

Luis Antonio Romero García
(coordinador)

Éticas aplicadas y educación para un presente y futuro mejor



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales.

Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos
o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será
responsable por las acciones legales que genere e indemnizará
a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja
conforme a la legislación aplicable.

ÉTICAS APLICADAS Y EDUCACIÓN
PARA UN PRESENTE Y FUTURO MEJOR

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez

RECTOR

Juan Ortiz Escamilla

SECRETARIO ACADÉMICO

Lizbeth Margarita Viveros Cancino

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda

DIRECTOR EDITORIAL

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY

David Garza Salazar

PRESIDENTE EJECUTIVO

Juan Pablo Murra Lascurain

RECTOR

Judith Ruiz-Godoy Rivera

DECANA NACIONAL DE LA ESCUELA DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Ana Lucía Macías Chiu

DIRECTORA NACIONAL DE DESARROLLO CULTURAL

Alejandra González Barranco

DIRECTORA EDITORIAL

ÉTICAS APLICADAS Y EDUCACIÓN PARA UN PRESENTE Y FUTURO MEJOR

LUIS ANTONIO ROMERO GARCÍA
(coordinador)



Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva

Maquetación y composición digital de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC:	BJ1144 E847 2025
Clasif. Dewey:	170
Título:	Éticas aplicadas y educación para un presente y futuro mejor / Luis Antonio Romero García (coordinador).
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial ; Monterrey, Nuevo León, México : Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Ediciones Tecnológico de Monterrey ; Bogotá, D.C., Colombia : Editorial Universidad de los Andes, Centro de Ética Aplicada, Ediciones Uniandes ; Santiago, Chile : Pontificia Universidad Católica de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2025.
Descripción física:	231 páginas : ilustraciones, gráficas, mapas ; 23 cm.
Serie:	(Colección Biblioteca)
Nota:	Incluye bibliografías.
ISBN:	9786072621633 (UV) 9786075018546 (Tec de Monterrey)
Materias:	Ética aplicada--América Latina. Educación superior--Aspectos morales y éticos--América Latina.
Autor relacionado:	Romero García, Luis Antonio.

DGBUV 2025/22

Primera edición, 14 de julio de 2025

D.R. © Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000, Xalapa, Veracruz, México

Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88

direccioneditorial@uv.mx; <https://www.uv.mx/editorial>

D.R. © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

Ediciones Tecnológico de Monterrey

Av. Eugenio Garza Sada 2501 Sur. Colonia Tecnológico, CP 64700,

Monterrey, Nuevo León, México

edicionestec@servicios.tec.mx; <https://ediciones.tec.mx>

D.R. © Universidad de los Andes, Centro de Ética Aplicada

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm, Bogotá, D. C., Colombia

Tel. 601 339 4949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>; ediciones@uniandes.edu.co

D.R. © Pontificia Universidad Católica de Chile

Ediciones Universidad Católica de Chile

Vicerrectoría de Comunicaciones

Av. Libertador Bernardo O'Higgins 390, Santiago, Chile

edicionesuc@uc.cl; lea.uc.cl

ISBN: 978-607-2621-84-8 (UV)

ISBN: 978-607-501-862-1 (Tec de Monterrey)

ISBN: 978-958-798-838-3 (Uniandes)

ISBN: 978-956-14-3459-2 (U. Católica de Chile)

DOI: 10.25009/uv.2621848

INTRODUCCIÓN

LUIS ANTONIO ROMERO GARCÍA

MÁS ALLÁ DE UNA TENDENCIA ACADÉMICA DEL PRESENTE, la ética aplicada es producto de una necesidad y una exigencia propia de nuestros tiempos. Esto no implica en modo alguno un desdén por la ética convencional, sino el intento de aterrizarla, de llevarla a problemas concretos, de hacerla más efectiva. La ética es vital para el ser humano y se encuentra presente en cada una de las facetas en las que interactuamos con otras personas. Para decirlo con mayor precisión, ahí donde existen colectividades que interactúan, esta es necesaria.

