). Esto es común en los procesos subjetivantes de los animalismos ecuatorianos, en los casos en los que los/as actores/as no se encuentran vinculados/as a relaciones organizativas previas. Estas experiencias emocionales son posibles en el marco de la ‘sociedad en red’, la difusión de contenidos animalistas actúa como una lógica de enjambre que tiene como resultado un efecto de viralidad y dinámica de contagio emocional (Toret, 2013).

A su vez, dichas experiencias, que contienen poderosos símbolos condensados, entendidos como imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente, tanto cognitiva como emocionalmente, todo un rango de





La subjetividad animalista tiene un registro corporal y se da mediante una determinada **forma de mirar el sufrimiento del otro.**

significados, que producen un marco (Jasper y Poulsen, 1995, p. 498), generan un nexo entre la respuesta emocional y los valores morales o concepciones normativas del mundo. Son momentos de ruptura, en donde un pedazo de lo real se reestructura por completo, según indica Shady:

El día que vi este video que me mató cuando le arrancaban la piel a este zorro para hacer el abrigo, yo creo que hubo un punto que fue como una ruptura, no sé si podría decir de consciencia, pero probablemente sí. (Comunicación personal, 2019).

La respuesta emocional a este tipo de shocks es amplia y heterogénea. En un principio surgen emociones que fluctúan entre el asombro, la ira, la indignación y la culpa. La tristeza es subyacente a estas experiencias. Según comenta Shady, la emoción de la ira constituye una lógica polarizante de ellos y nosotros, el sujeto se sitúa en un lugar de antagonismo:

Era ira, mucha ira. [...] Solo sentía que quería matarle a toda esa gente. [...] era como 'no puedo creer que haya gente que no esté viendo que está sufriendo' eso, nada más. Era gente mala, para mí no era muy común conocer gente mala. (Comunicación personal, 2019).

Así mismo, para Antonella, la desesperación y el dolor frente a la injusticia fueron el móvil de su proceso de subjetivación definitivo hacia el veganismo: "la emoción que siempre me surge cuando algo es injusto y no puedo hacer algo es como esa desesperación y dolor" (Comunicación personal, 2019). Estas experiencias afectivas edifican una forma alternativa de concebirse a uno mismo, al otro y al mundo con

base en una ética del cuidado (Foucault, 1994).

De acuerdo con Shapiro (1994), estos momentos desgarradores operan como un trauma, tanto individual como colectivo. La respuesta emocional de esta clase de shocks es determinante para el proceso de subjetivación ético-política de los animalismos, pues son capaces de operar como orientadores hacia la acción colectiva, los cuales se viralizan y propagan a través del internet. Por tanto, los dispositivos de difusión animalistas son también aparatos de *sensibilización*, palabra que designa: "el proceso por el cual los activistas desarrollan, tanto la responsabilidad/sensibilidad mental y conciencia como la acción de refinar la sensibilidad incorporada o 'acuerpada' (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia" (Jacobsson y Hansson, 2014, p. 263).

En el caso de Shady, esta experiencia se vivía desde la tristeza, y funcionó como el resultado de un extensivo proceso de sensibilización:

Eran las 3 de la mañana, yo estaba viendo ese video y lloraba a mares. Lloraba tanto que, vivía con mi tía y se había despertado de lo que yo lloraba y me fue a decir "¿Qué te pasa?", y ella pensaba que estaba así por algún chico, y yo "estoy viendo cómo llora ese animal" [...] Solo lloraba, pasaba llorando todo el tiempo, en ese tiempo fue como mi primera depresión no diagnosticada. (Comunicación personal, 2019).

Lo anterior fue, exclusivamente, posible gracias a los documentales como formas de la "tecnopolítica", entendido como el uso táctico y estratégico de dispositivos tecnológicos (incluyendo redes sociales) para la organización, comunicación y acción colectiva" (Toret, 2013, p. 2). De esta manera, el cyber-activismo de las

organizaciones animalistas internacionales impactó en la constitución de las subjetividades animalistas locales. Este intercambio no solo sucedió a través de la sociedad en red.

Transnacionalización del animalismo: oenegés y congresos internacionales

Otro elemento de propagación y circulación de contenidos anti-especistas, en el proceso de constitución de la subjetividad animalista, los cuales no son en absoluto homogéneos, es la influencia de las organizaciones internacionales. Esta investigación permite constatar la importancia de la visita de organizaciones internacionales a Ecuador, y el encuentro de los/as actores/as animalistas ecuatorianos/as, en eventos fuera del país. Esto posibilitó un intercambio continuo y dialógico de discursos y prácticas, los cuales ampliaron el esquema particularista y reduccionista de un 'proto-animalismo' que dedicaba su acción colectiva al rescatismo y a la abolición de las corridas de toros.

Lorena Belloio, presidenta de Protección Animal Ecuador (PAE), comenta cómo en la década de los noventa tomó contacto con una oenegé internacional de corte bienestarista:

yo comencé este trabajo con los animales en una especie de acompañamiento con la World Society for the Protection of Animals (WSPA). Ahora es World Animal Protection (WAP) [...] ellos venían, te hacían sociedad/miembro y comenzaban a darte un acompañamiento para enseñarte la ciencia del bienestar animal. (Comunicación personal, 2020).

La relación tutelar de esta dinámica de incorporación y asimilación del activismo animalista anglosajón, al incipiente movimiento animalista ecuatoriano de la primera etapa, marcó la tendencia política-ideológica: el bienestar animal (Ponce León, 2020). En dichos

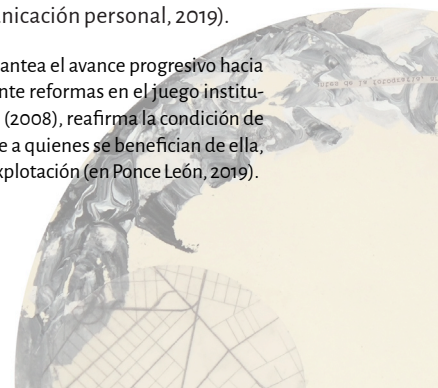
procesos organizativos y de intercambio internacional, Lorena se aproxima a la realidad de los demás animales, lo cual le permite expandir su marco de sensibilidad:

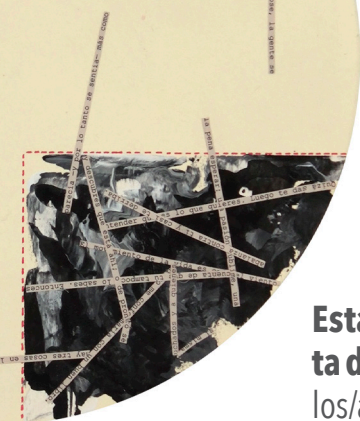
En todos esos procesos de formación yo fui a muchos talleres, donde allí se hablaba el tema de los animales en el consumo, la experimentación, todas esas charlas. Entonces comienzas a entender, a enterarte de lo que realmente pasa con el resto de animales, esa cosa que no se te cruzó por la mente simplemente preguntarte, porque capaz y mejor no preguntarse. (Comunicación personal, 2020).

Por su parte, Shady comenta que, en el proceso denominado "la pregunta 8", en la consulta popular del 2010 en el país, por la abolición de las corridas de toros, hubo contacto con Leonardo Anselmi, quien pertenece a la Fundación Franz Weber y en ese tiempo era coordinador general de la oenegé internacional animalista Libera. El discurso de Anselmi llega para confirmar una tendencia importante en el animalismo de Ecuador, el neo-bienestarismo y el pragmatismo¹:

Por el discurso de Anselmi, antes de la consulta, porque él nos vino a asesorar para la campaña. Y él junto con la fundación le dio fondos a la Lore para hacer los 'post it' del número '8 sí' [...] Él habla de "la conexión". Nos reunimos con él, en el templo Krishna, y tuvimos un taller con él, de cuáles eran las proyecciones si es que se da la pregunta en la consulta, qué es lo que teníamos que hacer, él ya venía con todo eso, además de que no era el típico activista. [...] Él era vegano. Un 60-40% no eran vegetarianos. Nosotros éramos vegetarianos, la mayoría. El 40% que no comíamos carne, éramos vegetarianos. (Comunicación personal, 2019).

¹ Corriente ideológica que plantea el avance progresivo hacia la liberación animal mediante reformas en el juego institucional que, según Francione (2008), reafirma la condición de propiedad animal y favorece a quienes se benefician de ella, haciendo más rentable su explotación (en Ponce León, 2019).





Esta investigación permite constatar la importancia de la visita de organizaciones internacionales a Ecuador, y el encuentro de los/as actores/as animalistas ecuatorianos/as, en eventos fuera del país.

Antonella comenta acerca de la conformación de la Asociación Animalista Libera Ecuador, bajo el tutelaje de Leonardo Anselmi. Este espacio desplegó la circulación de contenidos animalistas anti-especistas, principalmente vinculados a la difusión del veganismo:

regresa el Anselmi y llama como a 5 personas [...] nos juntamos en una reunión y fue como: “les quiero proponer que aquí se abra una, o sea que ustedes puedan acá ser parte de Libera” [...] ya éramos todos vegetarianos, creo que un par ya eran veganos, pero, la mayoría éramos vegetarianos, y era con miras a profundizar ya sobre un trabajo más amplio con el tema animal. [...] teníamos reuniones cada cierto tiempo, comenzamos a hacer campañas en foros sobre el tema de los animales, charlas informativas, y eso. (Comunicación personal, 2019).

Entonces, a partir de las luchas anti-taurinas se componen grupos y organizaciones que extienden su concepción de ‘lo animal’ más allá de los perros, gatos, toros y gallos, principalmente vinculando el veganismo y la politización de la alimentación: “ahí nace ‘Libera Ecuador’. (...) ya nos planteamos el tema del vegetarianismo/veganismo también como uno de los ejes principales, el tema de plantearse la cuestión animal desde la alimentación. Entonces ahí yo ya me planteé el tema del veganismo” (Comunicación personal con Antonella, 2019).

En ese mismo sentido, otro elemento de circulación de contenidos anti-especistas en Ecuador, fueron los viajes a conferencias o congresos internacionales a los que asistieron los primeros activistas animalistas ecuatorianos.

Así comenta Fernando Arroyo, quien asistió como delegado de PAE en la segunda etapa del animalismo ecuatoriano, a inicios de los dos mil, a la Cumbre Internacional Anti-tauromaquia en Europa:

Hace 12 años que no como carne. Me levanté un día y dije: “no voy a comer carne” [...] Fue regresando de Europa, de conocer todo ese pocotón de gente que estaba en perfecta salud, que estaba muy bien sin comer animales. De hecho a mí ya me causaba bastante problema antes. [...] Cuando regresé de allá lo suficientemente fuerte luego de haber conocido a esas personas. Primero ellos me dieron muchísima orientación de carácter nutricional, y varios de esos conocían América, y me decían: ‘pero loco, vos tienes allá quinua, amaranto, tienes un montón de cosas’ [...] ahí te pones a reflexionar, además que probé en Madrid o Lisboa los restaurantes vegetarianos y toda la vaina. (Comunicación personal, 2019).

Estos encuentros internacionales funcionaban como espacios de socialización de perspectivas sobre el veganismo, los animalismos y la liberación animal; siguiendo a Pallotta (2005), se trata de relatos de conversión, que narran dinámicas de des-socialización y re-socialización con relación a posicionamientos ideológicos. Pues en dichos congresos convergían activistas animalistas de diferentes nacionalidades, y con heterogéneas posturas políticas en el espectro de los animalismos. Esto permitió enriquecer el monolitismo animalista del Ecuador, a través de estas formas de socialización secundaria, que reestructuran la realidad de los sujetos (Pallotta, 2005).

De forma similar, Felipe Ogaz, dirigente de la organización Diabluma, cuyos integrantes plantearon una crítica decolonial a la tauromaquia, cuenta cómo se vincularon con la Red Internacional Anti-tauromaquia, rompiendo con las relaciones internacionales cerradas que mantenía PAE. Así, la conexión con el animalismo internacional se diversifica a otros actores del movimiento, ya no solamente vinculados a la crítica al maltrato animal, sino también a la crítica cultural al colonialismo alrededor de las corridas de toros. Esto permite expandir el alcance de la difusión e intercambio de experiencias en torno a la cuestión animal. Así comenta Felipe:

Entonces ella nos contacta con la cumbre, y yo voy a ver, voy primero a Portugal y veo cómo vive esta gente, sin carne [...] Obviamente ya no podía ejercer el discurso de que había coherencia [...] voy allá y me enamoro, les veo viviendo y les veo cómo están planteando su posición, y cómo tenía tanto sentido la lucha de los animales. (Comunicación personal, 2020).

De esta manera, la difusión de contenidos antiespecistas en el Ecuador adquiere matices y desplazamientos que configuran subjetividades animalistas complejas, a veces, encontradas o en tensión. Este es el caso de la corriente contestataria, que vincula el animalismo y el punk.

Cultura política contestataria: el animalismo, el rock y el punk

Por otro lado, la difusión del animalismo tiene como eje la cultura-política del rock y el punk. Las bandas de rock ecuatorianas importaban contenido político de afuera y, a la vez, generaban su propio contenido contestatario. Además, en la escena, principalmente del punk, se difundían en los conciertos ideas anarquistas, entre ellas, el animalismo. A inicios de los dos

mil, el medio principal de difusión eran los cedés y los fanzines. Así comenta Zikuta, quien al vivir en el sur de Quito tuvo mucho contacto con este tipo de contenido y vinculó las perspectivas anarquistas y antiespecistas: “en el sur hay bastante gente que le gusta el metal y el punk. [...] entonces oía música y entró por ese lado. Y como yo ya venía leyendo ideas de izquierda, se relacionó entonces ya las iba avanzando” (Comunicación personal, 2019).

En la cultura punk la crítica a la autoridad es un eje nodal, dentro de esta crítica se encuentra la relación de opresión y subordinación que se ejerce contra los demás animales y la naturaleza. Según indica Zikuta, en conciertos, jornadas, ferias y espacios auto-gestionados con contenido político anti-autoritario, empezó su socialización del animalismo:

Eso comienza en la escena punk, dentro del espacio de los punks siempre se cuestiona todas las relaciones de autoridad. Entonces, siempre venían compañeros, siempre, con la dinámica de hacer jornadas de actividades; como para cuestionarse eso, para empezar una revolución desde la auto-crítica. (Comunicación personal, 2019).

De acuerdo con Foucault, las prácticas de libertad consisten en “un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (Foucault, 1994, p. 258). De esta manera se comprende la ética, justamente como *ethos*, en tanto un determinado modo de ser y modo de conducirse.

Estos espacios de sociabilidad contra-culturales y anti-autoritarios servían como órganos de difusión de un *ethos* animalista, anti-capitalista y anti-autoritario. Zikuta cuenta cómo el acceso a información a través de fanzines, se dio con la ayuda de compañeros/as ácratas viajeros de otros países del Sur, principalmente de Chile:



Me regaló un fanzine sobre el veganismo en el que se exponían qué involucra el faenamiento de un animal, el consumo del mismo, su crianza y la reproducción desmedida de un inocente. A mí me inquietó, yo también empecé, siempre que iba a los conciertos o a las ferias, a adquirir más info. (Comunicación personal, 2019).

Por ello, los modos de subjetivación ético-políticos despliegan prácticas de libertad, fundamentadas en la crítica, que configuran una concepción relacional del poder (Foucault, 1994); en las cuales, los animales no-humanos incorporan una política intersubjetiva del cuidado de sí. Aunado a lo anterior, de acuerdo a Shapiro (1994) la subjetivación incluye el cuerpo, el afecto y la cognición en relación a una actitud de cuidado del otro-animal. Esto implica que los dispositivos de difusión animalista operan en doble vía, desdibujando el binario razón-emoción.

Para Shady, la música fue un elemento importante en cuanto a la crítica al sistema: “Desde los 13 años [...] les decía que yo quería ser anarquista. Pensando en eso, cuestionarme las cosas que yo hacía o lo que el resto hacía provino de la música” (Comunicación personal, 2019). Asimismo, Carla Espín, quien perteneció a Libera y actualmente es militante comunista del colectivo Natura Insurrecta, comenta cómo se acercó a la música a través de su hermano, quien asistía a conciertos. Esto le permitió conocer acerca de los movimientos contraculturales que nacieron en la década de los ochenta en la escena punk de Inglaterra, y que influenciaron fuertemente a Latinoamérica a inicios de los noventa. Los que destacaron fueron los *straight edge* y el veganismo:

La difusión del animalismo tiene como eje la cultura política del rock y el punk.

A la par de esto que yo me hago vegetariana también me hice “straight edge”. [...] luego vi que había bandas que hablaban del “vegan straight edge”, fue full loco para mí, porque yo lo estaba haciendo sola. En ese momento no tenía cercanía a ningún grupo ni nada, entonces, ya al ver las bandas, escuchar música; me sentía respaldada [...] por influencia de mi hermano [...] empecé a escuchar música hardcore, ya escuchaba, por ejemplo, Nueva Ética. Con ellos conocí el *vegan straight edge*. (Comunicación personal, 2019).

Esta línea contestataria, a través de la música, se difundió a la región por medio de los conciertos de rock. La banda Nueva Ética es una de las que más contenido político por la liberación animal ha difundido en sus letras. Estos grupos incluyen en sus videos musicales investigaciones sobre la explotación animal, como la banda Earth Crisis. Dichos espacios de sociabilidad, en los procesos de subjetivación animalista, permiten una lógica de identificación y refuerzo mutuo que despliega trabajos emocionales, que incluyen la capacidad corpóreo-afectiva del sujeto de contenerse, de liberarse —catarsis—, de elaborar hábitos que permitan la gestión emocional —ritualización— y la posibilidad de normalización de la culpa (Jacobsen y Lindblom, 2013).

En los inicios del movimiento anti-taurino ecuatoriano, uno de los repertorios de acción más comunes, eran los conciertos de rock afuera de la plaza, según indica Carlos Realpe, quien perteneció a Libera y PAE:

En esas épocas ya iba a mis primeros conciertos, que eran en la Plaza de Toros [...] De rock en general, de Punk. [...] ibas a este concierto donde

Estos grupos incluyen en sus videos musicales investigaciones sobre la explotación animal.

estaba mezclado de todo, o sea había desde metal a hardcore, a punk y ska. (Comunicación personal, 2019).

En estos conciertos el contenido político giraba en torno al rechazo a las corridas de toros en tanto expresión de la crueldad animal y como símbolo de la colonia. Según Carlos: “los conciertos generalmente eran Sal y Mileto, Mama Vudú, Tanque, Muscaria y ya, pero siempre en esas épocas por más espontáneo que sea había un mensaje político” (Comunicación personal, 2020). Carlos recuerda a la banda Retake, quien asistió a una de las marchas anti-taurinas que organizó junto a un incipiente colectivo de tendencia anarco-comunista: “Fueron los de Retake [...] era una banda Anarco-Punk, era una de las pocas bandas que tenían un discurso político súper definido” (Comunicación personal, 2019).

La propagación de contenidos animalistas, a través de la cultura política del punk, dotó al animalismo de un cimiento anti-sistema y anti-capitalista, lo cual enriqueció las expresiones más sensibles de la lucha anti-taurina, que se limitaban a condenar el maltrato animal detrás de las corridas de toros. Por ello, se entiende a la subjetivación en su dimensión procesual; retomando a Foucault, se trata de un *ethopoiein*: “la conversión es un proceso largo y continuo, un proceso que yo llamaría de auto-subjetivación” (1994, p. 76), a través del cual se encuentran varias configuraciones de los animalismos ecuatorianos. De esa manera comenzaron a converger diversos discursos en torno a la cuestión animal, entre ellos: 1) maltrato animal, 2) crítica decolonial, 3) crítica anticapitalista y anti-autoritaria.

Corrientes espirituales de Oriente: ‘no-violencia’

Un último elemento que se presenta como fundamental, principalmente en los actores animalistas de largo tiempo, son los centros espirituales de Oriente. Particularmente, la influencia que ha tenido Oriente en Occidente a través de las prácticas espirituales como el yoga y la meditación. Así comenta Rasa Bihari, miembro de la Revolución de la Cuchara, quien también perteneció a AnimaNaturalis Ecuador, acerca de su contacto con la cultura Vaishnava, que tiene centros culturales y restaurantes vegetarianos desde su llegada al Ecuador a finales del siglo pasado:

Uno de los principios con los que yo me sentía absolutamente cómodo, fue muy fácil, se llama ‘ahimsa’ que quiere decir ‘no violencia’ [...] comienza con no comer carne, no matar animales de manera innecesaria. Y siempre resulta que es innecesario, entonces no hay un motivo válido para matar un animal. (Comunicación personal, 2019).

De forma similar comenta Jaime Guevara, anarquista y cantautor ecuatoriano, acerca de su aproximación al vegetarianismo a través de las religiosidades y espiritualidades de oriente: “un primo me prestó un libro de yoga y después tuve acceso a un libro llamado ‘Mi vegetarianismo’ de Mahatma Gandhi [...]. Entonces me empecé a interesar por lo vegetariano”. Jaime comenta, también, sobre su contacto con un grupo de meditadores, en donde la conexión entre el no consumo de animales y el desarrollo espiritual era primordial:

Veo un cartel grande pegado en una ventana y decía ‘Gran Conferencia de Yoga’, fui a la conferencia



[...] me quedé totalmente impresionado con las cosas que escuché [...] Ahí encontré el porqué de la compasión, y el porqué del vegetarianismo y su sanidad. [...] Los demás maestros nos daban prácticas complementarias al conocimiento de uno mismo, por ejemplo, era el vegetarianismo porque se basaba en el respeto a los demás seres de la naturaleza, porque somos parte de la naturaleza, entonces nuestros hermanos más cercanos son los animales, las plantas y el ambiente. (Comunicación personal, 2019).

De acuerdo con Foucault, “la práctica de uno mismo implica por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro” (Foucault, 1994, p. 50). De esta manera, se asimila un marco moral, influido por las religiosidades de Oriente, relativo a la sacralidad de la vida de los animales no-humanos y la importancia del respecto a la naturaleza bajo el entendimiento de la interdependencia y la eco-dependencia.

Los grupos principales de finales del siglo pasado eran: La Gran Fraternidad Universal, y los devotos de la Conciencia de Krishna. Actualmente, los últimos tienen un amplio campo de difusión del veganismo y los animalismos con procesos sociales y culturales de corte autonomista y con contenido espiritual de la India que recorren toda América Latina, incluyendo el Ecuador. Estos son: las eco-aldeas, proyectos auto-sustentables y la Revolución de la Cuchara.

Conclusiones

Los dispositivos de difusión animalista adquieren configuraciones particulares, en virtud de su contexto y momento epocal. En los orígenes de los animalismos ecuatorianos, a partir de la década de los ochenta, los conciertos de rock y, tiempo después, a inicios de los dos mil, los espacios de sociabilidad vinculados

al movimiento punk, posibilitaron la expansión de un animalismo monolítico y, en cierta medida, despolitizado hacia un horizonte anticapitalista y antiautoritario. Asimismo, se entrecruzaron discursos y prácticas con perspectivas críticas de izquierda y decoloniales; esto impactó en un sentido de doble vía o interacción recíproca entre las protectoras de animales y una generación de jóvenes contestatarios y antisistema.

Además, una de las particularidades de estos dispositivos fue, por un lado, el intercambio internacional y la asimilación de concepciones ideológicas del norte; por otro lado, el rol nodal de la tecnopolítica, el cyberactivismo y su amplio registro corporal y afectivo, tanto al interior de los animalismos ecuatorianos como desde afuera, con relación al activismo anglosajón. De esta manera, estos dispositivos permitieron edificar una política que transversalizó a los procesos de subjetivación, en cuyo centro de su *ethos* se encuentra el cuidado de los vivientes. Esto, también, fue condicionado en ciertos sectores por las corrientes espirituales de Oriente. Esta constitución de las subjetividades animalistas antiespecistas interpela toda distinción arbitraria y, por tanto, antagoniza con un animalismo segmentado, particularista y excluyente con otras especies oprimidas.

Finalmente, esta investigación permite vislumbrar el vínculo entre las emociones, la subjetividad y lo tecno-político. El efecto en red, la propagación y viralidad de contenidos antiespecistas, junto con el intercambio transnacional y los espacios contraculturales, determinaron modos particulares y heterogéneos de subjetivación ético-política de los animalismos en el Ecuador. Lo cual supone ubicar a la esfera de la virtualidad como un medio de despliegue contencioso, en donde se disputan y catalizan diferentes horizontes de sentido, se

intercambian afectos y posiciones morales, así como se instituyen formas de lo político que subvierten los mecanismos tradicionales de la contienda política.

Bibliografía

Aaltola, E. (2014). "Animal Suffering: Representations and the act of looking". *Anthrozoos*, 27(1), 19–31. Recuperado de: <https://doi.org/10.2752/175303714X13837396326297>

Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Ballastera. Recuperado de: <https://doi.org/10.5944/empiria.11.2006.1115>

Castells, M. (2012). *Redes de Indignación y Esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Las Ediciones de La Piqueta.

