

Un fantasma recorre el mundo

A ghost runs through the world

Yamandú Acosta

*Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
yamacoro49@gmail.com*

Recibido: 20.06.20

Aceptado: 28.06.20

Resumen

Se trata de una reflexión efectuada en abril de 2020, a un mes de decretada en Uruguay la emergencia sanitaria con motivo de la pandemia del nuevo coronavirus covid-19. Su elaboración en ese contexto puede explicar las virtudes y defectos que pueda tener, aunque de ninguna manera justificar éstos últimos.

Tomando como referencia inicial la tesis de Marx y Engels de 1848 “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”, se exploran sus virtualidades hermenéuticas y explicativas para procurar entender la lógica de construcción del enemigo, en particular, el “comunismo” y su sucedáneo post Guerra Fría el “terrorismo”- en la lógica de globalización de la modernidad capitalista.

Sobre esos antecedentes “ideológico políticos” se emplaza como enemigos de relevo, los “biológico virales”, entre los cuales el nuevo coronavirus covid-19 es el que hoy nos amenaza globalmente.

Se reflexiona críticamente sobre las implicaciones de la globalización de la modernidad capitalista neoliberal en la génesis y difusión de este enemigo global, sus responsabilidades en los millares de muertes evitables, que procura justificar mediante la moral del “cálculo de vidas”.

Más allá de la unión ante el enemigo común que hoy amenaza a la humanidad, se postula un sentido alternativo de unidad, que pasa por transformar las relaciones que eventualmente han hecho posible a este enemigo y a sus antecesores referidos.

Para ello, se trata de trascender la modernidad hacia la transmodernidad, en el proceso de constitución del sujeto transmoderno.

Palabras clave: enemigo y unidad; globalización de la modernidad capitalista neoliberal ; Cálculo de vidas; transmodernidad.

Abstract

This is a reflection made in April 2020, one month after the sanitary emergency was decreed in Uruguay, due to the pandemic of new covid-19 coronavirus. Its elaboration in this context can explain the virtues and the defects it may have, although in no way justify the latter. Taking as initial reference the thesis of Marx and Engels of 1848 “A ghost runs through Europe, the ghost of communism”, its hermeneutic and explanative potentialities are explored trying to understand the logic of construction of the enemy, in particular “communism”, and its post - Cold War substitute “terrorism”, in the logic of globalization of capitalist modernity.

On these “ideological-political” antecedents the “biological – viral” ones, as the new covid-19 coronavirus, are the one that today globally threat us.

It critically reflects on the implications of the globalization of neoliberal capitalist modernity in the genesis and spread of that global enemy, its responsibilities in the thousands of preventable deaths, which it seeks to justify through the “calculation of lives” morality.

Beyond union with the common enemy that today threat humanity, an alternative sense of unity is postulated, which involves transforming the relationships that have eventually made this enemy and it’s referred predecessors possible.

To do this, it is about transcending modernity towards trans-modernity, in the constitution of the trans-modern subject.

Keywords: enemy and unity ; globalization of neoliberal capitalist modernity; calculation of lives; trans-modernity.

Un fantasma recorre el mundo: el nuevo coronavirus SARS – CoV-2, portador de la enfermedad covid-19.

La reflexión que aquí se inicia, en su título y en la tesis del anterior párrafo, se inspira –obviamente- en las palabras con que Carlos Marx y Federico Engels iniciaban su *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes.” (Marx y Engels, 1955: 23).

Se asistía en Europa hacia 1848 a la identificación como fantasma de un enemigo común de las fuerzas conservadoras, las que no obstante sus diferencias, encontraban en esa identificación del enemigo, en la que se develaba la identidad profunda que a todas ellas las atravesaba, un motivo de unión.

Nada más eficaz para concitar la unidad de los diferentes –o aún de los opuestos- que tener un enemigo común. Si tal enemigo no existe objetivamente y se quiere lograr la unidad, aun de los diferentes u opuestos, un enemigo debe ser construido e instalado en la subjetividad de quienes entonces -contra él-, se unen.

La identificación de ese enemigo como “fantasma”, sobredimensiona en términos de amenaza su efectiva identidad¹. Esa identificación como “fantasma”, favorece que deje de ser una amenaza solamente para esas fuerzas que en defensa de sus intereses comunes, se unen para acosarlo, para pasar a ser una amenaza para toda la humanidad.