Como individuos tenemos ciertas obligaciones con quienes nos relacionamos, con nuestras amistades, como ciudadanos, en nuestros trabajos, con nuestras familias, con nuestro entorno, en resumen, en cada situación de nuestra vida que implique interacción. Estas responsabilidades y deberes no son menores, pues constituyen en gran medida lo que somos: podemos asumirnos como padres y madres en tanto que tenemos hijos, como docentes porque tenemos estudiantes; no podemos ser ciudadanos sin habitar en estados que nos reconozcan como tales. Pero no solo eso, no podemos pensar en nuestro futuro, en nuestras metas, en tener planes de vida, sin que esto implique relaciones con otros y otras. Justamente aquí radica la importancia de la ética.

Si bien, es cierto, esta concepción y la de los deberes para con los otros y con la sociedad es casi tan antigua como la Filosofía, al menos en Occidente, también es cierto que, por un lado, su teorización y sistematización como disciplina no contempló durante mucho tiempo el estudio de problemas específicos y, por otro, que los vertiginosos

cambios sociales, económicos, políticos, culturales y tecnológicos de los últimos años han ofrecido una serie de problemas inéditos que los estudios convencionales no hubieran podrían abordar a cabalidad.

No fue sino hasta la década de los cuarenta del siglo pasado en la que surgieron las primeras llamadas de atención para quienes se dedicaban al estudio de la ética. Problemas relacionados con el daño ecológico causado por el ser humano, el potencial de destrucción masiva de artefactos tecnológicos, los experimentos llevados a cabo durante la Segunda Guerra Mundial por Josef Mengele y por el Escuadrón 731, las investigaciones de Tuskegee en busca de la cura de la sífilis, son solo algunos de los casos que pusieron en tela de juicio la presunta neutralidad ética de la ciencia y la investigación, dando lugar a la creación de nuevas categorías de análisis, pero sobre todo, de propuestas de solución para cuestiones emergentes. Para hacer frente a estos y a muchos otros problemas inéditos, así como a problemas que fueron señalados años atrás, pero que cobraron mayor relevancia y visibilidad a finales del siglo pasado, surgen las éticas aplicadas como un elemento situado, diseñado para abordar temas específicos en campos específicos, con categorías y conceptos generados expofeso para fenómenos concretos. Su creación no es arbitraria, depende del área a la que se refiera. Su diseño requiere del acercamiento de la ética a otras áreas del conocimiento: arquitectura, sociología, ecología, economía, medicina, biología, informática, neurología. Disciplinas que aporten para una mejor comprensión del fenómeno que se aborda y que se pretende intervenir.

Con lo señalado hasta ahora, se puede sostener que las éticas aplicadas se caracterizan por:

1. Abordar problemas éticos específicos de ámbitos concretos.
2. Que los problemas a los que se enfrentan tienen características que hacen necesario involucrar otras disciplinas para ser abordados de forma efectiva.

3. Que dichos problemas y las consecuencias de no atenderlos son relevantes y, en mayor o menor medida, urgentes para el presente.
4. Que su abordaje pretende, al menos, trascender el ámbito exclusivamente teórico y descriptivo para orientar pautas de acción.

En este sentido, *ÉTICAS APLICADAS Y EDUCACIÓN PARA UN PRESENTE Y FUTURO MEJOR* recoge una serie de aportes que responden a todos o, en algunos casos, a la mayoría de los elementos de esta caracterización. En la obra se abordan problemas específicos relacionados con disciplinas como arquitectura, urbanismo, estudios de género, ecología, sociología, economía, educación, bioética, antropología, multiculturalismo. Todos, problemas relevantes para el presente.