Herzog, H. A. y Golden, L. L. (2009). "Moral emotions and social activism: The case of animal rights". *Journal of Social Issues*, 65(3), 485–498. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2009.01610.x>

Jacobsson, K. y Hansson, N. (2014). "Learning to be affected: Subjectivity, sense, and sensibility in animal rights activism". *Society and Animals*, 22(3), 262–288. Recuperado de: <https://doi.org/10.1163/15685306-12341327>

Jacobsson, K. y Lindblom, J. (2012). "Moral Reflexivity and Dramaturgical Action in Social Movement Activism: The Case of the Plowshares and Animal Rights Sweden". *Social Movement Studies*, 11(1), 41–60. Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.640529>

————— (2013). "Emotion work in animal rights activism: A moral-sociological perspective". *Acta Sociológica (United Kingdom)*, 56(1), 55–68. Recuperado de: <https://doi.org/10.1177/0001699312466180>

Jasper, J. M. (2012). "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e

investigación". *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 46–66.

Jasper, J. M. y Poulsen, J. D. (1995). "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests". *Social Problems*, 42(4), 493–512. Recuperado de: <https://doi.org/10.2307/3097043>

Lindblom, J. y Jacobsson, K. (2014). "A Deviance Perspective on Social Movements: The Case of Animal Rights Activism". *Deviant Behavior*, 35(2), 133–151. Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/01639625.2013.834751>

Pallotta, N. R. (2005). *Becoming an animal rights activist: an exploration of culture, socialization, and identity transformation*. Estados Unidos: Universidad de Georgia.

Ponce León, J. J. (2019). "Estado especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Reflexiones marxistas sobre la cuestión animal". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(6), 199–234.

————— (2020). "Animalismos en el Ecuador: historia política y horizontes de sentido en disputa". *Cartografías Del Sur. Revista Multidisciplinaria en Ciencias, Arte y Tecnología de la Universidad Nacional de Avellaneda*, 12, 189–224. Recuperado de: <https://doi.org/10.35428/cds.vi12>

Ruiz Olabuénaga, J. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Scribano, A. (2013). "Sociología de los cuerpos/emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10(4), 93–112.

Shapiro, K. (1994). "The Caring Sleuth: Portrait of an Animal Rights Activist". *Society & Animals*, 2(2), 145–165. Recuperado de: <https://doi.org/10.2307/j.ctvfrxsoj.9>

Toret, J. (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Cataluña: IN3 Working Paper Series. Recuperado de: <https://doi.org/10.7238/in3wps.voio.1878>



Sin título 3

Reflexiones en torno al confinamiento

derivado de la pandemia causada por el
SARS-CoV-2 y su enfermedad asociada (Covid-19)

Yuri Posadas Velázquez
yupove@yahoo.com.mx

Quienes renuncian a sus libertades esenciales por una seguridad temporal, no merecen ni libertad ni seguridad.

Benjamin Franklin

Introducción: los números de la pandemia

A finales de diciembre de 2019, la Organización Mundial de Salud (OMS) detectó en la ciudad china de Wuhan un brote epidémico de una enfermedad respiratoria (denominada después como Covid-19) causada por el coronavirus SARS-CoV-2. El 11 de marzo de 2020 la OMS declaró la alerta de pandemia para esta enfermedad. Inicialmente se había estimado una tasa de letalidad del 2% (similar a la de la llamada gripe española)¹, lo que habría significado, en una población de 7,840 millones² de personas, una mortandad de 156,8 millones. Hasta diciembre de 2020, según información recogida por la Secretaría de Salud (Ssa, 2020), la tasa de letalidad

¹ Mark Honigsbaum (2020), historiador de medicina, comentó en The New York Review of Books mayor que: "(...) El motivo para preocuparse es que el nuevo virus parece matar a 2% de los casos confirmados, una mortalidad similar a la que tuvo la gripe española".

² Worldometer. (enero 19, 2021).

entre las personas que enferman y mueren por Covid-19 es de 2.3%. El 31 de diciembre de 2020 el número de fallecimientos, según la OMS (2020) por esta enfermedad llegó a 1,810,360³. Así, en un año, la tasa de letalidad real—que se obtiene dividiendo el número total de fallecidos entre el total de la población mundial—del

³ Para determinar si una cifra es grande o pequeña, debemos compararla con otras. En el año 2017, las principales causas de muerte, reportadas por el Instituto de Evaluación de Métricas y Salud (IHME, por sus siglas en inglés), fueron según registra BBC News (mayo, 2020): enfermedades cardiovasculares (17,790,949), cánceres (9,556,245), enfermedades respiratorias (3,914,196), infecciones pulmonares (2,558,606), demencia (2,514,619), enfermedades del aparato digestivo (2,377,685), muerte neonatal (1,783,770), enfermedades diarreicas (1,569,556), diabetes (1,369,849), enfermedades hepáticas (1,322,868), accidentes de tránsito (1,322,868). Compárense estas cifras con las muertes por Covid-19.

Reflections on pandemic derived lockdown caused by SARS-CoV-2 and its associated disease (Covid-19)

Resumen:

En este artículo se analiza brevemente el origen de la cuarentena, estableciendo algunas similitudes entre la epidemia de la peste y la actual pandemia del coronavirus SARS-CoV-2 y su enfermedad Covid-19, destacando la aportación teórica de Michel Foucault con respecto al poder disciplinario y el panóptico. Además, se muestra la importancia que tienen la biopolítica, la inteligencia artificial y las medidas médico-sanitarias en el actual confinamiento. También se abordan otros factores para entender el contexto de la pandemia: el rol de los asintomáticos, el uso del tapabocas, las ventajas y desventajas del confinamiento.

Palabras clave: SARS-CoV-2, coronavirus, Covid-19, Foucault, panoptismo, poder disciplinario, biopolítica, confinamiento, inteligencia artificial.

Abstract:

This article briefly analyzed the quarantine origin, establishing similarities between epidemic plague and pandemic coronavirus SARS-CoV-2 and disease Covid-19, highlighting Foucault's theoretical contribution concerning disciplinary power and panopticon. Also, it shows the importance of the current lockdown of biopolitics, artificial intelligence, and medical-health measures. Other factors are addressed to understand the pandemic context: asymptomatic role, use of mask, lockdowns advantages and disadvantages.

Keywords: SARS-CoV-2, coronavirus, Covid-19, Foucault, panopticon, disciplinary power, biopolitical, lockdowns, artificial intelligence.

coronavirus es de sólo 0.0232%. Afortunadamente el virus no ha sido fatal para cerca del 99.976 % de los habitantes de la Tierra. Su tasa de letalidad estimada por el Centro de Control de Enfermedades (2020) (CDC, por sus siglas en inglés) es, según la edad, de: 94.6% (mayores de 70 años), 99.5% (50 a 69 años), 99.98% (20 a 49 años) y 99.997% (0 a 20 años).

Es tal la complejidad causada por el Covid-19, tanto en el terreno médico como en otros ámbitos, que un reconocido historiador de la medicina, Horton, comentó que:

Dos categorías de enfermedades están interactuando dentro de poblaciones específicas: infección por coronavirus 2 del síndrome respiratorio agudo grave (SARS-CoV-2) y una serie de enfermedades no transmisibles. La agregación de [éstas] en un contexto de disparidad social y económica exacerba los efectos adversos de cada enfermedad separada. Covid-19 no es una pandemia. Es una sindemia⁴. (Horton, 2020, p. 874).

A lo anterior se suma que las medidas de confinamiento implementadas por diferentes países (que inicialmente pueden haberse justificado), han causado daños irreversibles: desempleo; cierre de pequeñas y medianas empresas; contracción económica; incremento de la violencia doméstica; restricción de libertades y derechos; afectaciones médicas y psicológicas a varios sectores de la población; caída del turismo; entre otros. En los siguientes párrafos exploramos brevemente el confinamiento y algunas de sus problemáticas para que el lector reflexione y obtenga sus propias conclusiones.

⁴ *Sindemia* es un término acuñado por Merrill Singel, formado por la combinación de sinergia y pandemia. En BCC News (2020) se comenta: "La sindemia es la suma de dos o más epidemias o brotes de enfermedades concurrentes o secuenciales en una población con interacción biológica, que exacerban el pronóstico y carga de la enfermedad".

Yuri Posadas Velázquez

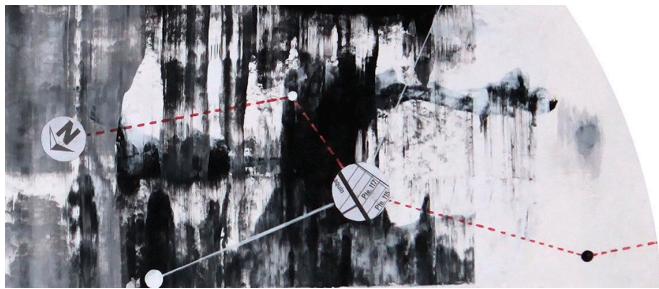
Es físico egresado de la Facultad de Ciencias de la UNAM. Docente del plantel Oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) desde 1997, profesor definitivo y de carrera para Física I-IV desde 2001. Autor de artículos publicados en revistas científicas y de divulgación como *Revista Mexicana de Física*, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Física*, *Ciencias y Eutopía*. Autor de diversos libros para el bachillerato publicados por Edelvives. Ha sido consejero Académico del Área de Ciencias Experimentales y consejero interno del plantel Oriente.

El origen de la cuarentena

La palabra cuarentena tiene su origen en el término italiano *quaranta gorni* y el latino *quadraginta*, que se traducen como "cuatro veces diez" o cuarenta. Actualmente se define como "un período de 40 días" y, por extensión, como un "aislamiento preventivo a que se somete durante un período (...) por razones sanitarias a personas, animales o cosas" (RAE, s/f).

La primera referencia histórica de la aplicación de una cuarentena se remonta a la peste negra, la cual asoló Europa en el siglo XIV. Se tienen testimonios de que en el puerto de Venecia toda embarcación sospechosa de ser un vector de contagio, era sometida a 40 días de aislamiento para observar si no había brote de la enfermedad o infección entre los tripulantes.

En su obra *Vigilar y castigar*, Michel Foucault comenta sobre un reglamento del siglo XVIII con las medidas a seguir una vez declarada la epidemia de peste. A saber: vigilancia



La primera referencia histórica de la aplicación de una **cuarentena se remonta a la peste negra**, la cual asoló Europa en el siglo XIV.

domiciliaria a cargo de un síndico, pena de muerte si se abandonaba la casa, disposición de canales de madera entre la calle y las casas para hacer llegar la comida, *sin comunicación entre proveedores y habitantes*, unos cuerpos de guardia destacados en diferentes puntos para vigilar el cumplimiento de la cuarentena. ¿Se parece un poco al “Quédate en casa” y a la recomendación de no interactuar con los demás, bajo pena de muerte (ocasionada por el “fatal” SARS-CoV-2) en caso de no cumplir las reglas? Al decir de Foucault:

La peste como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político la disciplina. Porque detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los «contagios», de la peste [...] La ciudad apesada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección [...] la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo [...] es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada. La peste... es la prueba en el curso de la cual se puede definir idealmente el ejercicio del poder disciplinario. (Foucault, 2002, p. 183).

Un riesgo para la sociedad civil es que el poder político aproveche la emergencia sanitaria para prolongar indefinidamente el estado de excepción, restringiendo derechos, libertades, actividades económicas, sociales y culturales. De este modo, en las sociedades democráticas las medidas de confinamiento deben evaluar el impacto social, económico, político y psicológico, no sólo constreñirse al aspecto

médico-sanitario; además de ser empáticos con los sectores más desfavorecidos por el cierre de la economía.

No es difícil ver que el poder de la biopolítica ha crecido con la pandemia, pues muchas decisiones políticas (confinamiento, cierre de actividades económicas o de otra índole) están estrechamente vinculadas con conceptos del campo biológico (pandemia, letalidad del virus, tasa de contagio, formas de transmisión). Poder que seguirá en aumento, como afirma David Shukman, citado por Daniel Estulin (2013):

Si el siglo XIX fue el de la revolución de la energía producida a partir de combustibles fósiles, y el siglo XX el de la explotación del poder de los datos, este siglo será el del control de la biología. (Estulin, 2013, p. 95).

Después de reflexionar que el análisis de la pandemia está más enfocado en las consecuencias sanitarias y económicas, que en el poder y la política detrás de aquella, el politólogo argentino Agustín Laje (2020, p. 67) destaca lo siguiente: “Una pandemia, por ahora incontrolable, pone en jaque la salud a nivel global, detiene la economía y (...) devuelve a la *biopolítica* y el modelo de encierro al primer plano. El poder, en otras palabras, [nuevamente] nos necesita encerrados”. ¿Será que este encierro, parafraseando a Foucault, es un ejercicio del *poder disciplinario* para imponer esa *nueva normalidad* tan mencionada por los gobiernos y los medios de comunicación? El tiempo responderá esta pregunta.

Un riesgo para la sociedad civil es que el poder político aproveche la emergencia sanitaria para prolongar indefinidamente el estado de excepción.

En las epidemias se estrecha la relación de la política con la sanidad y la vigilancia. Durante la peste bubónica medieval, los médicos buscaban en el paciente los bubones (inflamación de los nódulos linfáticos) como signo inequívoco de la enfermedad. En caso de presentarlos, al enfermo se le segregaba y aislaba de los demás marcando la casa con el signo fatal, el de los apestados. Ahora, parece ser que el nuevo apestado es la persona que *da positivo a la prueba del coronavirus*.

En nuestra civilización postmoderna, con el termómetro digital en mano o con la prueba de la Reacción en Cadena de Polimerasa (PCR, por sus siglas en inglés), parece buscarse afanosamente al sospechoso de tener el SARS-CoV-2 para, respectivamente, negarle la entrada a un determinado lugar o pedirle que se aisle de los demás en caso de resultar *positivo* a la PCR. A diferencia de los bubones (que eran síntoma inconfundible de la peste) la temperatura mayor a 37.5°C puede estar asociado a procesos infecciosos no respiratorios (p. ej. estomacales), mientras que la PCR no es una prueba específica para tal coronavirus. El decano del Colegio de Biólogos de Euzkadi, Jon Ander Etxebarria, es categórico con los test PCR:

[Son] una metodología con muchas incertidumbres y fácilmente manipulables sus resultados según el número de ciclos que se hagan [...] En ningún momento nos indica la viabilidad del virus, es decir, si este es infectivo o no mientras no lo verifiquemos con un cultivo viral [...] Los test PCR no detectan infecciones ya que para tener alguna infección hay que tener algún síntoma, por lo que realmente [no] es la pandemia [...] de una

infección, es una pandemia de test. (Extabbaria, 2021).

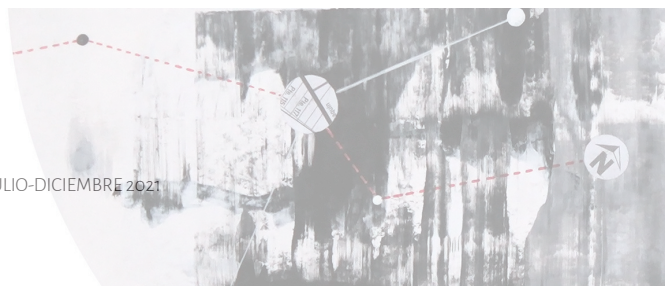
La misma OMS (diciembre, 2020) reconoce que:

El principio de diseño de RT-PCR significa que para los pacientes con altos niveles de virus circulantes (carga viral), se necesitarán relativamente pocos ciclos para detectar virus [...] En algunas circunstancias, la distinción entre el ruido de fondo y la presencia real del virus objetivo es difícil de determinar. (OMS, 2020).

Sin embargo, el encierro, la biopolítica y las medidas sanitarias no son las únicas variables a tener en cuenta para un análisis completo del confinamiento derivado de la actual pandemia. Miklos Lukacs (2020) expresa una más: la inteligencia artificial (IA):

Diferentes gobiernos y empresas han planteado de manera inconsulta a sus ciudadanos [...] instalar aplicativos móviles con el propósito de monitorear su comportamiento. [...] Para observar el cumplimiento del 'distanciamiento social' mediante geolocalización vía teléfonos móviles [...] o el uso de drones con el mismo propósito. El problema es que hoy es el coronavirus, pero mañana podrían ser nuestras opiniones o creencias las que nos pongan en la línea de fuego de tecnocracias con vocación totalitaria. (Lukacs, 2020, p. 46).

Como ya se mencionó, el problema de prolongar el confinamiento —y algunos países ya cumplieron más de un año de encierro— más allá de la emergencia sanitaria real, es que los gobiernos decidan mantener esa política de





En las epidemias se estrecha la relación de la política con la sanidad y la vigilancia.

vigilancia extrema sobre sus ciudadanos una vez terminada la pandemia, como parte de la *nueva normalidad*.

Dicha vigilancia no es nueva, como el mismo Miklos Lukacs observa más adelante al comentar la obra *Capitalismo de Vigilancia*, de Shoshana Zuboff, quien describe en forma meticulosa los mecanismos empleados por las grandes corporaciones (Google, Facebook, Amazon, Microsoft, Apple) para acceder a información privada de sus usuarios con fines comerciales; lo anterior cualquiera puede comprobarlo. Basta, por ejemplo, visitar la página web de una cadena comercial para recibir posteriormente en nuestro correo electrónico o redes sociales publicidad de esa empresa o de otras similares. Un futuro realmente distópico cuyo policía o *Big Brother* orwelliano es la IA. Tampoco es descabellado pensar que dichos registros terminen, más temprano que tarde, en la base de datos de las *big tech*.

Si en el pasado reciente la inseguridad y los asaltos fueron la razón (o el pretexto) para la instalación de cámaras de seguridad en el espacio público de todas las grandes ciudades (el

panoptismo de Foucault⁵ para vigilar al ciudadano), el coronavirus, como problema de salud pública, podría ser la entrada a un registro y monitoreo biométrico, genético y médico de carácter obligatorio para todos los ciudadanos. Para Castellero (2019):

El panoptismo se basa, según la teoría del panóptico de Michel Foucault, en ser capaz de imponer conductas al conjunto de la población a partir de la idea de que estamos siendo vigilados. Se busca generalizar un comportamiento típico dentro de unos rangos considerados normales, castigándose las desviaciones o premiándose el buen comportamiento.

Un ejemplo de lo anterior se evidencia en el uso del tapabocas, el cual ha sido adoptado por muchas personas como parte de su vestimenta habitual y ha adquirido un significado de obediencia social. Paye y Umay (2021) reflexionan que:

Las razones de la imposición del uso generalizado de la mascarilla quirúrgica pueden resumirse de la siguiente manera: sin ella no habría ninguna expresión clara de la «extrema» gravedad que supuestamente tiene el Covid. La centralidad del uso de la mascarilla reside en el hecho que, al recordarnos constantemente la «pandemia», esa imposición nos pone también constantemente bajo la mirada del poder, confiscando así nuestra intimidad. (Paye y Umay, 2021).

Además, con los avances científicos actuales, la vigilancia panóptica puede ser trasladada —en el corto o mediano plazo— al interior de nuestros cuerpos para ser monitoreados con nanotecnología y señales electromagnéticas, aplicando el poder disciplinario, cuando enfermemos, a través de medicinas y vacunas

5 El panóptico fue ideado por Jeremy Bentham como un sistema para controlar el comportamiento de los presos en las cárceles. La popularización de la teoría del panoptismo se debe a Michel Foucault.

El coronavirus, como problema de salud pública, **podría ser la entrada a un registro** y monitoreo biométrico, genético y médico **de carácter obligatorio** para todos los ciudadanos.

generadas por las grandes farmacéuticas. Huelga mencionar que estas empresas obtienen ganancias estratosféricas con la salud humana. Según información recopilada por Carbajal (2021), durante la pandemia las farmacéuticas ganaron 152 mil millones de dólares.

La peculiaridad de esta pandemia

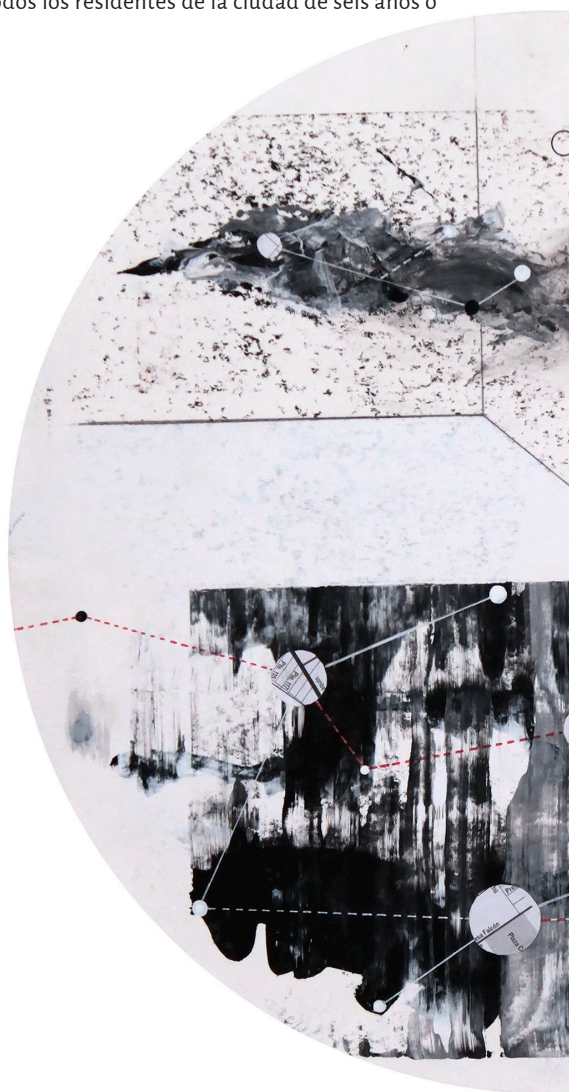
Históricamente, en las cuarentenas se confinó a los enfermos. La característica singular de la actual pandemia, al decir de algunos expertos, es que también se confinó a los sanos. Una de las razones fue la sospecha de que las personas *asintomáticas* infectadas eran factibles de ser un vector de contagio. El 6 de junio de 2020, Maria Van Kerkhove, jefa de la Unidad de Zoonosis y Enfermedades Emergentes de la OMS, dijo, según lo recogido por el diario *Infobae* (2020): “A partir de los datos que tenemos, todavía parece raro que una persona asintomática realmente transmita [el Covid-19] a un individuo secundario”, aunque un día después AFP (2020) recogió su nueva opinión: “Sabemos que algunas personas que son asintomáticas, o algunas personas que no presentan síntomas, pueden transmitir el virus”. En enero de 2021, a la pregunta de que si es posible contagiarse de Covid-19 por contacto con una persona que no presente ningún síntoma, la OMS (2021) respondió:

Según algunas informaciones, las personas sin síntomas pueden transmitir el virus. Aún no se sabe con qué frecuencia ocurre. La OMS está estudiando las investigaciones en curso sobre esta

cuestión y seguirá informando sobre las conclusiones que se vayan obteniendo. (OMS, 2021).

En un estudio realizado a casi 10 millones de personas en la ciudad china de Wuhan después del desconfinamiento, Cao y *et al.* (2020, p. 1) reportaron en la revista *Nature* lo siguiente:

Aquí, describimos un programa de cribado de ácido nucleico SARS-CoV-2 en toda la ciudad entre el 14 de mayo y el 1 de junio de 2020 en Wuhan. Todos los residentes de la ciudad de seis años o



Históricamente, en las cuarentenas se confinó a los enfermos. La característica singular **de la actual pandemia**, al decir de algunos expertos, es que también **se confinó a los sanos.**

más eran elegibles y 9.899.828 (92,9%) ha participado. De entre 1 174 contactos cercanos de 300 casos asintomáticos, no se detectó ni un solo positivo (tasa de detección 0,303/10.000, IC del 95% 0,270–0,339/10.000). Es decir, no se registró ningún caso positivo en el entorno de asintomáticos. (vid. supra Nota 3).



Así, no hay evidencia contundente del contagio asintomático, el cual dan por hecho los medios de comunicación y la mayoría de los gobiernos para convencer a la población de la alta peligrosidad del SARS-CoV-2. No olvidar que hay otros patógenos igualmente peligrosos, causantes de enfermedades respiratorias y pulmonares, que provocan anualmente casi 6.5 millones de decesos a nivel mundial.

Hasta el momento no hay evidencia científica sólida que respalde el contagio asintomático, aunque las medidas sanitarias (p. ej., el uso de cubrebocas para personas sin síntomas de enfermedad respiratoria) tomadas por los diferentes países, lo dan por hecho. Al principio de la pandemia, las autoridades sanitarias de México y de otros países compartían una opinión similar a la expresada por Cevallos (2020, p. 11) “Si estás sano, sólo necesitas usar tapabocas si estás atendiendo a alguna persona de la que se sospecha podría estar infectada con el nuevo coronavirus”. Unos meses después, el uso del barbijo se hizo obligatorio en oficinas públicas, restaurantes y, en algunos países, en espacios abiertos. Aunque la propia OMS (enero, 2021) reconoció que:

Actualmente no hay suficientes pruebas a favor o en contra del uso de mascarillas (médicas o de otro tipo) por personas sanas de la comunidad en general. Sin embargo, la OMS está estudiando activamente los datos científicos acerca del uso de mascarillas, los cuales evolucionan rápidamente, y actualiza continuamente sus orientaciones al respecto. (OMS, 2021).