En esa lógica, quienes lo acosan, son defensores de la humanidad de la cual el fantasma es el enemigo que hay que combatir.

El *Manifiesto del Partido Comunista* frente a esa identificación distorsionante del comunismo como fantasma realizada desde el lugar de enunciación de los poderes establecidos y dominantes, fue un esfuerzo desde el propio movimiento comunista para expresar discursivamente su efectiva identidad, adversando aquella identificación distorsionante².

Un esfuerzo para que el temor al comunismo se limitara al que debían sentir “las fuerzas de la vieja Europa” cuyos intereses el comunismo se proponía afectar, sin por ello trascendentalizarse ilegítimamente –lo que la identificación desde el poder establecido como “fantasma”, procuraba- a las grandes mayorías en la propia Europa del siglo XIX, cuyos intereses –objetivamente contrapuestos a los de “las fuerzas de la vieja Europa”, procuraba defender.

Los movimientos contestatarios a “las fuerzas de la vieja Europa”, anarquistas, socialistas y comunistas, frecuentemente englobados y crecientemente (des) calificados en el curso del tiempo desde el orden establecido bajo la adjetivación de “comunistas”, se diseminaron como efecto no intencional de la expansión del mercado mundial -creación de la burguesía que Marx y Engels celebraban en el texto citado-, en un mundo que ya empezaba a ser global, comenzando desde entonces a amenazar como una suerte de virus

² Hago mío “el criterio analítico de que las «identificaciones» son provistas por el sistema social de dominación. Las «identidades», en cambio, forman procesos de autoconstitución de sujetos sociales y humanos en luchas que los enfrentan con el sistema y con las identificaciones que él provee” (Gallardo, 2006: 72).

ideológico-político a los intereses de los sectores sociales dominantes no solamente en Europa, sino también cada vez más en América, Asia, Oceanía y África.

El fantasma del comunismo –hoy podríamos decir en el lenguaje biopolítico y sanitario de actualidad, el *virus del comunismo*-, comenzó a hacerse presente en todas las latitudes en términos de una epidemia ideológico-política frente a la cual a “las fuerzas de la vieja Europa”, en sintonía con sus mismos intereses, se sumaron las fuerzas conservadoras de los países coloniales de los otros continentes, en una “santa cruzada” -eventualmente secularizada: la cruzada del anti-comunismo-, que buscó descubrir e instrumentar las vacunas para enfrentar la epidemia que amenazaba transformarse en pandemia.

Se procuró sostener e imponer el orden capitalista frente a la amenaza del caos comunista que había detonado en la revolución bolchevique de 1917, que había logrado más adelante establecerse en una parte significativa del mundo luego de la Segunda Guerra Mundial en 1945, consolidándose y desarrollándose como “bloque socialista” de poder, que no obstante sus realizaciones prohió contradicciones que desembocaron en la implosión del “socialismo real” y la disolución de la URSS en 1991, simbólicamente expresada en la previa demolición del muro de Berlín en 1989, que marcaría el final de la Guerra Fría.

Sin enemigo común que uniera a las fuerzas del auto-identificado como “Mundo Libre” –remedo mundial siglo XX de las “fuerzas de la vieja Europa” del siglo XIX-, la crisis del socialismo implicó una victoria pírrica del capitalismo, que expuso a sucesivas y cada vez más profundas crisis a este último, a la sazón y hasta hoy, bajo hegemonía de los EEUU.

Se hacía entonces necesario un nuevo enemigo común que fuera no menos amenazante que como lo había sido antes “el fantasma del comunismo”.

Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 pusieron globalmente en escena a un nuevo enemigo que desde antes recorría el mundo dando cuenta de su peligrosidad y que se escenificaba con una explícita condición fantasmal: el terrorismo. Frente a él se unieron en “santa cruzada” todas las naciones articuladas en la Organización de las Naciones Unidas, con especial protagonismo de las integrantes de la Organización del Tratado del Atlántico Norte; organizaciones funcionales a la ya señalada hegemonía norteamericana.

El terrorismo adscribe con ventajas sobre el comunismo a su identificación como fantasma que aquí recogemos, dado que se trata de un enemigo cuya estrategia implica constitutivamente el ocultamiento. La identificación como “fantasma” –como tal se comporta- favorece en sus propósitos a quienes en defensa de sus intereses contra él se unen, reivindicando la defensa de la libertad, la democracia y la humanidad. Esa identificación incluye el que desde los lugares del poder en Occidente, sea asociado al

fundamentalismo, el que a su vez es asociado al islamismo, resultando ser el terrorismo una práctica identitaria del fundamentalismo islámico.