Lejos de ser trabajos diversos con un hilo conductor compartido, la obra proviene de una preocupación originariamente común sobre una condición humana vital: las pautas que regulan nuestras relaciones, con salidas y aplicaciones a problemas de diversa índole, aunque no necesariamente desligadas entre sí. Sin embargo, no debe pensarse, en ningún sentido, que los textos tienen una línea específica y que la discusión está ausente en ellos. El hecho de defender a la ética aplicada no significa uniformidad y acuerdo acrítico. Además de los ámbitos de aplicación, los textos difieren en su carácter y alcance. Algunos de ellos se abocan al análisis profundo de la naturaleza y el origen de fenómenos complejos y su relación con la ética, otros dan un paso más y establecen propuestas de acción ante fenómenos específicos. Mientras en algunos vemos cómo los conceptos éticos clásicos pueden y deben ser rescatados e institucionalizados para hacer frente a determinada problemática del presente, en otros se defiende la idea de un giro radical a las posturas clásicas de corte eurocéntrico para dar voz y visibilidad a formas diferentes de ver y ser en el mundo. Si una parte muestra cierto pesimismo ante las situaciones del presente, en la otra tenemos una perspectiva optimista y propositiva que sostiene que un cambio con miras a un

futuro mejor es posible, deseable y que no puede venir sino de repensar nuestra forma de relacionarnos en colectividad y con el entorno.

La presente obra es producto del creciente interés por esta rama del conocimiento como fenómeno de cambio colectivo en América Latina. Es una pequeña muestra de la suma de esfuerzos que desde hace años ha realizado la Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas y la Red para la Formación Ética y Ciudadana (Redética), que recoge trabajos de investigadores y docentes de algunas de las instituciones de educación superior de la región que se han interesado y apuestan por este movimiento, tales como la Universidad Católica de Chile; la Universidad de los Andes y la Universidad de Santo Tomás, en Colombia; la Universidad de la República, en Uruguay; el Tecnológico de Monterrey y la Universidad Veracruzana, en México.

Es importante señalar que, si se pretende algo más que un movimiento teórico provocado por los múltiples desarrollos de las éticas aplicadas, para transformar nuestro mundo cotidiano, nuestra realidad, no puede dejarse de lado a la educación. Trabajar la ética, la ciudadanía, los valores y las pautas de acción para el presente, así como la interacción con nuestro entorno a partir de ella, es vital para mejorar nuestras perspectivas, hábitos y prácticas colectivas. Esta premisa aparece recurrentemente en los textos de la obra, en algunos casos implícita, en otros, como un elemento central.

En suma, el lector tiene ante sí la posibilidad de conocer de primera mano algunas propuestas que, desde el presente, pretenden contribuir a la forja de un futuro mejor.

UN BOSQUEJO SOBRE LAS ÉTICAS DEL HÁBITAT

MAURICIO CORREA CASANOVA¹

INTRODUCCIÓN

A TENOR DE LA MEMORABLE CONFERENCIA DE MARTIN HEIDEGGER titulada *Bauen, Wohnen, Denken* [Construir, Habitar, Pensar] de 1951, el *habitar* aparece ligado al *construir*, de ahí que se pregunte por la relación entre ambos. Al igual que otros seres vivos, el ser humano necesita hacerse un lugar, lo que implica diseñar y construir su entorno, acondicionándolo para poder habitar en él. Construir para habitar requiere modificar o alterar el entorno natural, ya que de otro modo nuestra existencia sería precaria y breve. Sin embargo, si efectivamente el habitar es construir, hay que añadir que también es *cultivar*. El ser humano que habita la Tierra es el animal que construye y cultiva. Tiene que procurarse un lugar de cobijo ante la inclemencia de la vida a la intemperie, y al mismo tiempo, debe cultivar la tierra para obtener su alimento y mantenerse en la existencia. Desde el inicio de los tiempos, estos dos factores se ordenan esencialmente para perpetuar la vida que va de una generación a la siguiente.