Aquí otra muestra de que muchas decisiones tomadas por cada país, en este caso el uso universal del tapabocas, tienen más un carácter político que científico.

Lo anterior se ha mencionado no con el afán de cuestionar a las autoridades sanitarias de cada país y a la propia OMS, sino para llamar la atención de que, en una sociedad racional, las medidas médico-sanitarias deben establecerse con criterios científicos multidisciplinarios y no por imitación de lo realizado por otros países, casos aislados o creencias. De esta manera, se evitaría que los medios masivos de comunicación, en su afán alarmista, propaguen en la sociedad ideas erróneas y ésta, por miedo, adopte conductas y medidas estrafalarias. A guisa de ejemplo, son cada vez más las personas que han desarrollado una *hafefobia*⁶ (miedo a ser tocado), creyendo que la otra persona puede tener el coronavirus. Además, se ha establecido la obsesión de frotarse continuamente las manos con hidrogel el cual, según algunos especialistas, no elimina virus

6 Romero (2019) comenta que: "El miedo a ser tocado se considera una fobia cuando el pavor surge casi cada vez que se toca a la persona en cuestión, si persiste durante más de 6 meses y cuando afecta las relaciones personales o la vida laboral. Estos son los síntomas más comunes: miedo inmediato o ansiedad al ser tocado o cuando cree que le van a tocar, ataques de pánico, que pueden incluir un aumento de la frecuencia cardíaca, sudoración, sofocos, hormigueo y escalofríos, evitar situaciones en las que puedan tocarle, ser consciente de que el miedo es irracional y desproporcionado, ansiedad general, depresión y baja calidad de vida como resultado de la fobia". Mientras el receptor mantenga medidas de higiene, como el continuo lavado de manos, y no se toque ojos, nariz y boca, no hay posibilidad de contagio, pues *el virus no se transmite por la piel*.

ni bacterias. Médicos como Romero y Sánchez (Notimex, 2018) ya han expresado dudas sobre la efectividad del gel antibacterial⁷.

El confinamiento: los pros y los contras

Las principales razones para confinar a la población durante una pandemia son: 1) Disminuir el número de contagios, y 2) No saturar la capacidad hospitalaria del país. Durante años, los epidemiólogos y los expertos en matemáticas han estudiado el comportamiento de las epidemias y han observado esto: el número de infectados crece inicialmente de manera exponencial, luego disminuye la velocidad de contagio, llega a un valor máximo y comienza a descender. El concepto de *aplanar la curva* se refiere a tratar de controlar el número de contagios dentro de una cuota que no rebase la capacidad de atención médica a las personas que enfermen debido al contagio. No obstante, lo que han registrado los especialistas en todas las epidemias es que aplanar la curva no disminuye el número total de contagios, sino que los distribuye en un periodo mayor al que tendría si la epidemia siguiera su curso natural, es decir, sin implementar ninguna medida de confinamiento. Aunque la idea puede ser

7 Ellos afirman que: "El gel antibacterial con alcohol en lugar de proteger, hace que se adhieran más las bacterias [...] El lavado no debe sustituirse con el uso de geles, todo mundo cree que con embarrarse el gel están protegidos, pero no es así. En todo caso este producto debe utilizarse después de lavarse las manos y no con demasiada frecuencia porque además de resecar la piel, hace resistente a las bacterias".

Aunque la idea puede ser buena desde el punto de vista sanitario, suele ser desastrosa —**si el confinamiento se prolonga demasiado**— porque **paraliza la economía**.



buena desde el punto de vista sanitario, suele ser desastrosa —si el confinamiento se prolonga demasiado— porque paraliza la economía, la generación de empleos, se afecta al sector turístico y de servicios, se cierran escuelas, se cancelan actividades sociales y culturales, entre otros.

Expertos que cuestionan el confinamiento

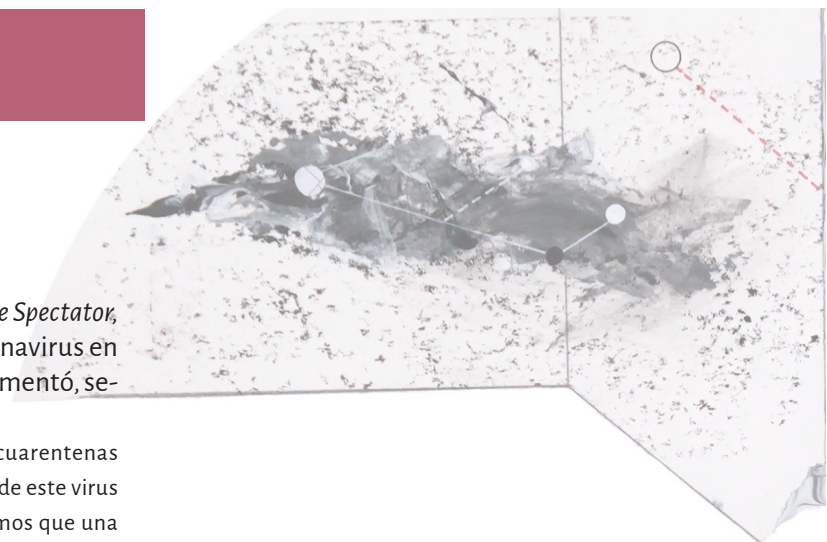
Desde el inicio de la pandemia, varios expertos y personalidades de diferentes disciplinas advirtieron a los gobiernos los aspectos perjudiciales de un confinamiento draconiano. Uno de los que cuestionaron los confinamientos es

Michael Levitt, premio Nobel de Química en 2013, quien aseguró en una entrevista con *BBC News* (junio, 2020):

Creo que las cuarentenas no salvaron ninguna vida... pueden haber costado vidas. Habrán salvado algunas vidas en accidentes de carretera y en cosas así, pero el daño social por el abuso doméstico, los divorcios, el alcoholismo, ha sido extremo. Y además están los que no fueron tratados por otras enfermedades (...) Los confinamientos pueden ser efectivos, pero son una medida medieval (...) Las investigaciones han mostrado que cuando se fuerza a la gente a quedarse junta probablemente causará una tasa más alta de infecciones. (*BBC News*, junio, 2020).

Uno más es el famoso epidemiólogo Knut Wittkowski (2020), quien en una entrevista afirmó lo siguiente: “El distanciamiento social y la cuarentena de todos no han salvado vidas en ninguna parte; sólo se ha prolongado la curva, causando más muertes y disminuyendo la inmunidad natural colectiva, que es lo único que detendrá esta epidemia”. Wittkowski advirtió que si el virus no se extendía inofensivamente entre los jóvenes, se prolongaría la crisis sanitaria y se tendría una *segunda ola* de infecciones.

Finalmente, Vernon Coleman (2020) expuso sus ideas en un video —censurado por la plataforma You Tube— en el cual cuestiona el confinamiento y el distanciamiento social, así como las cifras de muertos reportadas (pues no se distinguen los fallecidos *de* y *con* coronavirus) y la desgracia que ha significado la pandemia para enfermos con otras patologías, entre otras ideas.



En una entrevista con el diario *The Spectator*, el encargado de la OMS para el coronavirus en Europa, el doctor David Nabarro, comentó, según Escandar (2020):

En la [OMS] no abogamos por las cuarentenas como el principal medio de control de este virus [...] El único momento en que creemos que una cuarentena está justificada es para ganar tiempo para reorganizar, reagrupar y reequilibrar sus recursos y para proteger a los trabajadores de la salud que están agotados. [Los bloqueos] solo tienen una consecuencia que nunca hay que menospreciar, [y es] hacer que la gente pobre sea mucho más pobre. (Escandar, 2020).

Nabarro prosigue expresando otras consecuencias de la cuarentena, como la caída del turismo y la duplicación de la desnutrición infantil. También exhortó a los líderes mundiales dejar de usar la cuarentena como su método principal y desarrollar mejores sistemas.

Finalmente, el director general de la OMS, Tedros Ghebreyesus, está de acuerdo en que el confinamiento no es una solución efectiva a largo plazo para las naciones. Sus dichos los recoge el diario *Infobae* (2020): “No necesitamos elegir entre vidas y medios de subsistencia, o entre la salud y la economía. Esa es una falsa elección”.

Conclusiones

El confinamiento provocado por la pandemia del SARS-CoV-2 no debería ser una decisión política sustentada únicamente en criterios médico-sanitarios, pues las consecuencias del confinamiento afectan a todos, directa o indirectamente, en las esferas económica, política, social, cultural, educativa, de salud y psicológica. Se requiere de la participación de especialistas de diferentes disciplinas para que, desde

una óptica integral, evalúen con objetividad los pros y los contras de cada una de las medidas implementadas durante la pandemia. Recordemos que la ciencia se consolida a través del debate plural y de la investigación, no a través de ideologías o relatos emanados del pensamiento único que no admite discusión.

Existen riesgos en prolongar indefinidamente el confinamiento, no sólo de carácter económico (cierre de empresas, desempleo, pobreza), sino también de orden social (restricción de libertades, de movilidad, derechos y expresión, violencia doméstica), psicológicos (depresión, suicidios), médicos (desatención a pacientes con otras enfermedades), además de la posibilidad de que el poder político aproveche la contingencia para implementar medidas de sobrevigilancia de carácter permanente. Un problema que ya contemplaba el filósofo Michel Foucault.

La pandemia nos invita a reflexionar sobre temas tan diversos como la biopolítica, la medicina, la inteligencia artificial, las formas de contagio, las curvas epidemiológicas, las características, los virus, etc., así como las relaciones de poder entre el gobierno y la sociedad, los medios de comunicación y la construcción (o deconstrucción) del relato oficial.

Lo que no se puede permitir en la democracia, es la censura de las voces disidentes al relato oficial que se ha impuesto sin ser consensuado con todos los actores sociales. La emergencia sanitaria no puede estar por encima de los derechos individuales y, mucho

menos, pretender establecerse de manera definitiva como una *nueva normalidad*.

Bibliografía

AFP. (2020). “La OMS considera que los pacientes asintomáticos pueden contagiar el COVID-19”. Consultado el 12 de enero del 2021. Recuperado de: <https://factual.afp.com/la-oms-considera-que-los-pacientes-asintomaticos-pueden-contagiar-el-covid-19>

BBC News. (mayo, 2020). “Muertes por COVID-19: cuáles son las mayores causas de mortalidad en el mundo y en América Latina”. Consultado el 12 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.t13.cl/noticia/mundo/bbc/muertes-por-covid19-cuales-son-las-mayores-causas-de-mortalidad-en-el-mundo>

————— (junio, 2020). “El daño ocasionado por el confinamiento será mucho mayor que cualquier daño del covid-19 que se haya evitado’: Michael Levitt, nobel de Química 2013”. Consultado el 15 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52998830>

Cao, S., Gan, Y., Wang, C. *et al.* (2020). “Post-lockdown SARS-CoV-2 nucleic acid screening in nearly ten million residents of Wuhan, China”. *Nature Communications*, 11, 5917. Recuperado de : <https://doi.org/10.1038/s41467-020-19802-w>

Carbajal, B. (2021). “En la pandemia, farmacéuticas han ganado 152 mil mdd”. *La Jornada*.

Castillero, O. (20 de enero, 2019). “La teoría del panóptico de Michel Foucault”. *Psicología y mente*. Recuperado: <https://psicologiymente.com/social/teoria-panoptico-michel-foucault>

cc News. (2020). “Científicos creen que covid-19 no es una pandemia sino una ‘sindemia’, pero ¿qué significa esto?”. Consultado el 1 de enero del 2021. Recuperado de: [https://news.](https://news.culturacolectiva.com/mexico/cuales-son-las-diferencias-entre-sindemia-y-pandemia-covid-19/)

[culturacolectiva.com/mexico/cuales-son-las-diferencias-entre-sindemia-y-pandemia-covid-19/](https://news.culturacolectiva.com/mexico/cuales-son-las-diferencias-entre-sindemia-y-pandemia-covid-19/)

CDC. (2020). “CDC Releases Updated COVID-19 Fatality Rate Data”. Consultado el 20 de enero del 2021. Recuperado de: <https://tallahasseeereports.com/2020/09/26/cdc-releases-updated-covid-19-fatality-rate-data/>

Cevallos, M. (2020). “Nuevo coronavirus, la epidemia”. ¿Cómo ves?, 256.

Coleman, V. (2020). “Make no Mistake-This is Genocide”. Consultado el 18 de enero del 2021. Recuperado de: https://brandnewtube.com/watch/make-no-mistake-this-is-genocide_kJBR-kPY1j7MupJl.html

Escandar, A. (12 de octubre, 2020). “La OMS pidió ahora evitar las cuarentenas como método principal para controlar el avance del coronavirus”. *Infobae*. Consultado el 8 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/colombia/2020/10/12/la-oms-pidio-ahora-evitar-las-cuarentenas-como-metodo-principal-para-controlar-el-avance-del-coronavirus/>

Estulin, D. (2013). *El club de los inmortales*. España: Ediciones B.

Extebarria, J. A. (2021). “El Decano del Colegio de Euzakadi compara al coronavirus con una «gripe normal» y pide la vuelta a la normalidad”. *Euskalnews*. Consultado el 13 de enero del 2021. Recuperado de: <http://euskalnews.com/2021/01/el-decano-del-colegio-de-biologos-de-euskadi-compara-al-coronavirus-con-una-gripe-normal-y-pide-la-vuelta-a-la-normalidad/>

Foucault, M. (2002). *Vigilary castigar*. México: Siglo XXI.

Infobae. (2020). “Las idas y vueltas de la OMS: sus mayores contradicciones durante la crisis del COVID-19”. Consultado el 10 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/tendencias-america/2020/10/12/las-idas-y-vueltas-de-la-oms-sus-mayores-contradicciones-durante-la-cri-sis-del-covid-19/>

Honigsbaum, M. (17 de marzo, 2020). “A

Once-in-a-Century Pathogen’: The 1918 Pandemic & This One”. *The New York Review*. Consultado el 2 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.nybooks.com/daily/2020/03/17/a-once-in-a-century-pathogen-the-1918-pandemic-this-one/>

Horton, R. (26 de septiembre, 2020). “Offline: COVID-19 is not a pandemic”. *The Lancet*, 396.

Laje, A. (2020). *El poder en tiempos de la pandemia*. En Beltramo, C. y Polo C. (eds.). *Pandemonium. ¿De la pandemia al control total?* Estados Unidos: Population Reserach Institute.

Lukacs, M. (2020). *La tiranía de los algoritmos*. En Beltramo, C. y Polo C. (eds.). *Pandemonium. ¿De la pandemia al control total?* Estados Unidos: Population Reserach Institute.

Notimex. (23 de mayo, 2018). “Confirmado, el gel antibacterial no elimina virus y bacterias”. *Excélsior*. Consultado el 19 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/confirmado-el-gel-antibacterial-no-elimina-virus-y-bacterias/1240757>

OMS. (2020). “WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard”. Consultado el 11 de enero del 2021. Recuperado de: <https://covid19.who.int/>

————— (14 de diciembre, 2020). “Nucleic acid testing (NAT) technologies that use real-time polymerase chain reaction (RT-PCR) for detection of SARS-CoV-2”. Consultado el 15 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.who.int/news/item/14-12-2020-who-information-notice-for-ivd-users>

————— (enero, 2021). “Preguntas y respuestas sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19)”. Consultado el 15 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>

Paye, J. C. y Umay, T. (2021). “¡Mucho más que una máscara!”. Consultado el 17 de mayo del 2021.

Recuperado de: <http://rubenluengas.com/2021/04/mucho-mas-que-una-mascara%e2%80%8e/>

Romero, S. (2019). “Hafefobia: el miedo a ser tocado”. *Muy interesante*. Consultado el 15 de enero del 2021. Recuperado de: <https://www.muyinteresante.es/salud/articulo/hafefobia-el-miedo-a-ser-tocado-561566980367>

Secretaría de Salud. (5 de diciembre, 2020). Informe Técnico Diario COVID-19 México. Consultado el 11 de enero del 2021. Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/597335/Comunicado_Tecnico_Diario_COVID-19_2020.12.05.pdf

Wittkowski, K. (2020). “Perspectiva de la pandemia Covid-19”. Consultado el 14 de enero del 2021. Recuperado de: <https://plural-21.org/documentacion-sobre-operacion-coronavirus/knut-wittkowski-perspectiva-de-la-pandemia-covid-19>

Worldometer. (19 de enero, 2021). “Población mundial”. Recuperado de: <https://www.worldometers.info/es/>





15 de junio -II

Manuela G. Romo

Un discurso sobre el espacio

Nació en la Ciudad de México en 1993, donde actualmente reside. Su trabajo explora distintas posibilidades de re-presentación del espacio, tomando como ejes la arquitectura y la noción de habitar. Es egresada de la carrera de Artes Visuales por la Facultad de Artes y Diseño (FAD) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 2017 formó parte del Seminario



15 de junio

de Pintura Contemporánea en TACO (Talleres de Arte Contemporáneo), además fue becaria del programa Jóvenes Creadores del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (Fonca) en su edición 2016-2017, en la especialidad de pintura. Durante el 2018 cursó el VII Diplomado de producción de Artes Visuales en el Centro de las Artes de San Agustín (CaSa).

Portafolios de
Manuela
G. Romo



19 de septiembre

Cuenta con distintas exposiciones individuales y colectivas, tanto en México como en el extranjero, la más reciente es *Notas sobre el despojo* (2020), en la Galería El 123, ubicada en la Ciudad de México. Durante 2019 realizó una residencia artística en el Gæsteatelier Hollufgård, en Dinamarca. Su obra ha sido seleccionada en di-



Estructura III

ferentes bienales a nivel nacional, como en Arte Emergente Bienal Nacional Monterrey y en el primer Trienal Pictórica de Tijuana. En 2021 gana el premio de adquisición del XLI Encuentro Nacional de Arte Joven. Actualmente es docente de licenciatura en la materia de Dibujo en el Centro de Arte Mexicano.

Portafolios de
Manuela
G. Romo



MUN-J

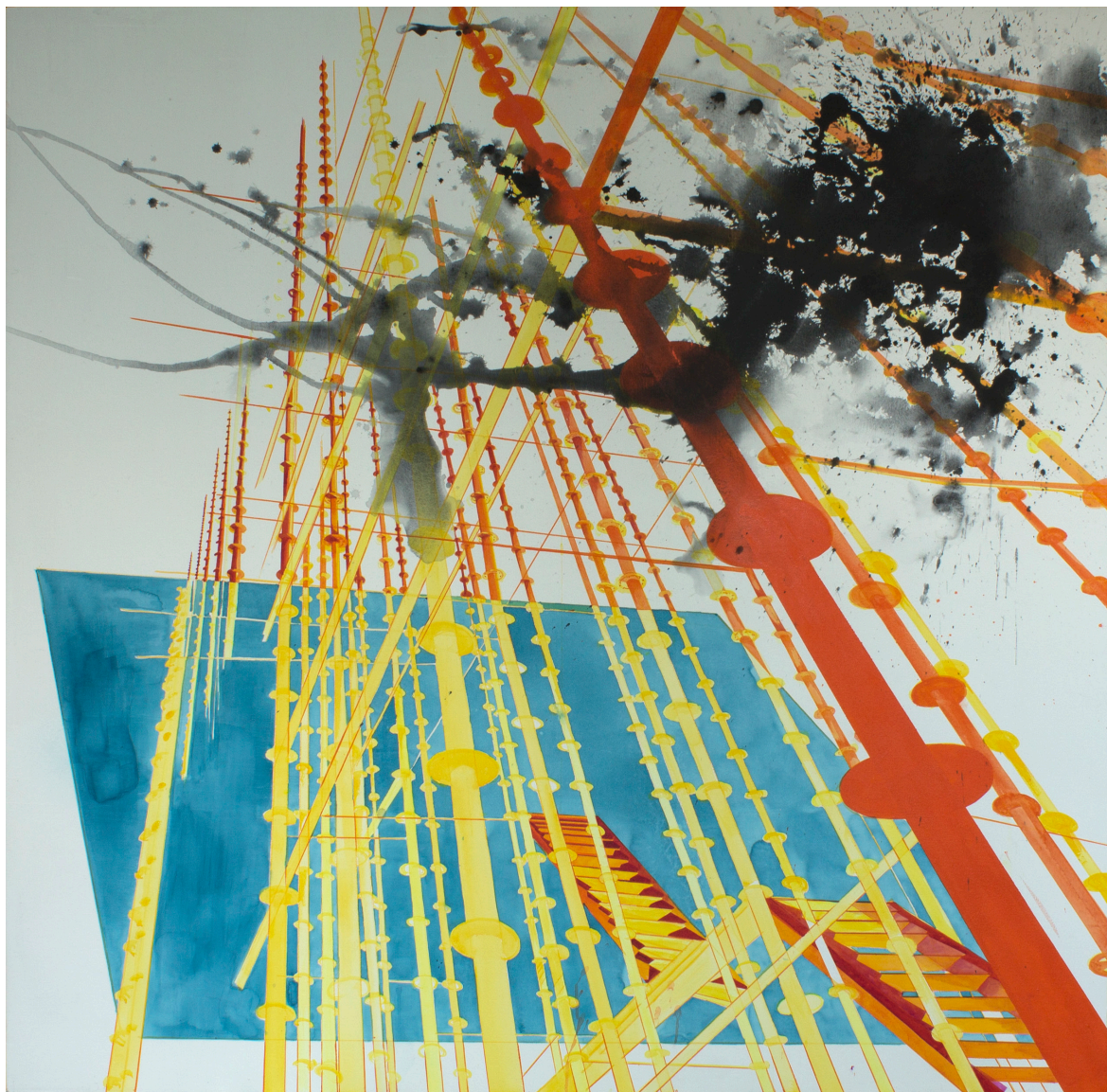


TyS-1 altísima

Portafolios de
Manuela
G. Romo



PP-F



Espacio contigo

La pandemia, la tragedia

y el viaje al interior del animal cosmopolítico

Damián Bravo Zamora
damianbravo@filos.unam.mx

La relación entre creencias y deberes cobra una importancia especial en nuestros días, cuando la fuerza omnipresente de las ideologías se introduce en nuestras mentes para manipular nuestras creencias e imponernos lo que ellas presentan como útil o verdadero. El derecho a la prosecución personal y libre de la verdad, el rechazo a la imposición de creencias ajenas, los deberes correspondientes de justificación y comunicación racionales de las creencias cobran, ahora, una nueva vigencia. Las viejas virtudes de autonomía racional, de veracidad y de tolerancia vuelven a requerirse con urgencia.
(Villoro, 1989, p. 270).

Introducción: la actual tragedia

Al momento de escribir estas líneas, la cifra oficial de muertes provocadas a nivel mundial a causa de la pandemia por Covid-19 rebasa los cuatro millones. El número oficial de personas contagiadas en el mundo es mayor a ciento noventa millones. Las medidas de emergencia sanitaria que los gobiernos del mundo han tomado para evitar que la pandemia sea aún más dañina—en especial los confinamientos y la suspensión de actividades no esenciales—han provocado la recesión económica mundial más importante desde la Gran Depresión. Miles de millones de vidas han sido modificadas, en

su inmensa mayoría en un sentido negativo, por una enfermedad provocada por un virus (SARS-CoV-2) de cuya existencia nadie en el mundo tenía la más remota idea antes del 12 de diciembre de 2019. El virus fue transmitido de un huésped animal a uno humano en un lugar específico del globo terráqueo hace poco más de año y medio. Hoy, prácticamente todas las vidas humanas sobre la Tierra han sido modificadas, en mayor o menor medida, por este acontecimiento,

Si alguien hubiese vaticinado la situación actual hace dos años, muy probablemente lo hubiésemos tildado de loco. Parecería, por tanto, que la situación actual tendría que provocar en nosotros un asombro —*thauma*, diría Aristóteles— que, aparte de dejarnos atónitos al principio, nos invitaría a la reflexión seria y mesurada sobre lo que significa ser ciudadanos y

The pandemic, the tragedy and the journey into the cosmopolitical animal

Resumen

En el presente ensayo se argumenta que la actual pandemia es reminiscente de una antigua tragedia, no sólo por el hecho de que en ambos casos los individuos involucrados parecemos condenados a enfrentarnos a la muerte, el sufrimiento y el desamparo ante fuerzas incontrolables, sino porque la presente situación podría desencadenar un proceso reflexivo que culmine en un descubrimiento (*anagnórisis*, en lenguaje aristotélico) que nos dé la lucidez necesaria para apreciar la gravedad de la actual pandemia en su justa dimensión, pero que a la vez nos permitiría iniciar una indagación auténtica sobre los escenarios post-pandémicos deseables.