Occidente identifica/reduce al islamismo a fundamentalismo y a este como terrorismo: el terrorismo islámico sobre la falsa tesis de que el islamismo es terrorista.

La amenaza globalmente omnipresente del fundamentalismo terrorista (supuestamente) islámico – que se tramita organizadamente a través de Al Qaeda e Isis-, permite a EEUU y sus socios, escamotear su propia identidad profunda como fundamentalismo –cristiano, conservador, neoliberal-, que desde el poder en el Leviatán global practica como ejercicio de una pretendidamente legítima “guerra infinita” (Ceceña y Sader. 2002) el terrorismo de estado sobre el conjunto de la población planetaria, la que considera que se encuentra dentro de los límites de su imperio global en condición de súbdito. Con la excusa de ejercer esa práctica pretendidamente justiciera- una suerte de “guerra justa”- sobre el terrorismo fundamentalista islámico, afecta con sus prácticas de terrorismo de estado a poblaciones civiles ajenas a toda práctica terrorista, cuya pauperización y muertes violentas procura justificar como “daños colaterales”.

Sobre el trasfondo de esos antecedentes, -el del “comunismo” y el del “terrorismo”-, ambos efectos no intencionales de la modernidad capitalista, la que los ha provocado en su emergencia como respuestas a sus lógicas de dominación, así como sobredeterminado mediante sus identificaciones promovidas desde los lugares de enunciación de los poderes establecidos dominantes, emerge en este presente que estamos transitando el fantasma del nuevo coronavirus SARS – CoV2, portador de la enfermedad covid-19.

Este nuevo enemigo parece culminar hoy, una saga de enemigos de nuevo tipo – no ya ideológico-políticos sino biológico-virales- que se suceden en la historia reciente: la gripe aviar de 1997, la gripe porcina de 2009 y el SARS – CoVde 2003, para citar los más próximos en su identidad y en su génesis al que hoy nos preocupa y ocupa, los que hipotéticamente podrían haberse gestado de modo aleatorio “en el nexo entre economía y epidemiología” (Chuang, 2020: 21).

No obstante las evidentes diferencias entre los enemigos ideológico-políticos y los nuevos enemigos biológico-virales, pueden señalarse las analogías que refieren a su compartida condición de enemigos, así como a la condición fantasmal con que se les identifica y subjetiva potenciando su condición amenazante.

Analogías y diferencias, pueden aportar a discernir esta nueva amenaza, sea en su origen así como en su identidad, en su objetiva –o adscripta- condición de enemigo y, por lo tanto, en el significado o sentido de la unidad que ya está convocando y que puede llegar –

eventualmente- a concitar y por lo tanto en la elucidación de la respuesta a la inevitable y acuciante pregunta ¿qué hacer?, como personas, como sociedades, como humanidad.

Comencemos por la cuestión de su origen que es muy controversial y sobre la que se han formulado y difundido diversas hipótesis.

El “nexo entre economía y epidemiología” que se ha señalado, no es estrictamente un dato empírico, aunque esa formulación en su generalidad es una hipótesis altamente plausible, contando además con que tampoco hay evidencia empírica de otro origen y nada surge de la nada.

Esta hipótesis se limita a señalar que el nuevo coronavirus –como sus antecedentes más inmediatos señalados y otros que no hemos aquí nombrado- expresa una conexión entre la esfera de la producción y reproducción de la vida humana –la economía- y la esfera de la producción y reproducción de un tipo de micro-organismos -los virus-, de los que se ocupa la epidemiología, que a su vez se enmarca en la esfera de la reproducción de la vida - en y de la naturaleza en su conjunto-, que por cierto incluye también a la vida humana, la que por ser cultural no deja de ser –aunque culturalmente mediada y /o sobredeterminada-, natural.

Esa conexión hace parte del horizonte de sentido de la “última instancia” materialista a que hiciera referencia F. Engels en célebre carta a J. Bloch fechada en Londres 21-22 de septiembre de 1890: “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” (Engels, 1955: 484).

Esa “última instancia” que “determina la historia” es “la producción y la reproducción de la vida real”. Que ella sea “materialista” no hace que su validez quede limitada a la perspectiva teórica e ideológica del materialismo que Marx y Engels establecieron en el siglo XIX. Por el contrario, se trata de un criterio de racionalidad cuya validez trasciende a la propia perspectiva teórica e ideológica en el marco de la cual es formulada, así como a su contexto histórico de enunciación, manteniéndose con universal vigencia en nuestro presente.