Este proceso fue, durante siglos, inocuo respecto a la integridad del entorno (la naturaleza) y a las diferentes formas de vida (la biodiversidad). Asimismo, la integridad humana se mantuvo relativamente asegurada. Sin embargo, a partir del siglo XIX, con la industrialización, el posterior avance portentoso de la tecnología y el auge imparable del

1 Pontificia Universidad Católica de Chile, mcorrea9@uc.cl.

capitalismo como forma económica predominante, se originó un construir y cultivar cada vez más invasivo y destructivo. En consecuencia, y siguiendo con las reflexiones de Heidegger, hasta la actualidad sigue siendo un inmenso desafío el aprender ante todo a habitar (2001, p. 219).

En este contexto, lo que me propongo esbozar aquí es lo que denomino como las *éticas del hábitat*, que surgen a partir del giro práctico de la ética contemporánea en la segunda mitad del siglo xx.² Me refiero a las éticas de la tierra, de la agricultura y de la arquitectura (centrándome especialmente en la ciudad). Estas tres vertientes tienen como eje la relación del ser humano con el entorno natural, y sus conceptos clave son *habitar*, *cultivar* y *construir*. Mi objetivo es abonar a la idea de que nuestra relación con el hábitat se ha convertido progresivamente en el problema ético más complejo y urgente de nuestro tiempo, presentándose como el mayor desafío para la humanidad y su destino. Dado el alcance limitado de este trabajo, no profundizaré exhaustivamente en estos temas, sino que ofreceré algunas reflexiones que anticipan desarrollos más detallados en el futuro.

1. HABITAR: LA ÉTICA DE LA TIERRA

La primera llamada de atención sobre el empeoramiento en la relación del humano con el hábitat fue lanzada por el estadounidense Aldo Leopold en su extraordinario ensayo titulado “Ética de la tierra” [*The Land Ethic*], publicado en el libro *A Sand County Almanac* de 1949 (Leopold, 1989, 2007). Dado que este texto ha sido un foco de gran atención académica, mi objetivo aquí no es analizar en profundidad ese vasto cuerpo de estudios, sino más bien identificar algunas de las ideas centrales que Leopold articula en su propuesta y que hoy adquieren plena vigencia.

2 Cfr. Cortina y Correa, 2020.

En primer lugar, destaca la idea de la secuencia ética que el autor observa como una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica. La categoría básica de esta secuencia es la de “relación”. La primera secuencia trata sobre la relación entre los individuos, mientras que la segunda se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad. La característica de ambas radica en su antropocentrismo, es decir, están centradas en la relación exclusivamente humana. La tercera secuencia, en cambio, se refiere a nuestra relación con la tierra y todo lo que en ella habita. En palabras de Leopold: “La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la Tierra” (2007, p. 30). Desde esta perspectiva holística, nuestro autor propone un enfoque que enfatiza la conexión entre los seres humanos y su entorno natural. De manera que la tierra se presenta como un tercer elemento con relevancia ética.

En segundo lugar, sobresale la idea de la comunidad biótica. Aunque en su propuesta Leopold habla siempre de una “ética de la tierra”, tal como indica el título de su ensayo, también puede ser calificada como una “ética biótica”, ya que *biotic* es la categoría clave en su texto. Como se sabe, el término “biota” designa un conjunto de especies formado por plantas, animales y otros organismos que habitan un territorio o área acotada. En este sentido, la “biota” viene a expresar en sentido fuerte la idea de “comunidad de vida”. La ética biótica, en consecuencia, no está centrada simplemente en la vida, no es bioética, sino que más específicamente se enfoca en lo que hace posible la conservación o la perpetuidad de la vida, a saber, la “comunidad biótica” (2007, p. 31). En efecto, es la vida, pero la vida en sentido interdependiente, interconectado, interrelacionado.³ En este sentido, la comunidad de vida supone la intercomunicación vital dentro y entre estas comunidades.

3 Cfr. el artículo de Millstein (2018) en el que caracteriza y defiende el concepto leopoldiano de “interdependencia” para la ética ambiental y la conservación biológica.