Palabras clave: pandemia, Covid-19, tragedia, Edipo, *anagnórisis*, cosmopolitismo, globalización.

Abstract

In this essay, I argue that the current pandemic is reminiscent of an ancient tragedy. Not only because in both cases, the individuals involved seem doomed to confront death, suffering, and helplessness before uncontrollable forces. But also, because the current situation could unchain a thought process that ends in a revelation (*anagnórisis*, in Aristotelian language) that provides us with the necessary lucidity to appreciate the gravity of the current pandemic fully, but which at the same time would enable us to start an authentic inquiry into the desirable post-pandemic scenarios.

Keywords: pandemic, Covid-19, tragedy, Oedipus, *anagnórisis*, cosmopolitanism, globalization.

ciudadanas del mundo que nos ha tocado vivir. No obstante, otro de los problemas agudizados por esta pandemia es la circulación instantánea y masiva de información falsa y tendenciosa. Los sesgos ideológicos, las filias y las fobias de personas e instituciones que constituyen poderosos nodos en las redes comunicativas de nuestra vida pública y el interés comercial o egotista por generar *clicks*, *likes*, *views* y *shares* —aunque sea a través de ejércitos de *bots*—, son factores que obstaculizan el pensamiento profundo y genuino requerido ante la gravedad de la situación actual.

Esta gravedad se debe al hecho de que conlleva muerte, sufrimiento y vulnerabilidad frente a la fuerza avasalladora con la que procesos globales (de movilidad, de comercio, de comunicación) afectan nuestras vidas individuales. Somos, en efecto, susceptibles de ser afectados por entidades y procesos más grandes que nosotros, y cuando esa posibilidad se actualiza —sobre todo si conlleva sufrimiento, destrucción y muerte— viene veloz a nuestras mentes, tanto en el lenguaje hablado como en el escrito, la palabra ‘tragedia’. Desde mucho antes de la actual pandemia no era inusual encontrar en la prensa, por ejemplo, referencias a las ‘tragedias’ de individuos cuyas vidas son destruidas al experimentar en carne propia las manifestaciones más crueles de las estructuras socioeconómicas imperantes. “Óscar Martínez y su hija de 23 meses: la tragedia silenciosa de los migrantes que mueren ahogados en la frontera de Estados Unidos y México”, se lee en un encabezado de prensa relativamente reciente (Sulbarán Lovera, 2019). “Otra tragedia de migrantes en el Mediterráneo: más de 150 muertos”, leemos en otro encabezado (Vatican News, 2019). Refiriéndose específicamente a la actual pandemia por el nuevo coronavirus, un encabezado muy reciente de la prensa afirma lo siguiente: “Una tragedia que no tiene fin: Ola



Si alguien hubiese
vaticinado
la situación
actual hace
dos años, muy
probablemente
lo hubiésemos
tildado de loco.



Damián Bravo Zamora

Obtuvo su doctorado en Filosofía en el Trinity College de Dublín, Irlanda. Ha realizado estancias de investigación en universidades de Alemania y una estancia postdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa (UAM-C). Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Universidad Anáhuac México.

de COVID está eliminando familias enteras en la India” (Sen *et al*, 2021).

Para los antiguos griegos la palabra ‘tragedia’ hacía referencia a una cosa diferente, a saber, a una forma específica de creación artística. Hacia el siglo V antes de nuestra era, en la ciudad de Atenas, las obras de teatro que se llevaban a cabo en el contexto de festivales en honor a Dionisio (el dios del vino y de la embriaguez) fueron adquiriendo temáticas y formas estilísticas muy precisas. Aquellas obras que tenían como objeto entretener al público ridiculizando a algún personaje conocido fueron las llamadas *comedias*, mientras que aquellas representaciones teatrales que tenían temáticas más serias, en especial aquellas que reflejaban el sufrimiento, la desesperación, la impotencia, el conflictivo desgarramiento y, a veces, la reacción grandiosa de individuos notables ante situaciones sublimes eran precisamente las *tragedias*.

Es de vital importancia comprender que aquellas obras de teatro representaban sucesos que, ante los ojos del espectador promedio de la Atenas del siglo V, efectivamente habían sucedido en un pasado lejano y oscuro, pero no por ello menos real. Ciertamente, la Atenas del siglo V ‘la Atenas de Pericles’, como la llaman los historiadores era una ciudad muy ilustrada, crítica de la tradición y democrática (aunque, desde luego, la concepción de *democracia* ateniense no era idéntica a la contemporánea, pues de las decisiones políticas quedaban excluidas las mujeres y los esclavos). Pero esta situación especial de Atenas no quiere decir que la mayoría de los espectadores no creyeran que las historias que las tragedias representaban y narraban eran, a grandes rasgos, verdaderas. Desde una concepción del mundo contemporánea, en la cual no compartimos la creencia griega en la existencia de distintos dioses y de su poder sobre el destino de los

mortales, nos es demasiado fácil categorizar despectivamente aquellas historias de dioses y héroes sobrehumanos como ‘meros mitos’. Con ello indicamos que, para nosotros, Zeus, Dionisio, Apolo, Atenea y Artemisa, al igual que Hércules, Aquiles y Agamenón, son personajes meramente ficticios, al igual que sus hazañas y sufrimientos. Pero el asistente al teatro de Atenas, al sentarse a presenciar una tragedia, estaba siendo espectador de una representación de lo que para él eran hechos pasados, concernientes a dioses o personas que realmente habían existido. Ciertamente los espectadores reconocían la capacidad creativa de los poetas trágicos al inventar detalles de las historias, al atar cabos, al llenar lagunas en las partes más oscuras de los mitos que servían de base a las tragedias. Pero la originalidad de aquellas creaciones artísticas estribaba sobre todo en el *cómo* contar lo acontecido, más que en el *qué* historias contar (Scodel, 2014, pp. 93-94).

Es en esta pretensión de referirse a historias reales que tenían las tragedias antiguas que encontramos una explicación a nuestra actual tendencia a llamar ‘tragedias’ a situaciones que implican sufrimiento e impotencia de individuos ante fuerzas avasallantes. Aunque nosotros no tengamos a Zeus, ni a Apolo, ni a Dionisio, no por ello estamos libres de la vulnerabilidad ante fuerzas que difícilmente comprendemos y que apenas alcanzamos a nombrar. Cuando las historias que nos son narradas o representadas, en cualquier medio, implican sufrimiento y vulnerabilidad ante fuerzas avasallantes, procesos globales que apenas vislumbramos, hablamos de las ‘tragedias’ de nuestros contemporáneos, de individuos que han sufrido formas particularmente crueles de manifestación de nuestros nuevos dioses (el mercado, el Estado-nación, el *establishment*, los ideales excluyentes y opresivos

Para los antiguos griegos la palabra 'tragedia' hacía referencia a una cosa diferente, a saber, a una forma específica de creación artística.

sobre lo que es la cultura, la civilización, la sexualidad y la belleza, etcétera).

Si lo anterior es cierto, si al llamar 'tragedia' al desamparo de individuos ante fuerzas que parecerían superarlos, estamos caracterizando una situación reminiscente de aquellas que eran precisamente el tema de las antiguas tragedias griegas, entonces quizá el estudio a profundidad de aquellas obras antiguas pueda arrojar una luz no desdeñable sobre problemas actuales. La filósofa Martha Nussbaum ha argumentado de forma similar, la relevancia actual del estudio de las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides:

Al contener relatos que han servido para que toda una cultura reflexione sobre la situación del ser humano y mostrar las experiencias de personajes complejos, no es fácil que [las obras de los poetas trágicos] oculten la vulnerabilidad de la vida frente a la fortuna, el carácter mudable de nuestras circunstancias y pasiones o la existencia de conflictos entre nuestros compromisos. (Nussbaum, 1995, p. 42).

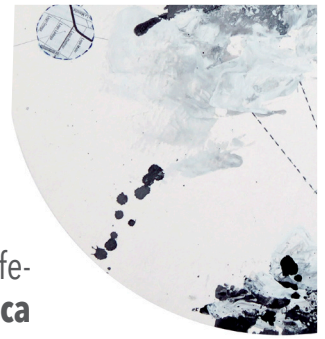
¿Qué fuerzas nos gobiernan? ¿Qué conflictos hay entre nuestras muy diversas y heterogéneas lealtades y compromisos? ¿Qué hacer al descubrirnos vulnerables? Desde luego, las tragedias antiguas no van a responder estas preguntas por nosotros. Ese trabajo no nos lo vamos a ahorrar. Pero aquellas obras eran formulaciones de estas preguntas, y al estudiarlas podemos encontrar claves valiosas para descifrar parte del mundo que nos tocó vivir.

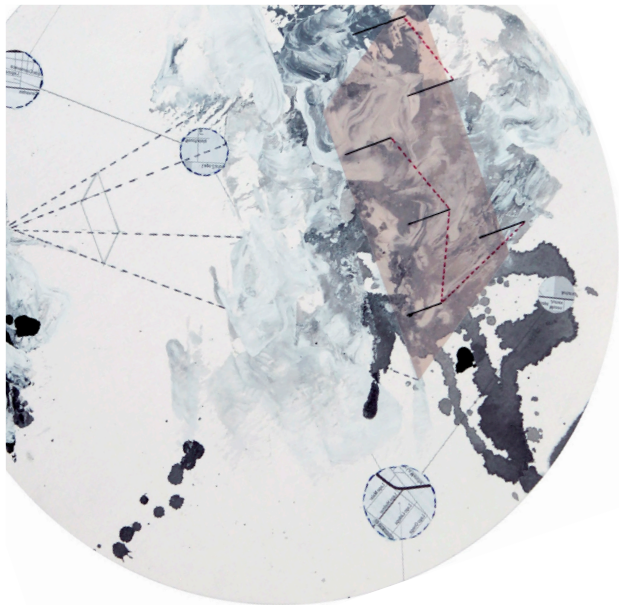
Como un primer paso en esta dirección, en el presente ensayo quisiera sugerir un punto de conexión adicional entre la situación actual

(la pandemia por Covid-19) y la tragedia griega. Argumentaré que, así como generalmente un acto de *descubrimiento* por parte del o la protagonista es esencial para que la tragedia griega se dé propia y cabalmente, la situación mundial actual podría desencadenar un proceso de indagación que contribuya a descubrir cosas importantes acerca de nosotros mismos y nosotras mismas. Esta indagación, como en las tragedias griegas, nos dará la lucidez que se requiere para apreciar en su verdadera terrible dimensión la calamidad que tenemos ante nuestros ojos. Pero sugiero que es aconsejable estar armados con esa terrible lucidez mientras comenzamos a caminar hacia el horizonte postpandémico.

La tragedia antigua

En la Antigua Grecia se contaba la historia del rey de la ciudad de Tebas, a quien se le vaticinó que su hijo, que venía en camino, asesinaría a su padre y habría de acostarse con su madre y procrear con ella una descendencia insoportable de ver. El rey, cuyo nombre era Layo, mandó asesinar a su hijo apenas nacer, pero el siervo encargado de hacerlo se limitó a entregar al niño en el monte Citerón a un campesino que era súbdito del rey de otra ciudad, Corinto. Al tener al recién nacido en sus manos, el campesino notó que los pies del pequeño estaban hinchados, por lo cual decidió llamarlo *Edipo*, que en griego quiere decir "el de los pies hinchados". Al llegar a Corinto, el campesino entregó al niño a los reyes de esa ciudad, Pólipo y su esposa Mérope, quienes no podían engendrar hijos. Los reyes de Corinto criaron a Edipo como si fuera





su propio hijo, incluso haciéndole creer que en verdad había nacido de la unión entre Pólibo y Mérope. Edipo creció asumiéndose el príncipe legítimo de Corinto. No obstante, un día durante un banquete un hombre en estado de ebriedad habría afirmado, en presencia de Edipo, que él no era el hijo de Pólibo y Mérope. Si bien a Edipo le molestó el incidente, dejó que transcurriera el banquete y sólo después preguntó a Pólibo y Mérope si en verdad eran sus padres. Ellos insistieron en la mentira original, pero, aunque Edipo fingió creerles y dejar el tema como resuelto, la duda ya estaba sembrada en su tenaz mente.

Edipo hizo entonces lo que cualquier griego inteligente hubiera hecho: preguntarle al oráculo si en verdad era hijo de Pólibo y Mérope. Acudió a Delfos (lugar considerado el ombligo del mundo) esa misma noche. El oráculo, portavoz del dios Apolo, respondió sin responder, como era su costumbre, dijo: “Matarás a tu padre, te acostarás con tu madre y tendrás una progenie insoportable a los ojos”. Confundido, Edipo sólo alcanzó a tomar la determinación de no volver a Corinto, sino alejarse de esa ciudad lo más que pudiese, guiándose únicamente por la posición de las estrellas. Nadie sabe qué pensamientos ocuparon la mente de

Edipo mientras caminaba esa terrible noche, pero al llegar el día, al acercarse a un punto en el que se cruzaban tres caminos, Edipo fue importunado por unos viajeros que venían en sentido contrario al de él: “¡Eh, tú! ¡Quítate, que es un rey al que debes dejar pasar!”, dijo el conductor de una carroza, en la cual, en efecto, venía el mencionado rey. De ascendencia real él mismo, Edipo se rehusó a hacerse a un lado, lo que desembocó en una pelea atroz entre Edipo y sus dos contrincantes. En una descarga de rabia fuera de toda proporción, Edipo no sólo hizo huir al fiel siervo que conducía la carroza, sino que dio muerte al rey que viajaba en su interior.

Una vez saciada su furia, Edipo tomó el camino por donde los viajeros habían venido. Pasaron días antes de que Edipo llegara a las puertas de la ciudad más próxima, donde la Esfinge (un animal monstruoso con cuerpo de leona, cara de mujer y alas) interceptaba a todo viajero y lanzaba un acertijo. La Esfinge tenía asolada a la ciudad y sólo la dejaría en paz si el viajero respondía correctamente al acertijo; si no lo contestaba correctamente, inmediatamente devoraba al infortunado viajero. El acertijo que la Esfinge lanzó a Edipo fue el siguiente: “¿Cuál es el animal que por la mañana camina con cuatro patas, a mediodía con dos y al atardecer con tres?” Después de considerarlo cuidadosamente, Edipo dio la respuesta correcta: “El hombre”. La Esfinge cayó muerta al instante. Algunos ciudadanos se habían reunido y presenciaron la asombrosa respuesta de Edipo. Encantados por su inusual inteligencia y por su valentía, estos ciudadanos comunicaron a Edipo que la ciudad a la que había llegado y que acababa de liberar se llamaba Tebas, y que hacía días que se había quedado sin rey. El premio por haber liberado a la ciudad de Tebas del asedio de la Esfinge era nada menos que el trono de la ciudad y, con el trono, la bella reina que

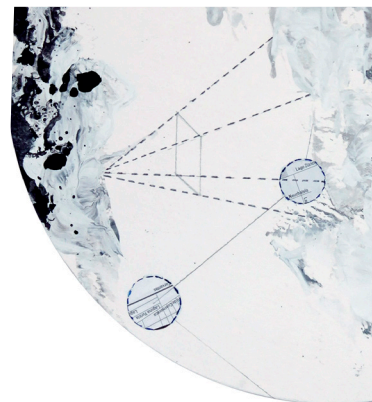
recientemente había quedado viuda: una mujer de nombre Yocasta. Fueron cuatro los hijos que Edipo engendró con Yocasta, dos varones y dos mujeres: Eteócles, Polinices, Ismene y Antígona. Por supuesto, el anterior rey de Tebas, cuya muerte había dejado viuda a Yocasta, era Layo, el verdadero padre de Edipo, a quien Edipo había dado muerte. La profecía del oráculo se había cumplido.

Hasta aquí, en buena parte, la historia de Edipo. La parte que falta es esencial, y es el tema exacto de la obra teatral de Sófocles llamada *Edipo rey*. Edipo no muere sin conocer la verdad, toda la verdad. La conoce un día ya estando él en edad madura, sus hijos varones en plena juventud, sus hijas mujeres entrando en la adolescencia. Una epidemia asuela la ciudad, por lo cual el consejo de ancianos recurre a Edipo a quien consideran “el primero de los hombres en los sucesos de la vida y en las intervenciones de los dioses” (Sófocles, 1982, versos 33-34) para que haga algo, para que libere a la ciudad como lo había hecho cuando descifró el acertijo de la Esfinge. Edipo consulta al oráculo, y así se entera de que la epidemia se debe a que en la ciudad se encuentra el asesino del antiguo rey, Layo. Edipo promete entonces hacer justicia, buscar hasta encontrar al asesino: “¡Buscaré al asesino del antiguo rey, como si se tratase de buscar al asesino de mi propio padre!” (cf. vv., 264-66). Y es así como comienza el proceso indagatorio que culmina con el descubrimiento fatal de la identidad del propio Edipo: “Al término de la investigación, el justiciero se descubre idéntico al asesino” (Vernant, citado por García Gual; 2012, p. 164).

Ante el descubrimiento, Edipo se saca los ojos y se condena a sí mismo al destierro. Yocasta se había suicidado momentos antes, rogándole inútilmente a Edipo que no continuara con la indagación de su identidad. Pero la indagatoria ya había sido desencadenada,

y habría de ser concluida en un lapso de unas cuantas horas. El ciego adivino Tiresias lo había intuido horas antes, en medio de una acalorada discusión con Edipo, y le había dicho enigmáticamente: “Este día te engendraré y te destruiré” (v. 438). A las cuatro personas engendradas por Edipo (quienes pueden ser llamados sus hijos e hijas, no menos que sus hermanos y hermanas) les esperaba igualmente un destino aciago.

No es tema del presente ensayo descubrir exactamente cómo es que la indomable mente de Edipo llega a atar los cabos que le permitieron descubrir su identidad. Pero sí nos interesa que sea ese terrible descubrimiento el tema exacto de la obra de Sófocles, y que este descubrimiento sea esencial en la historia de Edipo. ¿Qué habría pasado si Edipo no hubiese llegado a conocer la verdad? ¿Qué habría pasado si, por ejemplo, Edipo hubiese muerto algunos años antes de descubrir la verdad? Sin lugar a duda, la historia de Edipo no sería la misma sin este descubrimiento o reconocimiento de lo que en verdad había sucedido. El propio Aristóteles, un siglo después de Sófocles, en su tratado *Poética*, identifica este acto, este despertar a la realidad, como esencial en la obra de Sófocles, y sugiere que toda obra dramática y narrativa que cumpla su función (la de provocar *katharsis*, es decir, la purificación de las pasiones en el espectador) debe tener un acto de descubrimiento semejante. A este acto de descubrimiento o reconocimiento de la identidad de algo o alguien, a este despertar a la realidad, a este desengaño, a esta toma de conciencia o revelación, Aristóteles lo llama



anagnórisis (Aristóteles, 2002, p. 1450a)¹.

Es precisamente este aspecto de la obra lo que la hace tan cercana a cada uno de nosotros y nosotras, como sugiere la filóloga contemporánea Ruth Scodel:

La mayoría de las personas ha tenido la experiencia de alguna vez haber malentendido lo que está sucediendo a su alrededor; las más de las veces esto se debe al engaño de otros, ya sea un engaño benigno (una fiesta sorpresa, por ejemplo) o uno cruel (el amorío del cónyuge, por ejemplo); los seres humanos tienden, de manera universal, a convertir su vida en una historia y *Edipo rey* se trata de alguien que descubre que la historia de su vida es algo completamente diferente de lo que él pensaba. Varias son las tragedias que culminan con este tipo de revelaciones que alteran radicalmente el significado de toda una vida, pero *Edipo rey* es la más lúgubre y quizá la más poderosa de todas porque Edipo ha sido definido como alguien que es perfectamente competente para comprender y manejar sus circunstancias y luego su vida entera resulta que está organizada y estructurada para convertirlo en el ser humano más contaminado que pudiera imaginarse. (Scodel, 2014, p. 236).

Establezcamos, pues, por el momento, en lenguaje aristotélico: sin *anagnórisis* no hay tragedia. Por lo menos, la tragedia no es cabal sin este despertar a la realidad. Suele caracterizarse a la tragedia como estrechamente vinculada a una metafísica tan determinista que la individualidad humana termina siendo avasallada. Muchos aspectos de la historia de Edipo pueden ser interpretados desde esa perspectiva, pero, si es cierto que la *anagnórisis* es esencial a la historia, la individualidad humana no puede ser interpretada como insignificante, después

1 Como es habitual en la práctica filosófica académica, las obras de Platón, Aristóteles y Kant serán referenciadas utilizando la paginación canónica. Para más información sobre las ediciones y traducciones utilizadas véase la Bibliografía.

de todo. Si para que la tragedia adquiriera su cabal significación es esencial que el individuo avasallado por el destino *tome conciencia* de ello, entonces ni el individuo ni su conciencia pueden ser eliminados completamente de la historia, por incontrolable e inescrutable que sea el poder que esa misma historia atribuya a otras entidades. En otra obra sobre el destino de la estirpe de los Labdácidas (es decir, sobre la familia de Edipo), *Antígona*, el coro da cuenta de cómo el teatro de Sófocles incluye una profunda reflexión ética, según la cual “Portentos muchos hay, pero nada es más portentoso que el hombre” (v. 332)².

Hay otro aspecto de la historia de Edipo que nos interesa enfatizar en el presente ensayo. Es una epidemia lo que desencadena el proceso indagatorio de Edipo. Es, pues, un problema político —un problema que atañe a su *polis*, la ciudad de Tebas— lo que brinda a Edipo la ocasión de iniciar un proceso de indagación que termina con el descubrimiento de su propia identidad. Es un problema político urgente lo que desencadena la búsqueda que termina con la salida de la ilusión, el despertar a la realidad.

2 En este caso, nos apegamos a la traducción de Carlos García Gual. Como bien lo afirma este autor (2012, p. 154), *deinós*, el adjetivo griego que aquí se traduce como “portentoso”, caracteriza a las cosas como venerables, asombrosas, maravillosas, espantosas y terribles a la vez. También Adrian Poole comenta la dificultad de traducir el término, en este caso al inglés: “No single English word could do justice to the power of the Greek *deinós*—wonderful, terrible, awesome, sacred. ‘Dread’ may come nearest to it.” (Poole, 2005, p. 27). Después de una observación similar, y de relacionar el concepto griego en cuestión con el adjetivo ‘formidable’, Martha Nussbaum añade: “Con frecuencia *deinón* connota falta de armonía: se atribuye a una realidad discordante con lo que la rodea, con lo que se espera o se desea. Lo *deinón* resulta sorprendente, ya sea para bien o para mal. Por otra parte, dada la amplia variedad de sus connotaciones, un personaje puede emplearlo para elogiar ostensiblemente una cosa, y, al mismo tiempo, el espectador queda en libertad para interpretar dicho empleo como una revelación irónica de algo terrible”. (Nussbaum, 1995, p. 92).

Edipo y el autoconocimiento

En una carta al poeta Goethe, el filósofo Schopenhauer comentaba lo siguiente a propósito del Edipo de Sófocles:

Es el valor de llegar hasta el fondo de los problemas lo que hace al filósofo. Debe ser como el Edipo de Sófocles que, tratando de elucidar su terrible destino, prosigue infatigablemente su búsqueda, incluso cuando adivina que la respuesta no le reserva sino horror y espanto. Pero la mayoría de nosotros lleva en su corazón una Yocasta que suplica a Edipo por el amor de los dioses que no siga en su indagación. (Citado por García Gual, 2012, p. 158).

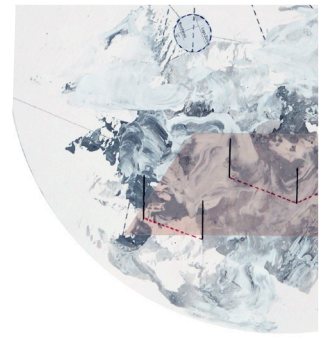
En efecto, tanto como la ineluctabilidad del destino, en la tragedia de Sófocles destaca la innegociable determinación del protagonista por llegar a la raíz de las cosas. Edipo es un pensador radical. 'Radical' no pretende describir aquí a una persona que toma acciones contundentes sin estar dispuesta a poner en cuestión sus propias ideas. 'Radical' significa aquí precisamente lo contrario: estar dispuestos y dispuestas a descubrir la raíz de nuestras propias convicciones y a hacer de esta indagación una prioridad en nuestro actuar.