Ella incluye a las relaciones de producción que los agentes humanos generan al producir socialmente sus medios de vida: relaciones de esos agentes humanos entre sí y con la naturaleza como conjunto, a través de la cual esta última –incluido el ser humano como ser natural- se reproduce.

La “última instancia” “materialista” implica que las relaciones de producción que los agentes humanos contraen entre sí, “relaciones necesarias e independientes de su voluntad” (Marx, 1955: 340) al producir socialmente sus medios de vida, “que corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales” (Marx, 1955: 340), se sostienen –son sustentables y por lo tanto posibles- en el grado en que son compatibles con las relaciones de reproducción de la naturaleza como conjunto, de la cual los seres humanos en nuestra condición de seres naturales y corporales, formamos parte.

La “última instancia” “materialista” está pues configurada por las “relaciones de producción”, pero no se reduce a ellas. Estas relaciones están subsumidas al interior de las *relaciones de reproducción de la naturaleza como conjunto* – la que incluye a los seres humanos en cuanto que son naturales y corporales y a las “relaciones de producción” que ellos generan y sostienen en la producción de sus medios de vida.

La “última instancia” que “determina la historia” de la actual crisis sanitaria –aunque también económica y social- global que hoy estamos transitando con motivo de la pandemia del nuevo coronavirus, pasa justamente por esa “producción y reproducción de la vida real” que implica la articulación –seguramente compleja y eventualmente conflictiva, capaz de generar efectos imprevisibles- entre la racionalidad productiva resultante de las relaciones de producción desplegadas por los agentes humanos y la racionalidad reproductiva de la naturaleza como conjunto, en una lógica en la que *la racionalidad reproductiva es condición de posibilidad de la racionalidad productiva*.

Cuando la racionalidad productiva, como parece acontecer en el caso del capitalismo, irrespeta hipotéticamente de un modo constitutivo la racionalidad reproductiva de la naturaleza como conjunto; la naturaleza y la vida humana se ven afectadas en términos de un horizonte de sentido que preanuncia su creciente entropía: “...la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Marx, 1972: 424).

El modo de producción que se caracteriza por exhibir una capacidad productiva que no registra antecedentes que se le puedan mínimamente aproximar, presenta al mismo tiempo una constitutiva capacidad destructiva de los fundamentos –la tierra y el hombre- de los cuales depende toda producción posible.

Nos encontramos pues reproduciendo por nuestras relaciones de producción un modo de producción –el capitalismo- que bajo la excusa de producir nuestros medios de vida, nos transforma en medios para su propio desarrollo y en esa transformación –en que la vida humana dejó de ser fin para transformarse en medio conjuntamente con la vida de la

naturaleza en su conjunto- nos somete a sus propios designios que son un efecto no intencional de los nuestros, amenazándonos de muerte.

Se trata de una acción del hombre sobre la naturaleza que –en sintonía con la fundamentación filosófica de Descartes en el siglo XVII-, ha reducido a esta última a la condición de objeto para aquél sujeto, quien se consideraba legitimado para intervenir sobre ella, transformándola a su imagen y semejanza.

Esa *hybris* de la modernidad, montada sobre el antropocentrismo dualista por el cual el hombre –reducido metafísicamente al alma o sustancia pensante- es –al modo de Dios- el sujeto, mientras que toda alteridad corporal -sustancia extensa- natural o humana es el objeto, está en la base epistemológica y cultural de sustento de una racionalidad de intervención del sujeto sobre el objeto, que se define como modo de producción capitalista y que, como ya viéramos con Marx, constitutivamente socava a la tierra y el hombre, esto es al objeto y al sujeto.

La pandemia actual es verosímilmente una expresión específica de ese socavamiento que el capitalismo como modo de producción por cuya mediación se constituye y globaliza la modernidad, constitutivamente produce sobre la tierra y el hombre –la naturaleza y el hombre-, pues el nuevo coronavirus parece ser producto de una manifestación propia de la naturaleza que encuentra en las relaciones de producción y reproducción de la vida real vigentes en las sociedades actuales, condiciones que favorecen el “salto zoonótico” (Chuang, 2020: 23) desde las especies animales no humanas a la especie humana.