Vivir con la determinación radicalmente esclarecedora de Edipo no es cosa fácil. Dejemos un momento de lado la historia de Edipo y preguntémonos cuáles serían las consecuencias de dirigir los implacables reflectores indagatorios no sólo al ámbito de los hechos (de lo que *es*), sino al de los valores morales: hacia nuestras propias convicciones en torno a lo que *debe ser*. ¿Por qué seguimos las reglas morales que seguimos? ¿Por qué conducimos nuestras vidas de la forma en que lo hacemos? ¿Por qué valoramos moralmente, es decir, consideramos moralmente *buenas*, algunas cosas, acciones, reglas, instituciones, y no otras? Ante estas

preguntas, la mera voluntad de elucidación parece abandonarnos, si es que alguna vez ha estado entre nosotros, y es por lo que Kant sostenía que el lema de la salida de la humanidad de su culpable minoría de edad es *¡Sapere aude!*: ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! (cf. Kant, 1981, p. 25, Ak. A. VIII: 35). Si hay que atreverse a ello, es porque en principio no estamos dispuestos a emprender estas radicales investigaciones.

Radicalidad, en este sentido, es atrevernos a plantear una pregunta que, según Platón, merece ser tomada con la mayor seriedad: ¿cómo vivir? (en el diálogo *Gorgias*, 492 d y 500 b-c; en la *República*, 352 d). No sólo cómo conducir la vida de nuestra sociedad o comunidad (*polis*), sino cómo ha de vivir cada individuo su propia vida. Cada persona ha de formularse esta pregunta, por lo menos en los momentos de genuina reflexión. Es lo que los existencialistas llaman la *autenticidad* (Sartre, 1973, p. 58). Y es también lo que Luis Villoro concebía como condición de posibilidad de la crítica de ideologías impuestas (entendiendo por ideologías aquellos discursos que disfrazan como saberes objetivos lo que en realidad son creencias que expresan intereses de un grupo determinado):

En las formas *inauténticas* de vida moral o religiosa, el individuo renuncia a dar una justificación personal a sus creencias; se atiene a lo que la sociedad le dicta; sigue, sin ponerlos en cuestión, los dictados de las autoridades establecidas o de la tradición heredada, anónima y omnipresente. Lo que *se dice*, *se acepta*, *se estila*, es lo debido. La sumisión a doctrinas y reglas societarias no



Todos y todas heredamos concepciones del mundo, sistemas éticos, valoraciones estéticas y consejos prudenciales de nuestras sociedades y comunidades.

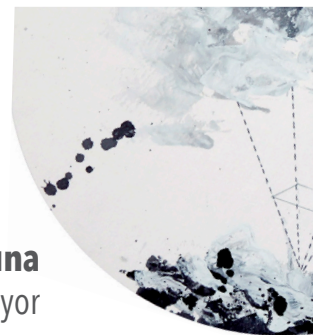
se justifica en una experiencia propia, sino en el consenso del grupo. Los motivos interfieren entonces en el acceso al conocimiento y mueven a aceptar el prejuicio: deseos de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia al grupo obligan a la razón a detener el proceso de crítica y de fundamentación de las creencias, aceptando como última base la autoridad ajena. Así, morales y religiones establecidas pueden cumplir su función ideológica: reiterar las creencias colectivas que permiten mantener la cohesión de un grupo social y legitimar un sistema de dominación. (Villoro, 1989, p. 245).

No se trata, desde luego, de infravalorar, ni mucho menos de satanizar, las creencias para las que carecemos de justificación. Al contrario, todos y todas heredamos concepciones del mundo, sistemas éticos, valoraciones estéticas y consejos prudenciales de nuestras sociedades y comunidades. La vida en sociedad, la convivencia con otros y otras, serían imposibles si no compartiésemos estas visiones y valoraciones heredadas. Pero la crítica que indaga por los fundamentos de nuestras convicciones morales sirve, por un lado, para identificar aquellas normas y valores que funcionan como factores de cohesión social, los cuales podríamos estar genuinamente interesados en promover o sostener; por otro lado, la misma crítica permite identificar aquellas normas que posibilitan que un grupo social domine sobre otros, y aquellos valores que cumplen una función ideológica, de legitimación de un sistema de dominación, el cual podríamos

no estar interesados en promover o sostener. En pocas palabras, dado que los sistemas normativos y valorativos reflejan y estructuran relaciones de poder, interrogar por sus fundamentos racionales (lo cual siempre puede arrojar como resultado el descubrimiento de que *no hay tales* fundamentos) es un inequívoco acto de libertad.

¿Por qué valoramos, en una persona, la humildad, la honestidad, la fidelidad, la lealtad, la responsabilidad, la perseverancia en el trabajo? ¿Por qué valoramos, en una sociedad, la democracia, la justicia, el respeto por la dignidad de todos y todas, la inclusión, la igualdad y la equidad? ¿A quién le conviene que valoremos personas y sociedades con estas características? Podemos pasar una vida entera sin hacernos estas preguntas. Muchas personas, de hecho, viven así. Una vida, diría Sócrates, “sin examen”. Y es fácil comprender por qué vivir esa vida no valdría la pena *para él*, para Sócrates mismo. Aquel entrañable irónico ateniense, en efecto, valoraba tanto su derecho a preguntar, a examinarse a sí mismo, que dio la vida por él. Sócrates, en otras palabras, valoraba ese tipo de libertad que sólo la crítica racional de nuestras *propias* convicciones hace posible. De ahí que venerara tanto aquella sentencia inscrita en el oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”. De ahí también que uno de sus discípulos, un tal Antístenes (maestro a su vez de Diógenes de Sinope), cuando se le preguntaba cuál era el mayor provecho que había sacado de la filosofía, respondiera regularmente: “El ser capaz de hablar conmigo mismo” (Laercio, 2014, p. 113).

Radicalidad, en este sentido, **es atrevernos a plantear una pregunta** que, según Platón, merece ser tomada con la mayor seriedad: **¿cómo vivir?**



Conclusión: El viaje al interior del animal cosmopolítico

Volvamos a Edipo. Fue una epidemia, dijimos, lo que desencadenó su terrible indagatoria. Un problema que afectaba a su *polis*, un problema político urgente, ocasionó la búsqueda de su propia identidad. El día de hoy vivimos en medio de una epidemia global, una *pandemia*. Estamos, pues, como Edipo, ante un problema político urgente. Sólo que nuestra *polis* es, hoy como nunca, el globo terráqueo en su totalidad. La actual pandemia por Covid-19 es un problema *cosmopolítico*. ¿Qué indagatoria podría, o debería, ocasionar la actual situación?

No importa que Edipo perteneciera a un mundo de dioses terribles y caprichosos al que nosotros ya no pertenecemos. La tragedia nos sigue interpelando. Sólo en el caso de que nuestro mundo careciera de fuerzas oscuras y fuera de nuestro control como individuos, nos sería la historia de Edipo enteramente extraña, como sostiene el ensayista Adrian Poole:

Zeus, Apolo, Afrodita, Artemisa, Dionisio: son fuerzas más allá de la comprensión humana, feroces e impredecibles. Es con el deseo de entender esas fuerzas que la lectora y espectadora moderna puede identificarse, con el intento de traducir a la luz del día las oscuras fuerzas que nos gobiernan, al igual que a nuestras acciones y al curso del mundo. Los nombres que les damos forman parte de este asalto a la oscuridad, que está condenado al fracaso. (Poole, 2005, p. 26-27).

En el mundo contemporáneo también operan fuerzas que, desde el punto de vista de

cada individuo particular, son simplemente avasalladoras. Hoy vivimos en medio de una situación que nadie hubiese deseado y que, considerada desde el punto de vista de las vidas individuales que han sido gravemente afectadas —ya sea por la enfermedad, por la muerte o por el desamparo económico—, es nada menos que apabullante. Incluso para aquellos cuyas vidas no han sido tan gravemente afectadas, el grado en que la pandemia ha modificado nuestras vidas es tan evidente como la extrañeza del confinamiento en los primeros días, como nuestra paulatina habituación hasta llegar a la normalización que caracteriza el momento presente. El concepto abstracto de *globalización* refiere hoy a experiencias tan concretas como sentir nuestra propia respiración bajo un cubrebocas, como frotar nuestras manos con frío gel antibacterial antes de entrar a un comercio, como echar a volar la imaginación cuando el vecino de al lado estornuda. Cada individuo ha sido “tocado” por la pandemia de una forma u otra, en mayor o menor grado. Cada individuo se encuentra, por tanto, ante una problemática capaz de desencadenar una indagatoria personal, introspectiva, pero que inevitablemente comience por situarlo como ciudadano o ciudadana del mundo hiperconectado que nos tocó vivir.

Esta es, pues, la reflexión que la pandemia podría ocasionar. Una reflexión que de ninguna manera puede ser agotada en este espacio, ni siquiera esbozada, pero que, a nuestro juicio, bien podría comenzar por el reconocimiento (*anagnórisis*) de que la cosmopolítica es asunto nuestro, tanto como lo es la política local. La globalización

Café 7

Cada individuo ha sido “tocado” por la pandemia de una forma u otra, en mayor o menor grado.

ha significado distintas cosas para distintos grupos de personas. Para algunos ha significado que los ríos que conforman sus paisajes sean teñidos de desperdicios industriales, mientras que para otros ha significado que la industria de la *fast fashion* arroje ropa barata, a la moda y a buen precio cada temporada. Para algunos ha significado vuelos baratos y la eventual incomodidad de una larga fila en los controles migratorios de los aeropuertos, mientras para otros ha significado arriesgar sus vidas en el mar Mediterráneo o en el río Bravo (cf. Velasco, 2016, pp. 12-14). Pero la globalización, en todo caso, significa la afectación de vidas humanas concretas. Nada tan elocuente como la actual pandemia para darnos cuenta de esto, y por ello *esta* anagnórisis está específicamente ligada a *esta* pandemia.

En adelante, interrogantes en torno a los miles de peces que deben morir para tener una lata de atún en nuestras alacenas, acerca de los miles de litros de agua y hectáreas de bosque que deben ser sacrificados para poder tener un filete en nuestros platos, podrían ser tan esenciales como las preguntas respecto a las miles de injusticias, violencias sexuales y ausencias de “piso parejo” que una trabajadora tuvo que sufrir antes de aceptar un empleo; tan esenciales como las preguntas en torno a las miles de veces que seres humanos han deseado no tener el color de piel y los rasgos faciales que tienen, o deseado que sus hijos e hijas no hablen la lengua que ellos y ellas hablan; tan esenciales como las preguntas al rededor de las miles de personas que han vivido angustiadas por tener las preferencias sexuales que tienen.

“Podrían ser tan esenciales”, he escrito. Es

decir, podrían no ser esenciales en absoluto. Quien es indiferente a la política, lo será también a la cosmopolítica. Quien se contente con recibir inauténtica y acriticamente ideologías impuestas en política, lo hará también en cosmopolítica. No es este un ensayo que pretenda establecer qué es lo que tiene valor: eso es dejado a la lectora o lector, para que lo averigüe por sí misma o mismo. Expresémoslo, pues, para concluir, en lenguaje kantiano (Kant, 1998, pp. 35-39, Ak. A, IV: 414-421).

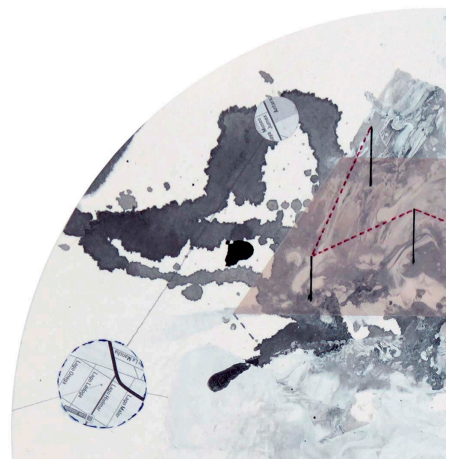
La reflexión filosófica que la actual pandemia por Covid-19 podría ocasionar arrojaría, en el mejor de los casos, un “imperativo hipotético”: *Si las vidas humanas importan en sí mismas; si cada vida individual tiene un valor en sí misma; si un estado de cosas en el que la dignidad de cada individuo es respetada es un estado de cosas deseable; entonces, más nos vale tomar conciencia cuanto antes del hecho de que somos no sólo animales políticos (cf. Aristóteles, 1988, 1253a 2-8), sino también animales cosmopolíticos. Ahora bien, afirmar que el antecedente de este condicional se satisface; que, en efecto, cada vida individual tiene valor en sí misma; afirmar, en otras palabras, el correspondiente “imperativo categórico” (¡trata a cada individuo como si su vida tuviera un valor irreductible!); afirmar lo anterior, digo, implica adoptar una actitud valorativa que no brotará de la actual pandemia.*

El valor de cada vida humana no se puede derivar lógicamente de ningún proceso histórico, por grave e importante que sea. Antes bien, si hay cosas graves e importantes, es porque hay conciencias que las juzgan graves e importantes: conciencias que les otorgan valor. No

hay valor sin valoración (cf. Frondizi 1968, pp. 42-168). Y ante la actual pandemia cada individuo permanece libre de preguntarse genuinamente a qué le otorga un valor último. Si la respuesta es: “A cada vida humana individual y a su libertad”, entonces la actual pandemia no puede sino revelárenos como una enorme calamidad consistente en la pérdida y destrucción de millones de vidas humanas irrecuperables, en el desamparo de miles de millones de personas ante fuerzas que escapan a su control individual. Esa es la faz terrible de la toma de conciencia. Pero esta misma lucidez bien podría sernos de utilidad a la hora de imaginar y contribuir a construir, colectivamente, un orden mundial postpandémico.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- (2002). *Poética*. Trad. Antonio López Eire. Madrid: Akal.
- Frondizi, R. (1968) *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. México: FCE.
- García Gual, C. (2012) *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*. México: FCE.
- Kant, I. (1981). “¿Qué es la Ilustración?”. Trad. Eugenio Ímaz. En *Filosofía de la Historia*. México: FCE.
- (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. México: Porrúa.
- Laercio, D. (2014). *Vidas de los filósofos cínicos*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros. Madrid: Visor.
- Platón. (1983). *Gorgias*. Trad. J. Calonge. En *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- (1986). *Republica*. Trad. Conrado Eggers Lan. En *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Poole, A. (2005). *Tragedy. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, J. P. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires: Sur.
- Scodel, R. (2014). *La tragedia griega. Una introducción*. Trad. Emma Julieta Barreiro. México: FCE.
- Sen, S. R., Pradhan, B., Srivastava, S. y Pollard, R. (18 de mayo, 2021) “Una tragedia que no tiene fin: Ola de COVID está eliminando familias enteras en la India”. *El Financiero*. Recuperado de: <https://www.elfinanciero.com.mx/mundo/2021/05/18/una-tragedia-que-no-tiene-fin-ola-de-covid-esta-eliminando-a-familias-enteras-en-la-india/>
- Sófocles. (1982). *Tragedias*. Trad. A. Alamillo. Madrid: Gredos.
- Sulbarán Lovera, P. (28 de junio, 2019). “Óscar Martínez y su hija de 23 meses: la tragedia silenciosa de los migrantes que mueren ahogados en la frontera de Estados Unidos y México”. *BBC News. Mundo*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-48765026>
- Vatican News. (26 de julio, 2019). “Otra tragedia de migrantes en el mediterráneo: más de 150 muertos”. Recuperado de: <https://www.vaticannews.va/es/mundo/news/2019-07/migrantes-tragedia-muerte-mediterraneo.html>
- Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. México: FCE.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores.



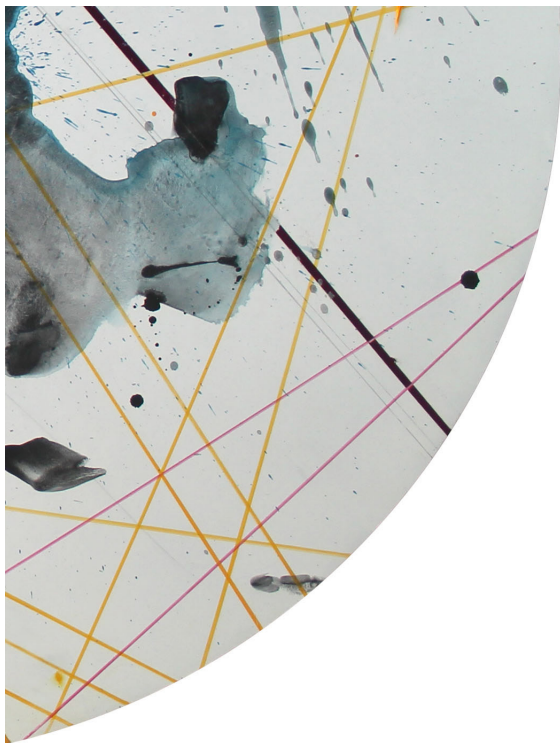


Cir-ABS

Entrevista a Ángel Alonso Salas

Jorge L. Gardea Pichardo
jorge.gardea@cch.unam.mx

Ángel Alonso Salas tiene la licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Iztapalapa; la maestría y el doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y el doctorado en Ciencias por el Posgrado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, por la Facultad de Medicina (FacMed) de la UNAM. Es miembro fundador del Observatorio Filosófico de México. Es profesor titular “B” tiempo completo definitivo en el Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Azcapotzalco. Forma parte del Comité de Tutores de la Maestría en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) Filosofía y Posgrado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud. Es nivel B en el Programa de Primas al Desempeño del Personal Académico de Tiempo Completo (PRIDE). Es investigador Nivel 1 por el Sistema Nacional de Investigadores



Jorge L. Gardea Pichardo

Doctor en filosofía por parte de la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), ambos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor titular "C" de tiempo completo definitivo del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) plantel Sur. Es autor del libro *Ciudadanía: Una lectura filosófica*, (México, 2018). En el año 2020, acreditó el XVII Diplomado de Relaciones de Género, impartido por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM.

(SNI). Ha publicado diferentes artículos en revistas nacionales e internacionales sobre filosofía y literatura, estética, bioética, filosofía de la educación y enseñanza de la filosofía en el Nivel Medio Superior. Ha dirigido tesis de licenciatura y maestría. Coordinó el libro *La enseñanza de la filosofía con niños y adolescentes*, editado por la UNAM. Es director fundador de la revista *Murmullos filosóficos*. En 2018 obtuvo el Reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en Docencia en Educación Media Superior (Humanidades, Ciencias Sociales y Económico-administrativas), ese mismo año la I Asamblea Legislativa del Congreso de la Ciudad de México le otorgó la Medalla al Mérito Docente "Prof. José Santos Valdés".

Actualmente, el doctor Ángel Alonso Salas ocupa el cargo de secretario Académico del Programa Universitario de Bioética (PUB). Esta entrevista es especialmente significativa ya que es un distinguido académico del Colegio de Ciencias y Humanidades y porque la temática de este número está dedicada a la bioética.

Jorge Gardea (JG): Sin duda la bioética tiene un lugar preponderante en la docencia y la investigación en el área de la filosofía y otras disciplinas. Nos parece que es un gran logro que la UNAM tenga el Programa Universitario de Bioética (PUB). ¿Podría comentarnos en qué consiste el Programa Universitario de Bioética?

Ángel Alonso Salas (AAS): Los Programas Universitarios fueron creados durante la rectoría del doctor Octavio Rivero Serrano con la finalidad de conectar horizontalmente diversos esfuerzos sobre un tema que se trabaja en distintas áreas de la Universidad, por lo que reúne a distintos especialistas de todas las facultades, centros e institutos para lograr un enfoque holístico sobre su objeto de estudio,

Una de las principales **funciones que tiene el PUB es la de la generación y promoción de una cultura bioeticista** en el interior de la Universidad y fuera de ésta.

en este caso, la bioética. El Programa Universitario de Bioética (PUB) tuvo sus orígenes en el seminario de Ética y Bioética, que estaba a cargo de la doctora Juliana González Valenzuela. El primer periodo del PUB estuvo a cargo del doctor Jorge Enrique Linares Salgado, y en este momento es la doctora Paulina Rivero Weber quien está al frente del Programa.

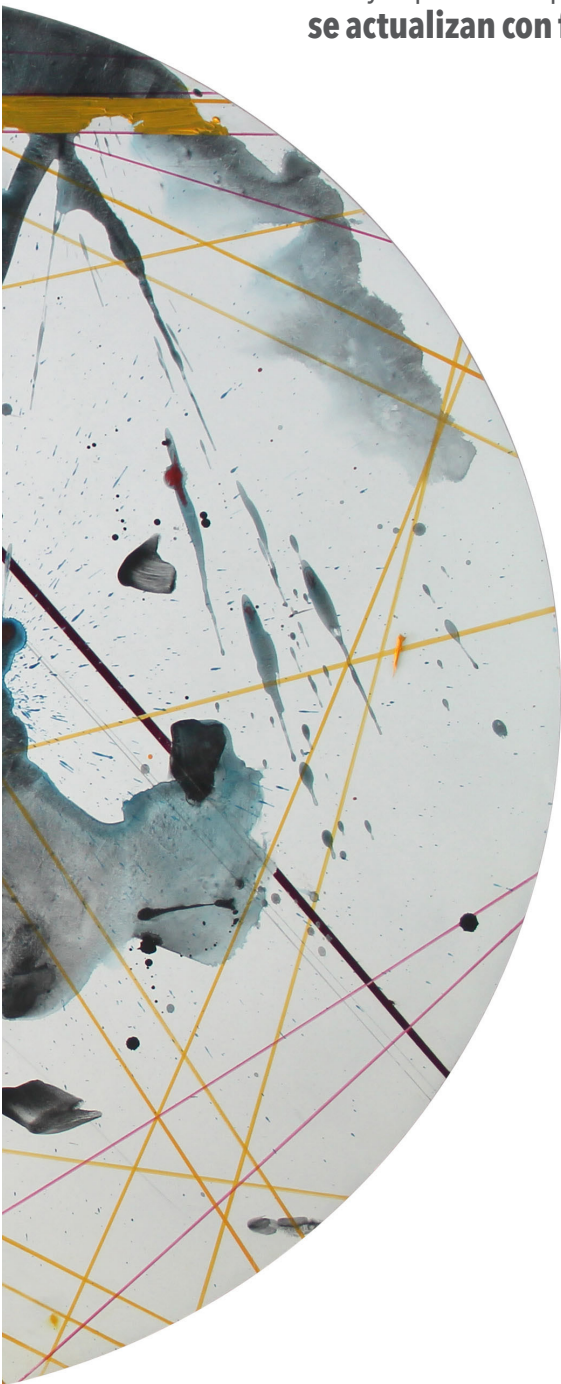
Una de las principales funciones que tiene el PUB es la de la generación y promoción de una cultura bioeticista en el interior de la Universidad y fuera de ésta. Coadyuva a la investigación y docencia en la Coordinación de Humanidades en problemas relativos a la bioética y con diversas instancias sanitarias nacionales e internacionales como la Comisión Nacional de Bioética (CONBIOÉTICA), la Secretaría de Salud, las Comisiones Estatales de Bioética, la comisión de salud del Senado o la Cámara de Diputados, la UNESCO, entre otras. En el ámbito de la docencia e investigación colabora con las facultades y posgrados de Medicina, Ciencias, Medicina Veterinaria y Zootecnia, Derecho, Filosofía y Letras, en la enseñanza de temas de bioética, así como en la difusión y divulgación de temáticas sociales o coyunturales que requieren conocer la opinión de la bioética tales como la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), la ética ambiental, la eutanasia, el calentamiento global, por mencionar algunos temas en los que hemos participado.

JG: El Programa abarca los ámbitos de docencia, investigación y divulgación científica. En cuanto a la docencia, ¿puede explicarnos

cuáles son los propósitos del Diplomado de bioética? ¿A quiénes está dirigido? ¿Cuál ha sido su recepción por distintas dependencias de la UNAM y de otras instituciones?

AAS: El Diplomado en Bioética tiene dos propósitos fundamentales. En primera instancia, el coadyuvar en la formación que necesita tener el aspirante a un posgrado en bioética como “propedéutico”, ya sea en el Posgrado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud (Humanidades en salud) que coordina la Facultad de Medicina, o en el próximo posgrado en Bioética que está por darse a conocer. De esta forma, las y los aspirantes a realizar estudios de posgrado en bioética deberán cubrir con un diplomado propedéutico entre los requisitos de inscripción. En segundo lugar, el diplomado tiene como finalidad el brindar una formación y capacitación permanente en temas de bioética que se actualizan con frecuencia, por lo que las personas interesadas en conocer los principales problemas de la bioética (transhumanismo, *big data*, transgénicos, zooética, ecoética, dilemas en torno al inicio y fin de la vida humana, entre otros) encuentran en este diplomado una actualización que es útil para su formación personal, laboral o académica.

Los diplomados que ofrece el PUB están dirigidos a toda la población que posea un grado académico de licenciatura, y ha sido el personal sanitario, personal que se encuentra en algún Comité de Ética en Investigación, de Bioseguridad, Comité Interno para el Cuidado y Uso de los Animales de Laboratorio (CICUAL), Hospitalario de Bioética o docentes que han



El diplomado tiene como finalidad el brindar una formación y capacitación permanente en **temas de bioética que se actualizan con frecuencia.**

solicitado este diplomado. Cabe resaltar que también la Facultad de Medicina (FacMed) y el Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) brindan también un diplomado en bioética. La recepción que hemos tenido en el PUB ha sido satisfactoria a partir de la estructura del diplomado que ofrecemos, que es mediante la acreditación de tres cursos modulares. Estos cursos modulares reúnen a las y los especialistas en temáticas que versan sobre Comités de ética y bioética, Ética para la Bioética, Zooética y ecoética, Bioética y medicina, Dilemas al inicio y fin de vida, Bioética y Biotecnología, Biología para la bioética, y Bioética y género.

JG: Observamos que hay un programa de investigación en el que se abordan temas relacionados con la Interrupción Voluntaria del Embarazo, eutanasia, biotecnología, genética, zooética, ecoética, ética evolutiva y justicia, salud y desarrollo humano. ¿Podría ahondar sobre las características de alguno de estos programas? ¿Su influencia en la docencia? ¿Comentar sobre sus publicaciones?

AAS: El PUB cuenta con once grupos de líneas de investigación, a saber, Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), coordinado por la maestra Lourdes Enríquez Rosas; Eutanasia y decisiones al final de la vida, a cargo del doctor Arnoldo Kraus Weisman; Bioartefactos y biotecnología, cuyo responsable es el doctor Jorge Linares Salgado; Genética, Bioética y biodiversidad, coordinado por la doctora Ana Rosa Barahona Echeverría; Bioética y zooética, a cargo de la doctora Paulina Rivero Weber; Raíces evolutivas de la ética, cuyo responsable

es el doctor Ricardo Noguera Solano; Zooética y ecoética, coordinado por la doctora Beatriz Vanda Cantón; Justicia, salud y desarrollo humano: historia y ética, a cargo de la doctora Paulette Dieterlen Struck y de los doctores Carlos Viesca Treviño y Víctor Martínez Bullé-Goyri; Historia de la filoZooofía, cuya responsable es la doctora Leticia Flores Farfán; Neuroética, coordinado por los doctores José Luis Díaz Gómez, Ricardo Tapia Ibargüengoytia y Francisco Pellicer Graham, y, finalmente, Bioética, cine y literatura, a cargo de la doctora Claudia Lucotti.

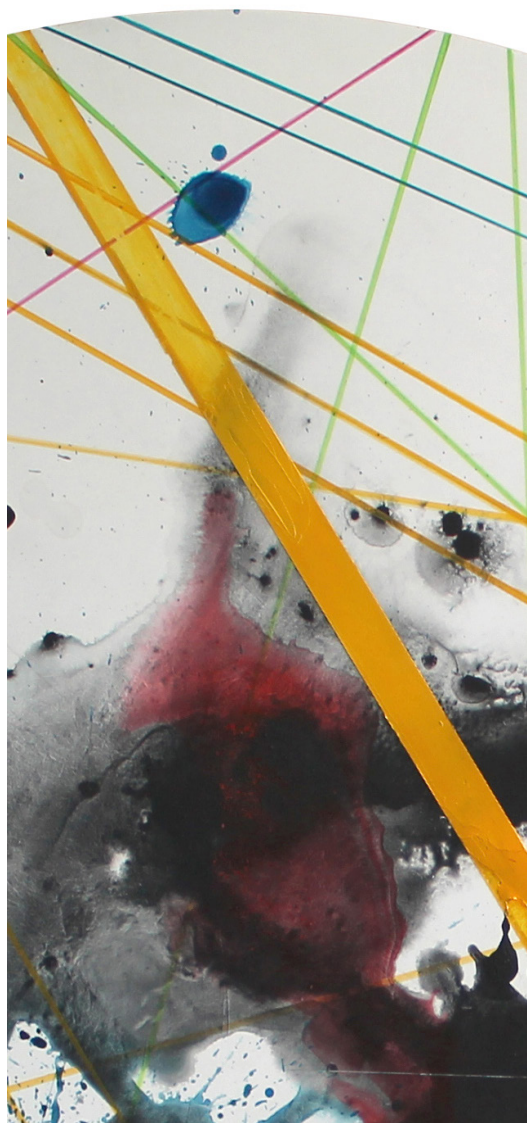
Cada grupo tiene una dinámica diferente, pero ejemplificaré la actividad académica con uno de ellos. Interrupción Voluntaria del Embarazo tiene reuniones mensuales con un grupo multidisciplinario e interinstitucional, se reúnen para reflexionar sobre este tema. Participan activamente en ponencias, charlas, congresos, participaciones públicas en diversos foros como la Cámara de Senadores, la de Diputados, la Asamblea Constituyente de la CDMX, en la escritura de columnas de opinión en *Animal Político* o en programas de radio del PUB. Cada grupo incluye a estudiantes interesados en estos temas de diversos posgrados y licenciaturas y comparten sus investigaciones y reflexiones en textos que edita o coedita el PUB.

En estos últimos cuatro años destacó las siguientes publicaciones: González Valenzuela, Juliana, *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB); Dieterlen Struck, Paulette, *Justicia distributiva y salud*, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB); Páez, Ricardo, *Pautas bioéticas, la industria farmacéutica entre la ciencia y el mercado*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB) y su edición electrónica, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB), México, 2018; Rivero Weber, Paulina (coord.), *Zooética*.

El PUB cuenta con once grupos de líneas de investigación.



Los comités tienen como finalidad el apoyar y guiar a estudiantes, trabajadores, académicos e integrantes de nuestra Universidad a que se rijan por las buenas prácticas académicas y los principios de integridad académica y honestidad.



Una mirada filosófica a los animales, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB), México, 2019; Rivero Weber, Paulina, *Introducción a la Bioética. Desde una perspectiva filosófica*, Fondo de Cultura Económica-UNAM (PUB); México, 2020. El libro electrónico de Téllez Ballesteros, Elizabeth Eugenia, y Vanda Cantón, Beatriz, *Naturaleza y Vulnerabilidad. Ensayos de Bioética*, Serie: Seminarios. Colección: Libros. FFYLUNAM, México, 2020 (disponible en: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/2505), y cuatro títulos de la serie Cuadernos de Bioética: Noguera Solano, Ricardo, y Rodríguez Caso, Juan Manuel, *Nociones de evolución para discusiones bio-éticas*, UNAM (PUB), México, 2019; Téllez-Girón García, María Fernanda, y González Kazén, Tania, *Marea verde y el derecho al aborto*, UNAM (PUB), México, 2020; Sánchez Cárdenas, Diego, *Dignidad "humana": ¿Se opone a los derechos de los animales?*, UNAM (PUB), México, 2020, y Ruíz Esquivel, Mónica, *Eutanasia y suicidio asistido*, UNAM (PUB), México, 2021.

Finalmente, la influencia que tienen estos grupos es variada, ya sea porque se ha impactado en la malla curricular de carreras y actualizaciones de planes de estudio, o bien porque se han guiado ciertas políticas públicas a nivel federal y nacional; porque se han escrito investigaciones de licenciatura, posgrado y posdoctorado sobre estos temas; porque se han mostrado los pros y contras de diversos dilemas y problemas de bioética o para la difusión y divulgación de estos temas en diversos niveles educativos; instituciones sanitarias, para

contestar algunas recomendaciones que nos han solicitado la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) o para la dictaminación de artículos.

JG: Llama la atención que haya un proyecto de comités de bioética de la UNAM. Nos gustaría saber, ¿por qué es tan importante la formación de los comités de bioética?

AAS: Por instrucciones del señor rector, doctor Enrique Luis Graue Wiechers, se colaboró en el *Programa de Desarrollo Institucional 2015-2019* para llevar a cabo diferentes cursos de Comités de Ética y Bioética para la UNAM, así como la encuesta “Comités 2019”, que dieron pie a que en 2019 se diera a conocer el “Acuerdo por el que se establecen los lineamientos para la integración, conformación y registro de los Comités de Ética en la Universidad Nacional Autónoma de México”. Los comités tienen como finalidad el apoyar y guiar a estudiantes, trabajadores, académicos e integrantes de nuestra Universidad a que se rijan por las buenas prácticas académicas y los principios de integridad académica y honestidad. Tienen un carácter consultivo en los problemas éticos y bioéticos que lleguen a surgir en la solicitud de proyectos de investigación o al ofrecer los resultados de una investigación, así como en la capacitación de aspectos de bioseguridad, temas de ética, normatividad nacional e internacional para el uso de animales en laboratorios o protocolos de investigación, principios de bioética, temas de bioseguridad, acuerdos, protocolos y códigos que rigen a la investigación científica, entre otros.

Destacan los Comités de Cuidado y Uso de Animales para la Enseñanza en Investigación; Comité de Ética en Investigación, Comité de Integridad Académica y Científica, Comités de Ética en Investigación Clínica, Comité de Ética Administrativa, Comité de Bioseguridad y Comité de Ética Ambiental, cada uno de los

cuales busca atender problemáticas específicas y que permitan el manejo de información y de investigaciones de una manera óptima y de acuerdo a las normatividades nacionales e internacionales. Si bien, muchas de las investigaciones y protocolos que se llevan a cabo en diversas facultades, institutos, escuelas y centros deben de seguir las normatividades existentes, la revisión, la actualización y la lectura de pares, permiten robustecer y mejorar estos protocolos para llevar a buen término las investigaciones. Cabe resaltar que la necesidad de contar y acreditar estos Comités no sólo es con fin de aprobar o no una publicación con la carta que se solicita de autorización del correspondiente Comité, sino porque las instituciones federales, privadas, nacionales e internacionales, tienen entre sus requisitos contar con una carta de aprobación de un comité para financiar o permitir la elaboración de un proyecto de investigación.

JG: En cuanto a la difusión, sabemos del extraordinario programa de radio: *El árbol de las ideas: Arte, ciencia y filosofía para la vida*, creado y dirigido por la doctora Paulina Rivero Weber, directora de Programa Universitario de Bioética; en Radio UNAM se pueden escuchar y consultar los distintos pódcast. ¿Podría comentarnos más sobre este programa?

AAS: En 2017, en coproducción con Radio UNAM, inicié el programa radiofónico *El árbol de las ideas: Bioética, ciencia y filosofía para la vida* que tiene como finalidad la difusión y divulgación de los principales temas, dilemas y problemas que se abordan en la bioética, en un lenguaje sencillo y claro, para generar una cultura bioeticista y compartir las investigaciones que se llevan a cabo en la UNAM; ese año se transmitieron 12 episodios: “El nacimiento de la bioética”, “Ética de la Tierra”, “Eutanasia”, “Neurociencias”, “Evolución de la moral”, “Ecofeminismo”, “Evolución biológica”, “Reflexiones

sobre el aborto”, “Sobre el comportamiento animal”, “Día mundial de la Filosofía” y “Jardinería sustentable y la REPSA”, entre otros. En estos programas participaron expertos como los doctores Alejandro Herrera Ibáñez, Jorge Linares Salgado, Asunción Álvarez del Río, José Luis Díaz Gómez, Ricardo Noguera Solano, Lizbeth Sagols Sales y Rosaura Ruiz Gutiérrez.

En 2018, se grabaron 37 episodios, entre las entrevistas destacan: “Legalización de la marihuana”, “Homosexualidad”, “Alzheimer”, “Justicia y multiculturalidad”, “Pobreza y justicia”, “Zooética”, “Gestación subrogada”, “Donación de órganos”, “Especismo”, “Diversidad sexual”, “Descrecimiento”, “Antropocentrismo” y “Frac-king”. En 2019, 32 episodios entre los que se encuentran: “Educación y medio ambiente”, con el doctor José Sarukhán Kermez, y “¿De dónde venimos? El origen de la vida”, con el doctor Antonio Lazcano Araujo. La doctora María de Jesús Medina Arellano se dedicó al tema “Bioeticistas bajo amenaza”; el doctor Rubén Argüero abordó el reemplazo de animales en la docencia médica; la doctora María Elena Medina Mora ahondó sobre las adicciones; el doctor Alejandro Frank habló de la microbiota, y la doctora Mónica González Contró planteó el protocolo en casos de violencia de género.

En 2020, tuvimos 32 episodios, con 21 retransmisiones. Entre las emisiones e invitados más destacados se encuentran “Cerebro y libertad”, con Roger Bartra; “El mito del sexo en el cerebro”, con Lucía Ciccía; “Ecología conductual” (dos partes), con Hugh Drummond; “Transexualidad”, “Injusticia epistémica” e “Infancias trans”, con Siobhan Guerrero; “Autonomía universitaria”, con Ignacio Carrillo; “Los virus”, con Antonio Lazcano Araujo; “Sustentabilidad ambiental”, con Julia Carabias; “¿Podrá la ciencia vencer a la muerte?”, con Antonio Diéguez; “Bioética y laicidad”, con Pauline Capdevielle; “Bioética y medicina”, con

Jennifer Hincapié; “Zoonosis y temas afines a Covid-19” y “Covid-19, obesidad y diabetes en México”, con Hugo López-Gatell; “Sarampión y vacunas”, con Diana Vilar-Compte; “Sintiencia y consciencia animal”, con Claudia Edwards; “Racismo”, con Federico Navarrete; “Discriminación positiva y género”, con Lourdes Enriquez, y “Nanotecnología”, con Jorge Álvarez, por citar algunos.

En los dos primeros meses de 2021 se han transmitido cinco episodios, a saber: “El concepto de dignidad en bioética”, con Gustavo Ortiz Millán; “Posverdad y *fake news*”, con Estela Morales Campos; “El feminismo”, con Griselda Gutiérrez; “Ciencia y género” con Eulalia Pérez, y “Uso medicinal del cannabis”, con Gady Zabicky. Y estamos por iniciar la grabación de la sexta temporada.

JG: En los últimos años, el Programa Universitario de Bioética ha puesto en práctica la Cátedra Extraordinaria de Bioética para el Bachillerato. Hemos escuchado opiniones y comentarios muy favorables de profesores y estudiantes. ¿Podría ampliar la información sobre los propósitos para el bachillerato? ¿Por qué es tan necesario introducir temas de bioética en la educación de los jóvenes? ¿Cuáles han sido las experiencias? ¿Y cuál es la expectativa de futuras actividades?

AAS: Desde su creación el PUB ha llevado a cabo las Cátedras Extraordinarias de Bioética en el interior de la Facultad de Filosofía y Letras, pero nos dimos cuenta que era necesaria la difusión y divulgación de temas de bioética en toda la Universidad, por lo que se han generado nuevas cátedras que pretendíamos tuvieran el carácter de itinerante, y llevar la Cátedra a cada bachillerato y facultad, pero las cuestiones de contingencia sanitaria nos llevaron a mudarnos a transmisiones en vivo y *vía streaming*. A la fecha llevamos tres cátedras universitarias de bioética para el Bachillerato. El objetivo

principal es que los participantes de la Cátedra conozcan, comprendan, reflexionen y analicen los fundamentos éticos subyacentes a los dilemas de la bioética y la relación multi, inter y transdisciplinaria existente en esta disciplina a la luz de los problemas contemporáneos de la ética ambiental, dilemas al inicio y fin de la vida humana, problemas de la biotecnología, género y consideraciones éticas hacia animales no humanos.

Asimismo, se pretende robustecer y enriquecer los contenidos de diversas asignaturas en los subsistemas del bachillerato y nivel superior de la UNAM y que los contenidos de cada una de las sesiones tengan un impacto en los asistentes y en la comunidad. La finalidad de llevar esta Cátedra a estudiantes del Nivel Medio Superior es el coadyuvar a las instituciones educativas, planta docente y a las y los estudiantes en problemas y temas que son de su interés como son los temas de CRISPR/Cas, ética ambiental, transhumanismo, calentamiento global, eutanasia, Interrupción Voluntaria del Embarazo, transgénicos, bioética y género, entre otros. De igual manera, es en el Nivel Medio Superior donde se definen vocaciones y se da una formación preuniversitaria, por lo que al ofrecer una cátedra que, desde la interdisciplina, las y los estudiantes puedan escuchar a las y los principales docentes, investigadores y personal sanitario que trabajan estos temas desde un enfoque plural, laico e interdisciplinario.

Las sesiones que se llevaron a cabo en el plantel Sur del CCH contaron con la presencia de más de 200 estudiantes. Debido a la contingencia sanitaria en la que nos encontramos, estas cátedras se han transmitido por el Facebook Live del PUB y hemos tenido la participación de estudiantes y docentes de los cinco planteles del CCH, del CBTIS, de Telebachilleratos, el Colegio de Bachilleres, la

Escuela Nacional Preparatoria, preparatorias del interior de la república mexicana, del IEMS, colegios particulares, CECYT y de estudiantes y personal de salud de diversas instituciones nacionales e internacionales. Todas las sesiones han quedado grabadas y se pueden consultar en el canal de YouTube o la página de Facebook del PUB. Finalmente, cabe resaltar que, aunque muchos de los temas de bioética aparecen en los contenidos de los programas y planes de estudio que han sido actualizados, la generación de espacio e intercambio entre estudiantes y docentes de Nivel Medio Superior y el Nivel Superior y de Posgrado, lo que a su vez permite fortalecer los programas de investigación de jóvenes en el bachillerato. Confiamos en que con esta actividad académica podremos incidir en una cultura bioeticista y que semestre a semestre iremos desarrollando los principales temas o problemas que es necesario compartir y reflexionar en comunidad.





Cir-M

Efectos negativos de la racionalidad moderna

Mario Santiago Galindo
mariosantiago.unam10@gmail.com

Pensar el tema de las *posibilidades y límites de la racionalidad* es dialogar con la propia *Razón*, es decir, realizar un esfuerzo por pensar el pensar mismo. Este esfuerzo tiene como misión pensar el desenvolvimiento de la *Razón* en toda la historia del ser humano en tanto ser racional. De ahí que el tema que nos ocupa sea pensar ontológicamente los límites de la *Razón*, ya que en la modernidad la racionalidad instrumental ha cosificado todo lo que encuentra a su paso, degenerando las relaciones humanas y produciendo racionalmente sus propios monstruos. En tiempos de pandemia, las consecuencias negativas de dicha racionalidad son más evidentes. Sin embargo, y pese a los efectos negativos de la racionalidad (violencia), en ella se encuentra la *cura*; sólo es necesario, como piensa Franz Hinkelammert, encontrar el hilo de Ariadna para poder salir del laberinto en el que la *Razón* se ha metido.

Desde el nacimiento de la modernidad, que tiene a la *Razón* como fundamento y fin, siempre hubo filósofos que reflexionaron entorno a los efectos negativos que produce la racionalidad como centro de gravedad. Por ejemplo, Enrique Dussel crítica al *Yo (ego)* moderno, como individualidad fundamental y fundante que

ve sus orígenes en el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) cartesiano que pone en el centro al ego, el cual se verá materializado en el *ego conquiro* (*Yo conquisto*). Este tipo de subjetividad impondrá su *individualidad* violentamente a otras personas, al *otro*. Europa, por vía de Hernán Cortés, impondrá este tipo de subjetividad a todos los seres humanos que habitaban el continente, ahora llamado América (Dussel, 1996).

En palabras de Alberto Constante (2006), el problema de los monstruos de la razón está en que todos los hombres y mujeres del mundo comparten hoy una forma de existencia vital llamada modernidad, que

The adverse effects of the modern rationality

Resumen

El objetivo del presente texto es, en primer lugar, la reflexión en torno a los límites de la racionalidad moderna. En tiempos de pandemia los efectos negativos de la racionalidad moderna instrumental se han visibilizado cada vez más cuando se advierte el colapso de los sistemas de salud, educativo, político, entre otros, que muestra que los recursos, las instituciones y la humanidad —en su conjunto— no están al servicio de la producción, la reproducción y el aumento de la vida, sino que están en función de la reproducción del capital, de la ganancia, del lucro y (en última instancia) de una ilusión de progreso que está muy lejos de materializarse en nuestras sociedades occidentales. Dicha ilusión ha desplazado del horizonte a la vida misma. Por eso es necesario, en segundo lugar, criticar la desmesura de dicha racionalidad. Por último, pensar las posibilidades que tiene la racionalidad crítica para vislumbrar las soluciones al proceso de objetivación, cosificación e instrumentalización de la naturaleza y de la humanidad.

Palabras clave: razón, proyecto, vida, racionalidad instrumental, racionalidad crítica.

Abstract

First of all, this text aims to reflect on the limits of modern rationality. In times of pandemic, the adverse effects of modern instrumental rationality have become increasingly visible when one notices the collapse of the health, educational, political, and other systems. Which show that resources, institutions, and humanity as a whole are not at the service of the production, reproduction, and increase of life but are in function of the reproduction of capital, gain, profit, ultimately an illusion of progress that is far from materializing in our Western societies. This illusion has displaced life itself from the horizon, so it is necessary, in the second place, to criticize the excess of this rationality and, finally, to think about the possibilities that critical rationality has for glimpsing solutions to the process of objectification, reification, and instrumentalization of nature and humanity.

Keywords: reason, project, life, instrumental rationality, critical rationality.

penetra todos los espacios y todos los tiempos en que se encuentran y se des-encuentran en los distintos campos prácticos (familiar, económico, deportivo, político, etc.); de ahí la importancia de develar el mito irracional de la *Razón* que justifica la violencia, que deberemos negar. Pero la misma *Razón* contiene las categorías que pueden combatir las negatividades que va generando en su devenir histórico, que tendremos que afirmar.

El presente ensayo está organizado en dos apartados: en el primero, se busca definir el concepto de *Razón*, a través de la distinción que realiza Aristóteles de los saberes; en el segundo, se aborda la crítica realizada por Max Horkheimer a la razón instrumental. Para terminarlo, a manera de conclusión, se afirma un concepto emancipatorio de la *Razón* desde Enrique Dussel que será el hilo de Ariadna, el cual nos permita vislumbrar la salida de la racionalidad instrumental dominadora.

¿Qué es la racionalidad?

La pregunta por la racionalidad remite a otros interrogantes tales como: ¿Qué es la *Razón*? ¿La racionalidad es lo mismo que la *Razón*? ¿Qué características posee? Estas cuestiones pueden ser pensadas desde diferentes filósofos, por ejemplo, Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco dirá que la ciencia:

Es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es *racional*), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte ni prudencia; porque lo científico es demostrable. (Aristóteles, 2000, VI, 6, 1140b).

Cuando Aristóteles plantea que la ciencia es *racional* coloca la racionalidad en el nivel de la *Episteme*. Lo racional es “dar razones” o fundamentos que intentan interpretar o explicar los

Mario Santiago Galindo

Licenciado en Filosofía y maestro en la Maestría en Docencia para la Educación Media Superior (MADEMS) en el área de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de Filosofía en la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades (ENCH) plantel Oriente. Autor del libro *El Sujeto. Esencialismo, contingencia y universalidad*. Además de varios artículos sobre filosofía de la liberación, ética y filosofía política ha participado en congresos nacionales e internacionales. Fundador del proyecto Filocafé Oriente en el plantel Oriente. Actualmente cursa estudios de posgrado en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM-I).

fenómenos, es decir, lo que ‘aparece’” (Dussel, 2015, p. 12). Ya Parménides distinguía entre vía de la verdad (*episteme*) y vía de la opinión (*doxa*). La *doxa* se caracteriza por ser el conocimiento infundado, la pura opinión del vulgo, y la *episteme*, a diferencia de la mera opinión, será el conocimiento científico y filosófico que esencialmente ésta fundado por argumentos racionales.

Aristóteles, además, plantea que se pueden distinguir tres tipos de racionalidad (ciencia o saber): *teorética*, *poiética* y *práctica*. La primera, la racionalidad *teorética* (del griego *theorein*: ver, contemplar) se ocupa de averiguar qué son las cosas, qué ocurre de hecho en el mundo y cuáles son las cosas objetivas de los acontecimientos. Este tipo de racionalidad contempla los saberes descriptivos que muestran lo que hay, lo que es, lo que sucede en el mundo. Entre los saberes descriptivos se hallan las distintas



El ser humano
no crea el
mundo, lo
que hace es
contemplantarlo,
describirlo,
develarlo para
comprenderlo.

ciencias de la naturaleza (Física, Química, Biología, Astronomía, etcétera).

Es el acercamiento de la conciencia¹ cognitiva con lo real. El ser humano no crea el mundo, lo que hace es contemplantarlo, describirlo, develarlo para comprenderlo. En cambio, las racionalidades *poiética* y *práctica* son aquellas que hacen referencia a lo que puede ser de otra manera, es decir, lo que el ser humano puede controlar a voluntad. También Kant, en la *Crítica de la razón pura*, plantea que la metafísica de las costumbres indica cómo debieran ser las cosas y no como son, esto último le corresponde a la razón pura. De ahí que los saberes *poiéticos* y *prácticos* dependan directamente de las acciones humano como *medios*.

La racionalidad *poiética*, la segunda, (del griego *poiein*: hacer, fabricar, producir) es



1 La conciencia posee cuatro grados o niveles: 1) la conciencia que percibe el exterior; 2) la autoconciencia, que es aquella que percibe que se está percibiendo; 3) la conciencia moral, muy cercana al super-yo freudiano, que indica qué es lo bueno y qué es lo malo, y 4) la conciencia ética, que es la responsabilidad total y universal por el otro (humano) y lo otro (universo, mundo, naturaleza).

aquella que sirve de guía para la elaboración de algún producto, de alguna obra, ya sea algún artefacto útil (como construir una rueda o tejer alguna manta) o simplemente un objeto bello (como una escultura, una pintura o un poema). Las técnicas y las artes son saberes de ese tipo, no describen lo que hay, sino que tratan de establecer normas, cánones y orientaciones sobre cómo se debe actuar para conseguir el fin deseado.