El origen de la enfermedad remite pues al capitalismo, sus relaciones de producción y su desarrollo de las fuerzas productivas. El capitalismo remite a su vez a la modernidad que a través de su antropocentrismo dualista provee a aquél de los fundamentos epistemológicos y culturales que lo hacen posible.

El “salto zoonótico” se explicaría desde relaciones de reproducción de la naturaleza afectadas por las relaciones de producción de la sociedad humana sobredeterminantes y, por lo tanto, un salto aleatorio hecho posible como efecto no intencional de la acción humana sobre la naturaleza y de las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

Una vez configurado el nuevo coronavirus a través de este “salto zoonótico”, la epidemia en su lugar de origen primero y la pandemia luego, consistente en su difusión a lo largo y ancho del planeta, encuentra sus condiciones de posibilidad en las relaciones de producción globalizadas a través de un proceso de globalización capitalista crecientemente totalizante.

La modernidad y el capitalismo se profundizan a partir de la década de los '70 del siglo XX en que se abandona el capitalismo de bienestar con el cual se había procurado neutralizar en Occidente el avance del comunismo, "retornándose" al capitalismo salvaje del siglo XIX de la mano del neoliberalismo, que a través de burocracias transnacionales privadas asociadas a estados hegemónicos, especialmente a EEUU en su condición de "estado canalla" (Chomsky, 2001) despliega su estrategia de globalización a través de la cual las relaciones mercantiles tienden a totalizarse.

En Chile, la dictadura que se instala a sangre y fuego el 11 de septiembre de 1973, -un 11 de septiembre que como el posterior de 2001 tendrá proyecciones globales-, ensaya una ruptura con el estadocentrismo para la imposición del mercadocentrismo, implementando el primer experimento neoliberal en el mundo.

Paradójicamente es desde el poder absoluto en el Estado que se promueve a futuro la imposición del mercado: disciplinamiento de la población desde el Estado como condición de posibilidad del ulterior disciplinamiento de dicha población por el mercado.

No obstante, el Estado –autoritario o policial- , ya en democracia –democracia de seguridad mercantil a cuya instalación proveyó la anterior dictadura de seguridad nacional, seguirá siendo la garantía última para el "libre" juego del mercado.

Con el protagonismo de Augusto Pinochet se profundizó pues en Chile la "santa cruzada" contra el "fantasma del comunismo", complementando ese ejercicio autoritario de anticomunismo, con la implementación de las bases ideológicas, sociales, económicas, culturales e institucionales para la instalación del "totalitarismo del mercado" (Hinkelammert, 2018) que trascenderá al Chile de la dictadura pinochetista tanto en el tiempo llegando hasta el presente, como en el espacio, al haberse globalizado la experiencia abarcando al mundo en su conjunto.

Las políticas neoliberales de salud, allí donde han imperado con mayor fuerza, han dado lugar a sistemas de salud débiles, sobre la concepción de la salud como mercancía que desplazó a la de la salud como derecho.

Los efectos eventualmente letales sobre miles y miles de personas a lo largo y ancho del planeta se agravan –en buena medida- por el desmantelamiento que los sistemas de salud –así como por el desmantelamiento de otros sistemas de protección social con los que los sistemas de salud se complementan- han tenido en muchos países como efecto de la aplicación de políticas públicas neoliberales alineadas con la estrategia neoliberal de globalización (Hinkelammert, 2003: 17-64).

Más allá de esta conjetura hipotética plausible, lo empíricamente constatable es que este virus que es subjetivado como un enemigo de características fantasmales, sobreviene como sus antecesores biológico-virales – la gripe aviar, la gripe porcina y el SARS CoVde 2003- y el antecesor ideológico-político del terrorismo, en el contexto de profundización de la modernidad bajo la impronta de la globalización neoliberal capitalista.

Este enemigo –como el terrorismo- parece serlo de la humanidad en su conjunto, no obstante en un registro sanitario, aunque con graves consecuencias económicas y sociales.

Como en el antecedente del terrorismo, también en el caso del nuevo coronavirus, el “enemigo” se puede esconder en cualquiera de los otros seres humanos con los que nos relacionamos: todos los que nos rodean son potencialmente portadores de ese enemigo, por lo que, por propiedad transitiva, tendemos a visualizarlos como posibles y a veces muy probables enemigos, por lo que tendemos a evitar su cercanía o el riesgo de su contacto.