Lo fundamental de estos saberes está en su hacer y su producir. Dictan las normas para la fabricación de objetos útiles u objetos bellos por lo cual son normativos, pero no buscan servir de referencia para todas las prácticas de la vida humana, sino únicamente para aquellas encaminadas a la obtención de ciertos productos. En cambio, los saberes prácticos buscan orientar las acciones humanas para llevar una vida buena y justa.

Por último, la racionalidad *práctica* (del griego *praxis*: quehacer, tarea, negocio), que también es normativa, es aquella que orienta a los seres humanos sobre qué deben hacer para conducir su vida de un modo bueno y justo, cómo deben actuar, qué decisión es la más correcta en cada caso concreto para que la propia vida sea buena en su conjunto. Trata sobre lo que debería ser, sobre lo que sería bueno que sucediera. Busca establecer criterios para mostrar cómo obrar bien, cómo conducirse adecuadamente en el conjunto de su vida. Dentro de este tipo de racionalidad se encuentran la Ética, la Economía y la Política (Cortina y Martínez, 2001).

Max Weber en la modernidad, siguiendo a Aristóteles, propone tres tipos de racionalidad: la cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología; la estético-expresiva de las artes y la literatura, y la mortal-práctica de la ética y del imperio de la ley. La racionalidad cognitivo-instrumental crea futuros posibles al liberar a los



El uso de la naturaleza jamás ha sido tampoco en beneficio común de la humanidad, sino **en beneficio de unos pocos que ostentan el poder** en los diferentes campos prácticos.

seres humanos de las cadenas de la circunstancia y de los límites establecidos, pero lo hace a través de la sucesión potencialmente infinita de revoluciones tecnológicas. La racionalidad estético-expresiva crea futuros posibles a través de la apariencia estética. Finalmente, la racionalidad moral-práctica crea futuros posibles al transformar las nuevas exigencias éticas de liberación, igualdad y fraternidad en imperativos políticos y en exigencias jurídicas².

Sin embargo, y pese a que la racionalidad está integrada por tres dimensiones, la modernidad privilegió la *racionalidad instrumental*, la cual tiene como eje estructural la elaboración de productos útiles, es decir; pone en el centro de toda relación humana la relación de *proximía* (Sujeto-objeto), de *utilidad*, dejando de lado las relaciones de *proximidad* (sujeto-sujeto). Este tipo de racionalidad toma como simples medios a las cosas, pero no sólo a las cosas como martillos, camas, sillas, libretas, etc., sino también a la naturaleza y a los seres humanos.

En el siguiente apartado se expondrá la *racionalidad instrumental*, la cual empodera al ser humano para que domine a la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana. Una de las promesas hechas por la modernidad en su proceso de hipercientificación del mundo, fue que con la ciencia el ser humano dominaría a la naturaleza y que su uso sería en beneficio común de la humanidad. Cabe destacar que dicha promesa no fue cumplida dado que el dominio

de la naturaleza es y ha sido en detrimento de las condiciones de la vida humana. Además, el uso de la naturaleza jamás ha sido tampoco en beneficio común de la humanidad, sino en beneficio de unos pocos que ostentan el poder en los diferentes campos prácticos (económico, político, etcétera).

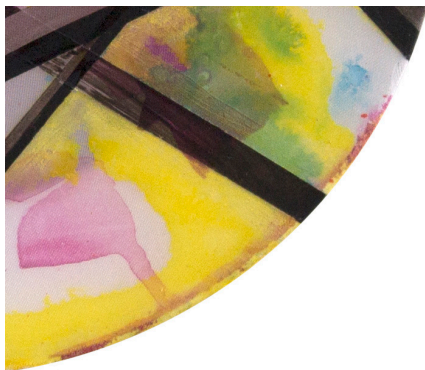
¿Es posible criticar a la razón desde la razón?

Max Horkheimer, en su libro *la Crítica de la razón instrumental*, plantea una lúcida auto-crítica de la razón. La razón está criticando (reflexionando) en torno a los efectos negativos que produce un tipo de racionalidad que es dominante en la modernidad: la *racionalidad instrumental*. Fue tan certera la crítica de Horkheimer, que en la actualidad aún es posible con las tesis centrales de su crítica continuar cuestionando la instrumentalización del mundo capitalista globalizado.

Ahora bien, el proceso de racionalización moderna se revela cada día en el avance de la tecnociencia o cientificismo³, como un imparable proceso de instrumentalización de todas las dimensiones de la vida humana que ha venido acompañado por un proceso de deshumanización que amenaza con destruir la

³ “El cientificismo es la aceptación del éxito de la ciencia como justificación de su superioridad en todo respecto de otras tradiciones culturales. Se trata de una especie de huida hacia adelante propiciada por la sobre estimación de ciertas características atribuidas a la ciencia moderna, como son el rigor, la objetividad, la fundamentación, el carácter metódico, la eficiencia, etc.” (Constante, 2006, p. 26).

² Con base en de Sousa Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. [p. 32]. Madrid: Trotta.



autonomía del individuo al generar una crisis cultural. Dicha crisis, para Horkheimer, radica en el imparable proceso de subjetivación de la razón, que se agudiza en la modernidad (aunque ya estaba presente en los orígenes de la civilización occidental), está conduciendo a la razón a una progresiva *formalización* que la va vaciando de contenido material, que la *desustancializa* y la reduce a una racionalidad de los medios (racionalidad instrumental, pragmática) al servicio de la lógica de la dominación. Este tipo de racionalidad tiende a la relativización de la lógica de la verdad por la lógica de la probabilidad, de la utilidad y del éxito.

Cuando más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con un sentido propio. Son consideradas como cosa, como máquinas. El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros (Horkheimer, 1973, p. 59).

Este tipo de racionalidad traduce todo pensamiento en acción: "... las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil..." (Horkheimer, 1973, p. 9). De esta manera la propia razón se considera a sí misma como simple medio para alcanzar el fin, que no será otro que el *progreso*, el *desarrollo*, el *futuro* que la misma racionalidad de la modernidad se ha impuesto como proyecto. Estamos ante el laberinto de la modernidad. Es la víbora que se va comiendo a sí misma desde el rabo sin la conciencia de que es ella la que se dirige a su autodestrucción.

Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón, no debería entenderse esa enfermedad como si hubiese atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como hasta ahora la hemos conocido. (Horkheimer, 1973, p. 106).

Dicha enfermedad esencial a la razón moderna se ve reflejada en el avance de la racionalidad instrumental, de tal manera que todo lo que está a su paso se convierte en un simple medio, incluidos los seres humanos. Dirá Horkheimer que "la enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza" (Horkheimer, 1973, p. 106). La racionalidad instrumental sitúa a la naturaleza como recurso, por eso la ciencia puede hacer con ella lo que quiera. Por lo que el ser humano se ha distanciado de la naturaleza, ya no se sitúa dentro de ella, sino que se

La racionalidad instrumental sitúa a la naturaleza como recurso, por eso la ciencia puede hacer con ella lo que quiera.



La racionalidad moderna ya no se pregunta reflexivamente por su fin (el progreso), porque **ha perdido su capacidad superadora.**

separa de ella y la asume como un objeto, se le ha cosificado para dominarla. Dicho dominio es posible porque la razón instrumental concibe todo como un medio para alcanzar un fin (el *progreso*). Fin que tiene como contenido formal una ilusión, por lo que todo lo material termina siendo un medio para conseguir la ilusión que produce la idea de *progreso*. “La razón se instrumentaliza, la verdad se hace coincidir con el poder y se vende al progreso abstracto [como] al éxito [de la humanidad]” (Horkheimer, 1976, p. 99).

La idea de *progreso* en la modernidad se ha divinizado, dirá Horkheimer. Marx denuncia al *mercado* (campo económico) y al *Estado* (campo político) como dioses falsos; a su vez, Horkheimer, lo hará con la idea de *progreso* (campo epistemológico) como un dios falso. Por lo que la crítica a la racionalidad moderna debe comenzar a negar los momentos constitutivos del orden instrumental vigente. Es necesario comprender y saber negar los dioses que justifican a la modernidad. Dirán Marx y Horkheimer que es menester proclamar un ateísmo radical para erradicar todos los falsos dioses en los que se encuentran el mercado, el Estado y del progreso que se han divinizado en la modernidad.

Nos encontramos ante una racionalización irracional, que es racional en los medios pero irracional en los fines. Ciertamente en la modernidad la *Razón* ya no se preocupa por comprender los fines (ocupación de la racionalidad teórica), ya que su objetivo es servir a un fin (actividad propia de la racionalidad instrumental). Es decir, la *razón* en la modernidad

se ha centrado más por el *cómo* (propio del científico) que por el *qué* (la pregunta por los fines). Esto es posible dado que en la modernidad se logró neutralizar y atomizar las esferas de la racionalidad (teórica, poéticas y práctica). Horkheimer y Adorno plantean que en el *mundo totalmente desencantado*, el pensamiento *ciegamente pragmatizado* pierde su cualidad *trascendente* y su relación con la *verdad*. “En la medida en que (...) la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento *ciegamente pragmatizado* pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 53).

La racionalidad moderna ya no se pregunta reflexivamente por su fin (el progreso), porque ha perdido su capacidad *superadora*, su característica esencial de *negación de lo existente* y ha quedado reducida a instrumento. Perdiendo su orientación a la verdad que trasciende los hechos fenoménicos. Con la pérdida de su capacidad crítica, reflexiva, se vacía de contenido material y no le es posible reconocer a las víctimas de la lógica de la dominación moderna. “Una sociedad próspera y satisfecha que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar” (Horkheimer, 1976, p. 77).

La racionalidad moderna, que evalúa los medios o las reglas técnicas más apropiadas para la realización de un fin determinado, es reducida a su más simple expresión en la que asume la forma de simple cálculo —haciendo eco a la significación matemática de logos (razón) y de ratio (proporción)—. Por lo que la racionalidad instrumental encarna un tipo de

racionalidad calculadora, objetiva y neutral. Esta supuesta *neutralidad* de la racionalidad moderna oculta su verdadero fin; toda posición que se rehúsa a exhibir su fundamento (fin) se inmuniza contra toda crítica, excluyéndose del universo de lo propiamente racional, porque elude cualquier tipo de discusión y comprensión racional. De ahí que una racionalidad instrumental como la de la modernidad, afirmada en los criterios pragmáticos del éxito y del dominio técnico, lleva inevitablemente a un proceso de cosificación de la naturaleza y de lo humano.

De ahí que los avances técnicos para Horkheimer vayan acompañados por un proceso de deshumanización, destruyendo las relaciones de proximidad (cara a cara) entre los seres humanos, ya que su capacidad de resistencia ante la cosificación del mundo va en detrimento de la constitución subjetiva del ser humano como ser humano:

El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humano como extrahumano. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así 'internalizado'. (Horkheimer, 1976, p. 116).

En consecuencia, los avances técnicos y el progreso han generado una crisis cultural, que tiende a traducir todo pensamiento en acción. Por lo que la racionalización moderna destruye a la razón misma en pro del progreso.

En suma, el progreso idolatrado, como fin de la racionalidad instrumental, es una irracionalidad racionalizada contraria al crecimiento humano. Realmente es un desarrollo irracional que lleva inevitablemente al individuo al ocaso. Por lo que en este ensayo se busca desde las víctimas del sistema (que son los que sufren en

su corporeidad los efectos negativos de la instrumentalización del mundo) pensar, a partir de Enrique Dussel, las posibles vías de escape del laberinto en el que se ha metido la racionalidad modernidad. En la conclusión se vislumbrará el hilo de Ariadna como posibilidad de escapar del laberinto en el que la razón se ha metido en la modernidad.

Posibilidades de la racionalidad

La modernidad, como se argumentó en la segunda parte del texto, se caracteriza esencialmente por una racionalización instrumental de la concepción del mundo. Esta racionalización puede ser entendida como un esfuerzo por separar y neutralizar las distintas dimensiones de la razón. Como se expuso en el apartado anterior, el mundo para la modernidad ya no es comprendido desde sus fines, sino que se comprende mediante explicaciones racionales instrumentales, de los medios, cuya pretensión de validez se propone como universal, busca pasar a la ciencia y a la técnica como fines en sí mismos. Si bien la racionalidad moderna ha permitido al ser humano asegurar un control eficaz sobre la naturaleza, también lo ha sumergido en un vacío de sentido.

El modelo de sociedad que se ha construido bajo el dominio de la racionalidad instrumental hegemónica, está fundado por un arrogante antropocentrismo. El ser humano se interpreta como un ser por encima de los demás seres (incluida la humanidad). Gracias a los avances científico-tecnológicos, él se ha dado los instrumentos de dominación del mundo y de la sistemática depredación de sus riquezas, reducidas a recursos naturales, sin algún respeto por su dignidad. Esto ha producido dos efectos negativos (intencionales o no): el primero, la pobreza, la miseria y la exclusión de millones de personas en el mundo entero. El

segundo, la agresión sistemática a la naturaleza desde el modelo de progreso planteado por las sociedades contemporáneas.

Lo que la *racionalidad crítica* le crítica a la *instrumental* es su *lógica de dominación* que va cosificando todo, instrumentalizando a la naturaleza y al propio ser humano sin dejar resquicio alguno para las acciones libres, lo que conlleva inevitablemente a su desustancialización, autodestrucción; el tren del progreso y la civilización pasa triunfante sobre el sufrimiento de las víctimas de la racionalidad moderna (lo que Dussel ha llamado el suicidio colectivo⁴). Sin embargo, como se indicó en la introducción, la misma *Razón*, no la instrumental, sino en su unidad (teórica, poéticas y práctica), posee un potencial emancipatorio que se debe afirmar. Para Horkheimer y Dussel no se trata de negar a la razón ni a la racionalidad del mundo, sino más bien lo contrario, es de afirmar a la razón en su unidad para que ésta se reconcilie con la vida terminando con la opresión y el sufrimiento de las víctimas.

Para Horkheimer, lo que queda para terminar con la violencia cosificadora de la modernidad consiste en reconciliar a la razón subjetiva, instrumental, con la razón objetiva, el espíritu, la razón con la naturaleza. Para nosotros en este trabajo, siguiendo a Enrique Dussel, la superación de la racionalidad instrumental consiste, en primer lugar, en unificar las diferentes dimensiones de la *Razón* (teórica, práctica y poética en términos formales); en segundo lugar, en tomar a la vida humana en colectividad como fin último (no el progreso) y, por último, reconocer a las víctimas del sistema (la exterioridad) como fundamento para la crítica y superación de la racionalidad moderna. De manera que es pasar de un fin formal (el progreso) a un fin material (la vida). La *materialidad* no es otra cosa que el reconocimiento de la vida como

⁴ Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

fin último de todas las mediaciones y acciones humanas.

Como se ha mostrado anteriormente, pensar la *Razón* más allá de la racionalidad moderna instrumental (el ser, la ontología) significa salir de la dialéctica de dominación en la que se encuentra la racionalidad moderna. Esto es posible si la racionalidad trans-moderna (el no ser, la metafísica) logra armonizar las tres dimensiones de la racionalidad (teórica, poéticas y práctica), partiendo del grito de las víctimas que no pueden vivir por una racionalidad instrumental moderna que no se los permite ya que sólo los ve como medios para su fin, que es la ilusión del progreso (que destruye lo humano).

Bibliografía

Aristóteles. (2000). *Ética a Nicómaco*. Gredos: Barcelona.

Boff, L. (2002). *Grito de la Tierra, grito de los pobres: Hacia una conciencia planetaria*. México: Dabar.

Constante, A. (2006). *Los monstruos de la razón: tiempos de saberes fragmentados*. México: FFYL/UNAM.

Cortina, A. y Martínez, E. (2001). *Ética*. Madrid: Akal.

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

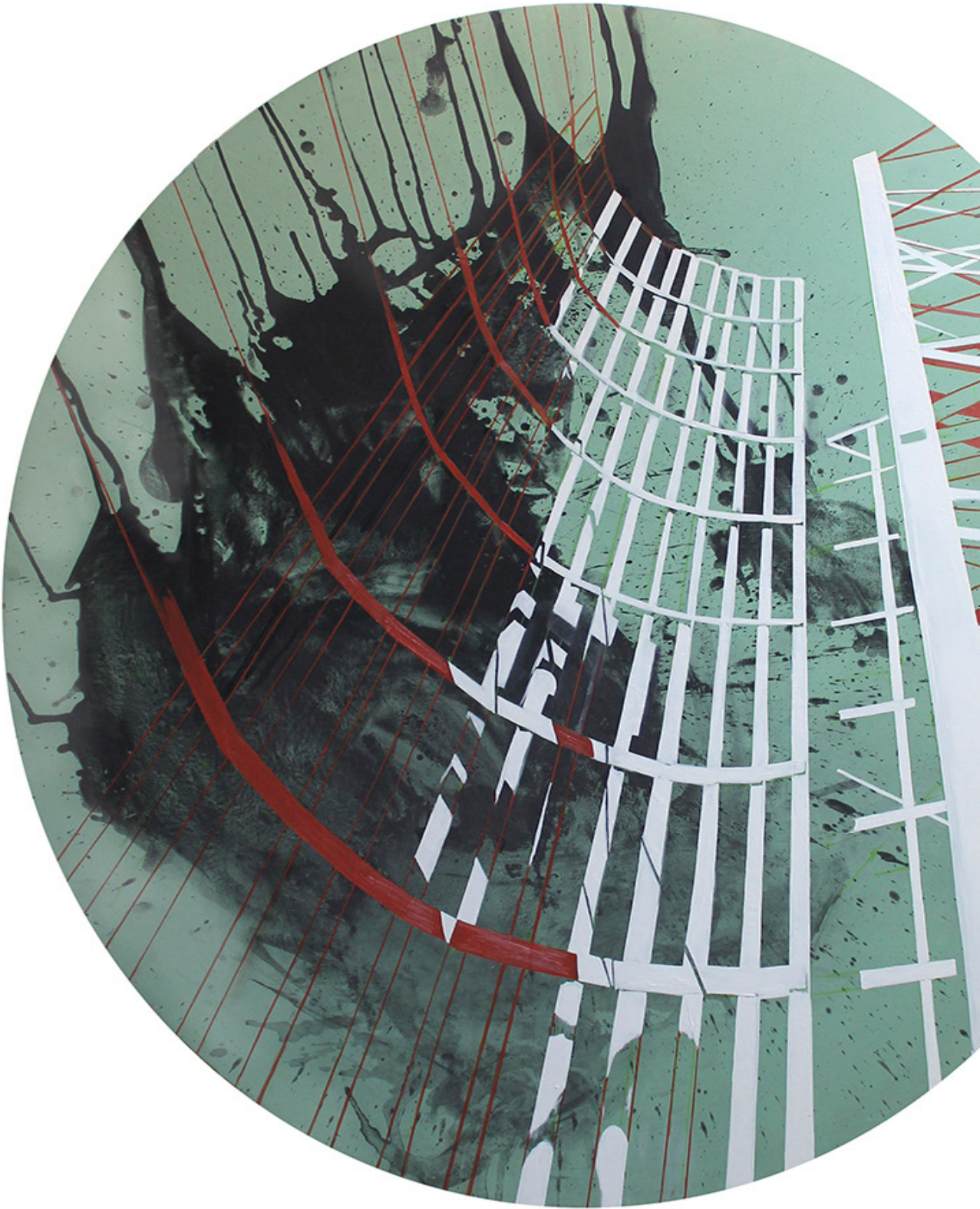
————— (2015). *Filosofía del sur: Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

————— (1996). *1492 el encubrimiento del Otro*. México: UNAM.

Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. México: Dríada.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.



Estructura II

La bioética y el bioderecho

en defensa de los derechos de los animales

Aida del Carmen San Vicente Parada

acsanvicente@gmail.com

aidasanvicente@derecho.unam.mx

Dedicado a Oceanican donde amorosamente acogieron a Copo de Nieve y a Estrellita de Mar

Jahr (2018): “De la biopsicología a la bioética tan sólo hay un paso, el cual consiste en aceptar obligaciones morales para todos los seres vivos, y no sólo en relación con los humanos. De ninguna manera, la bioética es un descubrimiento del presente. Un interesante ejemplo del pasado es la imagen de San Francisco de Asís (1182-1226) quien, en su gran amor por los animales y su abierta simpatía para todos los entes vivos, fue precursor de la exaltación de la naturaleza propia de Rousseau, quien lo manifestó siglos después (p. 244)”.

Introducción

En concordancia con las éticas no antropocéntricas, los seres humanos no somos la única especie que merece consideración moral. Ya en 1926 Fritz Jahr (padre de la bioética) reformuló el imperativo categórico de Kant, al señalar: Respetar por principio a cada ser viviente como fin en sí mismo, y tratarlo de ser posible como a un igual (Fritz, p. 20, citado en Sass, 2011). Esto significa que tenemos obligaciones morales con otros seres vivos.

Por lo tanto, tenemos responsabilidades morales con los animales, no son objetos, tienen miedo, estrés, alegría; no existe ninguna supremacía hacia ellos, al igual que ellos tenemos un cerebro reptiliano (donde se generan las emociones), un sistema límbico que permite elaborar sentimientos, por ello, no tenemos ningún derecho a causarles sufrimiento.

El presente artículo pretende establecer que los animales son sujetos de protección jurídica y que es necesario que su personalidad jurídica sea reconocida, para que los animales sean tutelados por el derecho y el resto de los sujetos (persona física y personas colectivas) estén obligados a tratarlos con consideración y respeto.

Bioethics and Biolaw in defense of animal rights

Resumen

La Constitución de la Ciudad de México reconoce a los animales como sujetos de consideración ética y jurídica, ello supone un cambio de paradigma, porque hasta ese cambio, habían sido considerados como bienes muebles; este cambio se debe a los postulados de la zooética que sostienen que debemos extender la consideración moral a los seres sintientes, lo que permite proveer al bioderecho de un marco teórico innovador que permite reconocer la personalidad jurídica de los animales. El artículo tiene como objetivo comprender el alcance y el contenido del reconocimiento de los animales como sujetos de derecho.

Palabras clave: animales, persona, sujetos de derecho, personalidad jurídica, capacidad jurídica, obligación, zooética, bioderecho, derechos reales, propiedad y bioética.

Abstract:

The Constitution of Mexico City recognizes animals as subjects of ethical and legal consideration. It implies a paradigm shift because animals had always been considered movable property. This change is due to the postulates of Zooethics that maintain that we must extend moral consideration to sentient beings, which allows us to provide Biolaw with an innovative theoretical framework that helps recognize animals' legal personalities. The article aims to understand the scope and content of the recognition of animals as law subjects.

Keywords: animals, person, law subjects, legal personality, legal capacity, obligation, Zooethics, Biolaw, natural rights, property and bioethics.

Para ello se analiza el origen y el alcance del concepto de persona, puesto que la mayoría de las veces se desconoce la personalidad jurídica de los animales, al señalar que éstos no son personas. El propósito de dicho apartado es establecer que el concepto de persona no es compatible con los animales porque es fruto del antropocentrismo moral, al sostener que la racionalidad distingue a los humanos de los animales, despojando a estos últimos de protección jurídica, al grado de sostener que los animales son bienes muebles; es decir, pertenecen al ámbito de los derechos reales, por consiguiente es legítimo explotarlos, venderlos y disponer de su vida ya que son considerados propiedad¹ de las personas.

En la segunda parte del artículo se trata la pertinencia de la protección jurídica de los animales como sujetos de derecho y las obligaciones que los humanos tienen frente a los animales, de acuerdo con el entramado teórico previamente establecido y con el marco legal vigente en la Ciudad de México.

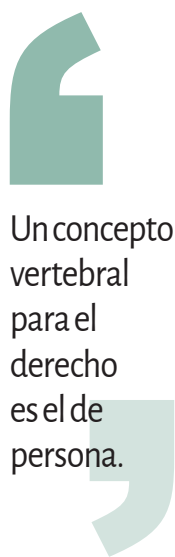
Los animales no son personas

Un concepto vertebral para el derecho es el de persona, debido a que los efectos de las hipótesis jurídicas se verifican mediante la acción de la naturaleza y de las personas a través de actos y hechos jurídicos, tanto las personas físicas como las personas colectivas o jurídicas son sujetos de derecho y, por lo tanto, cuentan con personalidad jurídica, entendida ésta

¹ En derecho civil la propiedad es el poder jurídico de dominio (derecho real) que una persona (física o colectiva) ejerce sobre un bien de forma inmediata, directa y con exclusión de terceros, dicho poder permite a su titular el aprovechamiento total o parcial del bien con arreglo a las limitaciones jurídicas. La propiedad concede tres derechos: *iusutendi*, usar o servirse del bien según su naturaleza; *iusfruendi*, el goce, disfrute o explotación del bien, percibiendo sus frutos (naturales y civiles); *iusabutendi*, poder para disponer del bien cediendo temporalmente éste, para posteriormente recuperarlo.

Aida del Carmen San Vicente Parada

Licenciada y maestra en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ambos títulos con mención honorífica, con estudios en Pedagogía y candidata a doctora, recipientaria de la Medalla Alfonso Caso 2014; presidenta del grupo de Retórica y Argumentación Jurídica. Analista en Latitud Megalópolis. Ha publicado en diversas revistas como *Amicus Curiae*, *Arts Juris*, *Tirant Lo Blanch* y en el medio *Animal Político*. Miembro del Colegio de Profesores de Derecho Civil de la UNAM. Ha sido catedrática en diversas instituciones como: UNAM, la Universidad Westhill, el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, la Universidad del Valle de México (UVM), la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia (ENEO), entre otras. Fue productora del programa *Sí es penal*, en Radio IUS. Autora de *Voces Jurídicas* para el Diccionario Panhispánico Jurídico de la Real Academia Española. Es autora de guías de estudio, programas de estudio y plataformas educativas para la UNAM, el Tribunal Federal de Justicia Administrativa (TEJAJ) y la UVM. Cuenta con un diplomado en bioética por la UNAM y fue revisora de los programas de estudio de temas selectos de biología y biotecnología aplicada al derecho y bioderecho para la especialización en derecho sanitario.



Un concepto vertebral para el derecho es el de persona.

como la aptitud para ser sujeto de derechos y obligaciones.

El concepto de persona desarrollado en la antigua Grecia deriva de *prosopon* o máscara utilizada en el teatro (lo que está delante de la mirada); idea que más tarde abreviará en la tradición jurídica romana. En la antigua Roma el concepto de persona provenía del megáfono colocado en las máscaras para hacer resonar la voz, en consecuencia, la persona era quien se hacía escuchar (*personare*). Roma distinguía entre la condición de humano y el concepto jurídico de persona, verbigracia, un esclavo era humano pero no tenía personalidad jurídica, porque se le consideraba una cosa; es decir, era susceptible de apropiación personal. La persona era quien gozaba de *caput* —capacidad jurídica, compuesta por la ciudadanía, la libertad y el patrimonio propio— para interactuar en el derecho.

Un punto de inflexión para considerar a un ser humano sujeto de derecho —olvidando la *caput*— viene de la mano del pensamiento estoico de Séneca, para quien los esclavos debían ser sujetos de consideración moral porque eran seres humanos, dotados de dignidad.

Séneca apunta que los esclavos poseían una vida interior, por lo tanto, contaban con un valor intrínseco: dignidad.

La persona como individualidad y ente racional nace con la patrística, de la mano de Boecio, quien dota de singularidad al concepto de persona: “sustancia individual de naturaleza racional” (1979, p. 20). Más adelante, Santo Tomás de Aquino, quien pertenecía a la escolástica, recupera la definición de Boecio, pero sustituye la expresión de substancia por el concepto de subsistencia: para él la persona es “subsistencia espiritual” (2001, p. 112) porque existe *per se*, subyace y no depende de nada. Es oportuno señalar que estos conceptos fueron concebidos a través de éticas antropocéntricas, incluso Santo Tomás de Aquino sostenía que los animales no poseían alma, por ese motivo no tenían razón y no merecían ningún tipo de consideración moral.

Cabe destacar que el *locus* (el logos) es el atributo que define a la persona para diferenciarse del resto de los animales, como epicentro de la dignidad y también de la defensa jurídica. De modo que Pico della Mirandola (1984) fundamentara la dignidad de los seres humanos en el libre albedrío otorgado por Dios, idea que inspiraría a Kant (2008), para situar a la autonomía de la voluntad como fundamento de la dignidad.

De acuerdo a lo anterior, la persona, dotada de libertad y autonomía, es el lugar donde convergen derechos y obligaciones, pues su voluntad acciona al derecho mediante el principio de autonomía de la voluntad (artículo 6, Código Civil para el Distrito Federal²) para que la persona asuma un papel, verbigracia, el reconocimiento de un hijo, abre paso a la patria

2 “La voluntad de los particulares no puede eximir de la observancia de la ley, ni alterarla o modificarla. Sólo pueden renunciarse los derechos privados que no afecten directamente al interés público, cuando la renuncia no perjudique derechos de tercero” (artículo 6, Código Civil para el Distrito Federal).

La persona, dotada de libertad y autonomía, es el lugar donde convergen derechos y obligaciones, pues su voluntad acciona al derecho mediante el principio de autonomía de la voluntad.

potestad, ropaje o rol jurídico, que arroga una serie de derechos y obligaciones que deben ser cabalmente cumplidos frente al menor de edad, porque ese es el papel que ha asumido voluntariamente dentro del derecho.

Hay que advertir de que la autonomía de la voluntad y la razón fueron conceptos clave para marginar durante años a enfermos mentales, a niños, a mujeres, a hombres de origen africano e, incluso, a los pueblos originarios a sujetarse a la voluntad de los varones caucásicos, quienes gozaban de personalidad y capacidad jurídica de ejercicio pleno para actuar en el mundo jurídico³. Ya que se consideraba que sólo ellos contaban con razón para ser “personas”, por consecuencia, quienes carecían de razón debían ser puestos en tutela porque carecían de personalidad jurídica.

En palabras de Naváez: La capacidad jurídica se ha convertido en el modo de evaluar en derecho las aptitudes físicas y mentales de una persona. Es la posibilidad de obrar en clave jurídica, es por eso que viene equiparada a la personalidad, o sea, al ejercicio de las facultades de una persona (2005, p. 71).

La aptitud para obrar racionalmente cosificó a enfermos mentales, niños, mujeres y hombres que tuvieran un color de piel o hablaran un idioma diferente (“quienes necesitaban de la supervisión de un tutor”), pero también repercutió en el estatus jurídico de los animales, mismos que, “carentes de razón”, no poseían autonomía de la voluntad para asumir derechos y obligaciones (capacidad de ejercicio), de

³ Para una crítica respecto al derecho continental impuesto a África y a América se puede consultar: Fritzpatrick, P. (1998). *La mitología del derecho moderno*. Madrid: Siglo Veintiuno.

tal manera que eran colocados en la categoría de bienes⁴.

Se puede apreciar que la condición de persona en el mundo jurídico es definida en un primer momento por la razón, esto debido a que es un concepto fruto de la ética antropocéntrica. Tal categoría discriminaba a menores de edad, enfermos mentales, etnias, grupos vulnerables, etc., lo que llevó el derecho a cimentar formalmente a la personalidad jurídica en la dignidad —a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos—. Hoy se acepta que todo ser humano cuenta con personalidad jurídica, pues tiene intereses propios y tiende a la preservación de su ser, ya que la

⁴ Para muestra de ello basta leer algunos artículos del Código Civil para el Distrito Federal:

“Artículo 750.- Son bienes inmuebles:

X.- Los animales que formen el pie de cría en los predios rústicos destinados total o parcialmente al ramo de ganadería; así como las bestias de trabajo indispensables para el cultivo de la finca, mientras están destinadas a ese objeto;”

“Artículo 854.- Los animales sin marca alguna que se encuentren en las propiedades, se presume que son del dueño de éstas mientras no se pruebe lo contrario, a no ser que el propietario no tenga cría de la raza a que los animales pertenezcan.

“Artículo 855.- Los animales sin marca que se encuentren en tierras de propiedad particular que explotan en común varios, se presumen del dueño de la cría de la misma especie y de la misma raza en ellas establecidas, mientras no se pruebe lo contrario. Si dos o más fueren dueños de la misma especie o raza, mientras no haya prueba de que los animales pertenecen a alguno de ellos, se reputarán de propiedad común.

“Artículo 856.- El derecho de caza y el de apropiarse los productos de ésta en terreno público, se sujetará a las leyes y reglamentos respectivos”.

“Artículo 870.- Es lícito a cualquiera persona apropiarse los animales bravíos, conforme a los Reglamentos respectivos”.

“Artículo 874.- La apropiación de los animales domésticos se rige por las disposiciones contenidas en el Título de los bienes mostrencos”.





La aptitud para obrar racionalmente cosificó a enfermos mentales, niños, mujeres y hombres que tuvieran un color de piel o hablaran un idioma diferente.

dignidad protege la fragilidad y la experiencia sensible del ser en el mundo jurídico.

Hoy el significado de persona ya no gira entorno a la razón, sino que se nutre de la experiencia sensible y responsable del ser, la persona es también superación (edificarse como un ser más empático), potencia, relación con el entorno y consigo mismo (Zambrano, 1996; Cortina, 2017); lo que permite hablar de los animales como sujetos de derecho.

Los animales sí son sujetos de derecho

Sí bien los animales no son personas, puesto que dicho concepto deviene de una tradición antropocéntrica que establece ciertas características que no resultan acordes con la naturaleza de los animales, es factible señalar que los animales sí son sujetos de derecho; es decir, son centro de imputación normativa porque son seres sintientes⁵, en términos de la zooética⁶ son pasivos o pacientes morales, ello implica que gocen de derechos y consideración moral, debido a que son un centro teleológico de vida, tienen un ciclo vital, buscan su preservación y son susceptibles de sufrir algún daño. Situación jurídicamente equiparable al

5 De acuerdo con la etología, ciencia que estudia el comportamiento de los animales, ellos reflejan sus estados mentales como el sufrimiento y la alegría a través de posturas o comportamientos, lo que fortalece la idea de que los animales ni son cosas ni bienes incapaces de sentir dolor.

6 De acuerdo con Rivero (2018): "De dos vocablos griegos: *zoo*, animal y *ethos*, ética, se ha creado el término zooética para designar a lo que solía llamarse <<Ética animal>>. Evidentemente los animales no tienen una ética [...] la zooética no trata sobre la moral ni la ética que puede presentarse en ellos, sino sobre las diferentes perspectivas éticas que los seres humanos podemos o debemos tener con respecto a los animales" (pp. 9 y 10)".

nasciturus⁷, los menores de edad, personas en estado vegetativo persistente o personas que presentan una grave discapacidad⁸ que les impida externar su voluntad, ya que, si bien éstos no cuentan con capacidad de ejercicio, sí son sujetos de derecho porque cuentan con personalidad jurídica.

Recordemos que la Real Academia Española sostiene que un sujeto de derecho es "una persona, colectividad o entidad a la que se le atribuye legalmente capacidad jurídica" (2017, p. 1929). En este caso es factible señalar que los animales tienen capacidad jurídica de goce⁹ porque son seres sintientes que en algunos

7 En derecho civil es el concebido, pero no nacido; entra bajo la protección de la ley para efectos de adquirir por herencia, legado o donación, ya que se le adjudica personalidad jurídica a pesar de no haber nacido aún. El nasciturus tiene que ser concebido en vida del donante o del *de cuius* (de cuya sucesión se trata, quien deja la herencia). El derecho reconoce personalidad jurídica a las personas físicas desde que nacen, de acuerdo con lo establecido por el artículo 22 del código civil para el Distrito Federal, pero para ciertos efectos legales (adquirir por herencia, legado o donación) se tendrá por nacido al concebido en vida del autor de la sucesión o de la donación. El nasciturus adquiere los derechos desde que es concebido porque se le reconoce personalidad jurídica, esto implica que posea capacidad de goce, por lo que es protegido por la ley, empero, dichos derechos se resuelven y se verifican por completo a favor del recién nacido, cuando nace vivo (vive 24 horas o es presentado vivo en el registro civil) y viable (tiene una existencia autónoma, puede sobrevivir fuera del claustro materno). Es decir, cuando cumple con lo estipulado en el artículo 337 del código civil para el Distrito Federal.

8 En derecho civil estas personas están sujetas a interdicción, es decir, a pesar de contar con la mayoría de edad, su capacidad de ejercicio está restringida porque necesitan de un tutor para ejercer sus derechos y contraer obligaciones. Sin embargo, las personas declaradas como incapaces son sujetos de derecho, tienen personalidad jurídica y gozan de la más amplia protección legal. Lo anterior de conformidad con el artículo 450 fracción II del código civil para el Distrito Federal.

9 Capacidad jurídica es la aptitud para ser titular de derechos y

casos presentan estados mentales; en atención a ello, los agentes morales (las personas) como sujetos activos tienen obligaciones morales y deberes jurídicos para con ellos.

Recogiendo los conceptos anteriores y partiendo de las premisas de la zooética¹⁰, que representan la punta de lanza para el cambio de paradigma de la tutela legal de los animales, procedemos a hablar sobre el estatus jurídico de los animales partiendo del análisis del artículo 13 apartado B de la Constitución Política de la Ciudad de México:

B. Protección a los animales 1. **Esta Constitución reconoce a los animales como seres sintientes y, por lo tanto, deben recibir trato digno.** *En la Ciudad de México toda persona tiene un deber ético y obligación jurídica de respetar la vida y la integridad de los animales; éstos, por su naturaleza son sujetos de consideración moral. Su tutela es de responsabilidad común.*

Los animales sí son sujetos de derecho.

obligaciones, sus características son:

- 1) concreta, es general para todas las personas;
- 2) divisible, existe capacidad de goce: ser titular de derechos y capacidad de ejercicio, que a su vez se subdivide en substancial, para obligarse (firmar contratos, contraer obligaciones); y procesal o formal para comparecer en juicio, sin representante;
- 3) graduable: No tiene las mismas prerrogativas para obligarse en un contrato un menor de edad que un mayor de edad, por ejemplo, un menor de edad necesita autorización judicial para vender sus bienes o gravarlos, ya que ellos no cuentan con una capacidad de ejercicio plena, en este caso ellos necesitan de un representante para interactuar en el mundo jurídico.

¹⁰ El zoocentrismo, ética no antropocéntrica, que extiende la consideración moral hacia otras experiencias sensibles —animales no humanos—, ya que pueden experimentar dolor y poseen un valor intrínseco. Se divide en amplio, se refiere a que todos los animales son pasivos morales desde un mamífero a una bacteria, y el restringido se ciñe a que sólo algunos animales no humanos son pasivos morales. Algunos exponentes de la zooética son Peter Singer, Paul Taylor y Tom Regan. Para mayor abundancia en el tema se sugiere consultar: Rivero, P. (2018). *Zooética: una mirada filosófica a los animales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Este dispositivo legal inaugura, de la mano de las éticas no antropocéntricas, un nuevo paradigma en el mundo jurídico, al señalar que los animales son seres sintientes —susceptibles de sufrir un daño— y, por tanto, son sujetos de consideración moral, con lo cual se reconoce a un nuevo sujeto de derecho; a ello se suma que el artículo *en comento* señala que todo ser humano tiene la obligación jurídica de respetar su vida e integridad, en vista de que los animales son una experiencia sensible.

La Constitución de la Ciudad de México reivindica ética y jurídicamente el estatus de los animales, no sólo refrenda que el derecho posee sólidos lazos con la ética y la bioética, dando origen al bioderecho, que hace las veces de un canal axiológico que custodia lo que la sociedad considera valioso y digno de protección jurídica, como lo es el culto a la vida y el respeto por los otros; también reconoce que los seres humanos tienen obligaciones con los animales, porque éstos tienen personalidad



El ser humano como agente moral y sujeto de derecho **tiene la obligación de tutelar y asistir a quienes no pueden exigir sus derechos.**

jurídica, ya que son sujetos de protección, esto se debe a que son reconocidos como fines en sí mismos, o sea, dignos de cuidado y consideración.

Cabe destacar que la doctrina de las obligaciones civiles¹¹, la facultad para exigir un hacer, no hacer, o dar, sólo puede operar entre sujetos de derechos, es decir, que no existen obligaciones con las cosas o los bienes. Las siguientes disposiciones fortalecen lo anterior: de la ley de protección a los animales de la Ciudad de México: artículo 4 Bis los habitantes de dicho estado tienen la obligación de: proteger a los animales, garantizar su bienestar, brindarles atención, asistencia, auxilio, buen trato, velar por su desarrollo natural, salud y evitarles el maltrato, la crueldad, el sufrimiento, engaño y la zoofilia. Por su parte, el artículo 23 del mismo cuerpo legal señala que toda persona, física o moral, tiene la obligación de brindar un trato digno y respetuoso a cualquier animal.

De lo anterior se infiere que los animales son reconocidos como sujetos de tutela legal, ya que los seres humanos y el Estado tienen obligaciones frente a ellos, y decimos

¹¹ La obligación es un vínculo jurídico que por virtud el acreedor tiene la facultad de exigir al deudor un dar, hacer o no hacer. Las obligaciones suponen una relación jurídica entre sujetos de derecho, donde cada parte: sujeto activo (acreedor) y sujeto pasivo (deudor) están claramente identificados. Un contrato compraventa es una obligación. Lo que no sucede en el deber jurídico, donde existe un vínculo jurídico, en el que los sujetos no están identificados o individualizados previamente. Verbigracia: no atropellar a los peatones es un deber jurídico, para todos los ciudadanos que conduzcan un auto, al momento de que el sujeto A atropella al sujeto B, A adquiere una obligación con B, porque en ese momento se individualizan los sujetos de derecho, por consecuencia, A tiene la obligación de cubrir la responsabilidad civil frente a B.

sujetos de tutela porque ellos no pueden (pues su naturaleza tiene otro fin) ejercer derechos y obligaciones, pero sí son susceptibles de una custodia legal, a gozar de un estatus jurídico que compele a los humanos a respetar y preservar su vida e integridad.

Los animales son sujetos de tutela jurídica porque poseen un valor intrínseco que se proyecta en la serie de conductas que llevan a cabo para la consecución de un fin, tienen un ciclo vital, buscan su preservación y son susceptibles de sufrir daño, en suma, son una existencia sensible y frágil digna de consideración.

Recordemos que el criterio de igualdad en el pensamiento de Tom Regan (2016), el cual se traduce en que todos (enfermos mentales, niños, animales) merecen consideración moral en virtud de que pueden experimentar dolor o placer, merecen la misma consideración en atención a que son seres sensibles. Aunado a lo anterior, debemos respetar la dignidad del florecimiento de los animales, considerando otras capacidades (vida, salud e integridad corporal, asociación y emociones), lo que permite tratar a los animales como agentes que buscan su propio desarrollo, por consiguiente, son dignos de cuidado.

En palabras de Rivero (2017): “Los principios de Tom Regan defienden directamente los derechos de los animales en función de su “valía intrínseca”, y no sólo propone defender sus intereses porque tienen capacidad de sufrir y gozar. Hay animales que poseen una vida interior muy evolucionada y compleja, de tal modo que constituyen por ello “sujetos-de-una-vida” y eso les hace poseer un “valor inherente”. Esta

Los animales no humanos son un fin en sí mismos y cuentan con una vida propia

“inherencia” ontológica y ética es la que le hace defender a Regan que los animales tienen “derecho” a que no se les cause sufrimiento y a que se respete su dignidad, esto es, a no ser usados como medios para otras utilidades ajenas. Esta aplicación de valor a los animales la definen Regan sin grados ni distinciones: “todos los seres vivos, hombres y animales, tenemos los mismos derechos morales básicos” (2017, p. 52).

El ser humano como agente moral y sujeto de derecho tiene la obligación de tutelar y asistir a quienes no pueden exigir sus derechos; como en el caso de los enfermos mentales o los menores de edad, si bien ellos no pueden hacer valer sus derechos, eso no implica que no los posean, de ahí que el derecho formule la representación¹² para asistirlos, de esa forma ellos pueden gozar plenamente de sus derechos. Lo mismo sucede con los animales,

12 Es la institución que permite que las consecuencias jurídicas de un acto, celebrado por una persona, se produzcan de manera inmediata en la esfera jurídica; de ésta hay tres tipos de representación:

- 1) Legal, deriva de la ley, pues faculta para actuar en nombre y por cuenta de otra persona (v.gr. la patria potestad, artículos: 425 y 651 en relación con los artículos 496 y 497 del C.C.D.F.);
- 2) Voluntaria, deriva de la voluntad, ejemplo: el poder. Artículo 1800: “El que es hábil para contratar, puede hacerlo por sí o por medio de otro legalmente autorizado y artículo 1801. Ninguno puede contratar a nombre de otro sin estar autorizado por el (sic) o por la ley;”
- 3) Organicista o necesaria, llamada así porque la persona colectiva necesita de personas físicas para que sean su boca, sus manos, de ahí el término organicista y necesaria porque estas personas tienen que valerse de personas físicas para actuar en el mundo jurídico. Artículo 27 C.C.D.F.: “Las personas morales obran y se obligan por medio de los órganos que las representan sea por disposición de la ley o conforme a las disposiciones relativas de sus escrituras constitutivas y de sus estatutos”.

En este sentido, proponemos que las personas que tienen un animal de compañía son los representantes legales de los mismos.

ellos son beneficiarios y destinatarios de un abanico de derechos porque son sujetos de protección jurídica.

Por lo tanto, los animales no humanos son un fin en sí mismos y cuentan con una vida propia, condición que atiende a la capacidad de goce para disfrutar de una tutela que proteja su integridad física y psicológica, su vida y su libre desenvolvimiento en la naturaleza.

Consideraciones finales

La reivindicación jurídica de los animales se debe a la apertura de pensamiento de la bioética que extiende el halo de consideración y reflexión ética a otras formas de vida, superando a la mente patriarcal y al logos, como condición *sine qua non* para ser sujeto de consideración ética y moral. Tanto jurídica como éticamente se acepta que los animales merecen consideración moral. La bioética tiene como fin extender la consideración y empatía hacia otras formas de vida, en aras de que el ser humano se relacione de una manera más consciente y responsable con su entorno y con otras formas de vida.

Aún se debe trabajar en el estatus jurídico de los animales, pues aceptar que tienen personalidad jurídica implica replantear la situación de los animales utilizados para el trabajo, el consumo o la exhibición, ya que matarlos para producir bienes implicaría cometer un



Contraste I

delito. En estas líneas propongo comenzar con los animales de compañía y los animales abandonados en las ciudades, para eventualmente regular a los animales destinados al consumo y la producción de servicios para mejorar sus condiciones y, de ser posible, retirarlos.

La bioética y el bioderecho son una herramienta que permite construir un derecho más inclusivo, que acerca a los seres humanos con la naturaleza, ayuda a construir un derecho que humaniza, que re-liga y no uno que rinda culto a la legalidad vacua. La bioética y el bioderecho edifican puentes para entender al otro, al entorno, ese es su *ethos* y su *pathos*: dignificar la existencia de todos los seres sintientes y de la biosfera.

Bibliografía

Boecio, A. M. (1979). *La Consolidación de la Filosofía*. España: Alianza.

Código Civil para el Distrito Federal. (2015).

Constitución Política de la Ciudad de México. (2018).

Cortina, A. (2017). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.

De Aquino, T. (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De la Mirandola, P. (1984). *De la Dignidad del Hombre*. Madrid: Editora Nacional.

Fritzpatrick, P. (1998). *La mitología del derecho moderno*. Madrid: Siglo XXI.

Kant, I. (2008). *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*. España: Ariel.

Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.

Narváez, J. R. (2005). *La Persona en el Derecho Civil. (Historia de un Concepto Jurídico)*. Ciudad de México: Porrúa.

Ley de protección a los animales de la Ciudad de México. (2018).

Reagan, T. (2016). *En defensa de los derechos de*



los animales. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Real Academia Española. (2017). *Diccionario Panhispánico del Español Jurídico*. Madrid: Real Academia Española y Santillana Educación.

Rivero, I. (2017). "Enfoque ético y jurídico de la protección animal". En M. T. Ambrosio y M. Inglés. *La protección jurídica de los animales*. [pp. 35-65]. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM.

Rivero, P. (2018a). "Introducción". En P. Rivero. *Zooética: una mirada filosófica a los animales*. [pp. 9-14]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

——— (2018b). *Zooética: una mirada filosófica a los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sass, H. M. (2011). "El pensamiento bioético de Fritz Jahre 1927-1934". *Aesthetika*, 20-33.

Torralba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona: Herder.

Zambrano, M. (1996). *Persona y democracia*. Madrid: Ciruela.

MURMULLOS filosóficos

“Bioética, emergencias sanitarias y derechos humanos”

Presentación
Editorial

Artículos

Dispositivos de difusión animalista:
cyber-activismo, transnacionalización de la
cuestión animal y cultura-política
Juan José Ponce León

Reflexiones en torno al confinamiento
derivado de la pandemia causada por el
SARS-CoV-2 y su enfermedad asociada
(Covid-19)
Yuri Posadas Velázquez

La pandemia, la tragedia y el viaje
al interior del animal cosmopolítico
Damián Bravo Zamora

Entrevistas

Entrevista a Ángel Alonso Salas
Jorge L. Gardea Pichardo

Ensayos

Efectos negativos de la racionalidad
moderna
Mario Santiago Galindo

La bioética y el bioderecho en defensa de
los derechos de los animales
Aida del Carmen San Vicente Parada

Portada
Reflejos
Manuela G. Romo