Como en el caso del terrorismo y de modo más importante aún, también cada uno de nosotros puede ser percibido por cada uno de los otros como eventual portador del enemigo y, por lo tanto, como enemigo por lo que nuestra cercanía o contacto posible son evitados por cada uno de los otros.

La diferencia más significativa es que los que no lo somos, sabemos que no somos terroristas, en cambio, aunque no tengamos síntomas, no sabemos si somos o no portadores del nuevo coronavirus y por lo tanto experimentamos de modo permanente nuestra potencial condición amenazante para los otros: un enemigo de condición fantasmal.

El foco está puesto hoy globalmente en el nuevo coronavirus como enemigo que hay que derrotar.

En el juego de intereses es en algún caso identificado desde el lugar de poder global a través de una designación que procura estigmatizar a la sociedad en la cual el virus se hizo presente: “el virus chino”.

Obviamente, los virus no tienen nacionalidad.

Si la humanidad se limita a unirse en el combate contra el nuevo coronavirus, enemigo global que la amenaza con la enfermedad de las grandes mayorías y la muerte más probable de los ancianos, de quienes ya tienen otras enfermedades y de quienes viven en la pobreza; aunque en el largo plazo no podrá evitar el contagio de las mayorías, tal vez pueda eliminar las muertes que hoy se generan por carencia de recursos que permitan la adecuada atención de todos los afectados.

Recursos que –como las plazas de CTI- no están hoy disponibles en número suficiente en países que registran un alto PBI, porque las políticas de salud como parte de las políticas neoliberales en ellos aplicadas, han implicado la desinversión en salud pública. Ni qué decir de los recursos básicos para la vida digna de las mayorías: alimentación, vivienda, etc.

Así es que en la actual emergencia sanitaria, muchísimos médicos, que hipocráticamente deberían intentar salvar la vida de todos y cada uno de sus pacientes, se han visto en la situación de tener que aplicar la lógica neoliberal del «cálculo de vidas» a la que de hecho han trasladado del campo de la economía al de la salud: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas», la propiedad y el contrato” (Hayek, 1981, en Hinkelammert, 1990: 88).

Ante recursos tecnológico-médico-asistenciales escasos –no por razones de imposibilidad técnica, sino de cálculo económico en la implementación de las políticas de salud que la han concebido como negocio o mercancía-, quienes por su identidad autónomamente asumida, deben procurar salvar todas y cada una de las vidas que ingresan a su órbita de asistencia, deciden –seguramente con mucho dolor- un día sí y otro también, *“sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas”*; las vidas de los más viejos o de quienes ya padecen otras enfermedades, son las que, generalmente, se sacrifican.

Obviamente que “la propiedad y el contrato” no son ni los principios ni los criterios morales por los que esos médicos –como seres humanos y como médicos- deciden la muerte de unos para hacer posible la vida de otros.

Pero más allá de que en el fuero íntimo de su moralidad opere una ética de principios, una ética de la convicción o una ética de la responsabilidad, hay un marco ético que las sobredetermina; el de la eticidad de “las reglas morales” constituidas por “la propiedad y el contrato” –principios de referencia de la racionalidad capitalista- que imponen –más allá de los principios, las convicciones o la responsabilidad moral de cada médico- la lógica sacrificial constitutiva del capitalismo y profundizada en su versión neoliberal.

El enemigo con el que la humanidad tiene que confrontar, si además de una salida victoriosa de la coyuntura, aspira a que nuevos enemigos globales –sean ideológico-políticos, biológico-virales o ecológico-ambientales como el cambio climático - no sean en el futuro relevos posibles del actual coronavirus, está constituido por las relaciones que la humanidad

ha venido tejiendo para producir materialmente su vida en el curso de la modernidad, relaciones de producción que son la matriz de todas las relaciones sociales y con la naturaleza.

Las relaciones capitalistas de producción, en su articulación con las relaciones de reproducción de la naturaleza como conjunto, socavan la tierra y el hombre –el objeto y el sujeto según el relato filosófico fundante de la modernidad-, produciendo efectos aleatorios no intencionales de amenazante y creciente entropía. Se trata de una cultura sacrificial de tal potencia, que lleva en la actual crisis sanitaria global que quienes se han formado para salvar vidas y les va en ello su vida personal y profesional, deben hacerse responsables de “sacrificar vidas individuales”.

En lo inmediato se trata entonces de destinar recursos del producto socialmente producido a la implementación de los recursos técnicamente existentes en calidad, cantidad y distribución suficientes para que no haya que “sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas”.

Para ello, hay que someter a los principios de “la propiedad y el contrato” al criterio de la posibilidad de vivir en términos de dignidad humana de todos y cada uno de los seres humanos que construyen y desarrollan un estilo de vida cuya afirmación es compatible con la de los estilos de vida diversos de cada uno de los otros.

Al someter a “la propiedad y el contrato” a este criterio, resultará que hay estilos de vida que amparados en estas “reglas morales” son incompatibles con los estilos de vida antes mencionados. Aquellos hacen posible “un mundo en el que quepan muchos mundos”, mientras que éstos solamente hacen posible un mundo en el que caben ellos y algunos otros en lugares subordinados; este último es el mundo que se ha globalizado, el de la modernidad capitalista neoliberal que ha absolutizado sus “reglas morales”.

Más allá de la coyuntura que el nuevo coronavirus plantea a la humanidad, el desafío para ésta implicaría el pasar de su unidad circunstancial frente a un enemigo a una unidad más sustantiva, que no sería entonces frente o contra otro al que hay que vencer, sino a favor de sí misma en términos de su constitución como sujeto sin exclusiones.

Para ello los caminos a futuro parecen pasar por la superación del neoliberalismo y la globalización neoliberal del capitalismo, también entonces por la superación del capitalismo y sus “reglas morales” de “la propiedad y el contrato” como principios o criterios inapelables de la humanidad y, por lo tanto también, la superación de la modernidad que con su dualismo fundante sujeto-objeto nos enfrenta a toda alteridad humana o natural a la que ponemos en condición de objeto reservando para nosotros la de sujeto, cuando lo que

precisamos recuperar y afirmar es la reciprocidad del reconocimiento y afirmación de todas las alteridades a través de una relación sujeto-sujeto.

Esa posibilidad de superación está dada por esa trascendentalidad al interior de la modernidad que Enrique Dussel ha identificado como “transmodernidad” (Dussel, 1992: 245-250), constituida por lo negado, reprimido e invisibilizado por la modernidad de la que es su condición de posibilidad, así como también la sociedad alternativa posible a la de la modernidad capitalista neoliberal que hoy afronta una de sus más severas crisis como efecto de la crisis sanitaria provocada por la pandemia del nuevo coronavirus.

A diferencia de la modernidad en la que el ser humano es sujeto frente a toda alteridad –natural o humana- reducida a la condición de objeto –y a veces “enemigo”-, la transmodernidad se construye aunque reprimida por la modernidad desde los inicios de ésta, sobre relaciones sujeto-sujeto entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, que hacen a una constitución de la humanidad como sujeto, distinta y alternativa a la de la modernidad. En la transmodernidad la unidad de la humanidad no es coyuntural contra algún enemigo, sino que es constitutiva de la humanidad como lugar de encuentro de diversidades no excluyentes en esa reciprocidad de relaciones sujeto-sujeto, que nos hemos permitido nombrar como “sujeto transmoderno” (Acosta, 2018).

Bibliografía

- ACOSTA, Yamandú (2018) “Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad”, en *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, Mabel Moraña (Ed.), Nexos y Diferencias, Iberoamericana, Verbuert, Madrid, 99-119.
- CECEÑA, Esther y SADER, Emir [Coord.] (2002), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Buenos Aires.
- CHOMSKY; Noam (2001) *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona.
- CHUANG (2020) *Contagio social. Guerra de clases microbiológica en China*, Editorial Lazo Negro, Rosario, Argentina.
- DUSSEL, Enrique (1992) *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Ediciones Antropos Ltda., Santafé de Bogotá.
- ENGELS, Federico (1955) “Engels a J. Bloch, Londres, 21-22 de septiembre de 1890”, en *obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 484-486.
- GALLARDO, Helio (2006) *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.
- HAYEK, Friedrich (1981), Entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile (19/04/81).
- HINKELAMMERT, Franz (1990) *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz (2003) *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José, Costa Rica.

HINKELAMMERT, Franz (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Ediciones Akal, México.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico (1955) “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 20-54.

MARX, Carlos (1955) “Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*” (1859), en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 339- 343.

MARX, Carlos (1972) *El capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, FCE, quinta reimpresión, México.

RAE (2001) *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima segunda edición, Espasa Calpe S.A., Buenos Aires.