De este modo, podemos interpretar que la Tierra es la Gran Biota en la que se anidan las diferentes comunidades de vida.⁴

Como corolario, surge la tercera idea que sitúa al ser humano como un miembro más de la comunidad biótica. En palabras de Leopold: “Que el hombre es, de hecho, solo un miembro de un equipo biótico queda demostrado por una interpretación ecológica de la historia. Muchos acontecimientos históricos que hasta ahora se han explicado solo en términos de acciones humanas eran, en realidad, interacciones bióticas entre la gente y la tierra” (2007, p. 31). En consecuencia, menos que la competencia, la comunidad biótica exige el reconocimiento y la cooperación entre miembros mutuamente dependientes. De acuerdo con esta premisa, una consecuencia obvia es que se transforma el paradigma del *homo sapiens* “de conquistador de la comunidad de la tierra al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto por sus compañeros-miembros y también el respeto por la comunidad como tal” (2007, p. 30). Así, el hombre ya no es el conquistador ni tampoco el administrador “eficiente” de la tierra, sino que está llamado a ser un miembro integrado, participativo y corresponsable de y en la comunidad biótica.

Ahora bien, estas tres ideas clave están amenazadas por una lógica interna devastadora que obstaculiza y hace imposible su auténtica realización y despliegue histórico biótico. En este sentido, cada secuencia ética constituye para el ser humano “una especie de instinto comunitario en vías de formación” (2007, p. 30). De acuerdo con Leopold, el obstáculo fundamental para este proceso formativo radica en el tipo de relación que amenaza al interior de cada secuencia ética evolutiva. Esta amenaza consiste en establecer relaciones basadas exclusivamente en la “propiedad”. En esta lógica, no existe la distinción entre lo correcto e incorrecto en sentido moral, sino que se impone la pura arbitrariedad o la libre disposición sin límites (*laissez faire*) sobre lo que me pertenece.

4 Cfr. la teoría de Gaia propuesta por Lovelock (2007).

Tal es, precisamente, el significado del expresivo ejemplo mencionado por Leopold al inicio de su ensayo sobre Odiseo, el héroe griego, que ahorca a sus esclavas sencillamente porque “las jóvenes eran de su propiedad” (2007, p. 29). Esta lógica se refleja en las relaciones entre individuos, así como entre el individuo y la sociedad. Historias de conquista, dominación, esclavitud, explotación, humillación.⁵ El ser humano como un simple medio a libre disposición para los fines más arbitrarios. Y esta lógica es la que precisamente se repite hasta nuestros días en las relaciones con y dentro de la comunidad biótica. Afirma Leopold de manera contundente: “La tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, se considera todavía como propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, conllevando privilegios, pero no obligaciones” (2007, p. 30).

En este contexto Leopold ofrece su principio ético (biótico) orientador, según el cual “algo es [éticamente] correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica” (2007, p. 40). Aunque este principio ha recibido en nuestros días algunas precisiones importantes dentro del campo de la ciencia ecológica (Shrader-Frechette, 2012) o también ha sido reformulado (Callcott, 1996), hay todavía algunos supuestos hermenéuticos de naturaleza ética que están vigentes y que no conviene olvidar. En especial, el principio ético mantiene una limitación a la libertad de acción humana cuando se funda en una visión de acuerdo con la cual la tierra solo contiene un puro valor económico. A juicio de Leopold, doblegar definitivamente esta visión economicista representa el obstáculo más serio para las posibilidades evolutivas de una ética de la tierra. En sus propias palabras:

Tal vez el obstáculo más serio que impide la evolución de una ética de la tierra es el hecho de que nuestro sistema educativo y económico se aleja

5 Cfr. Morin, 2009.

de una intensa conciencia de la tierra en lugar de dirigirse hacia ella. El hombre cabalmente moderno está separado de la tierra por muchos intermediarios y por innumerables artefactos físicos. No tiene una relación vital con ella; para él, es el espacio entre ciudades en donde crecen los cultivos [...] En pocas palabras, la tierra es algo que “ha dejado atrás”. (2007, pp. 39-40)

Más de setenta años después de publicado su extraordinario y profético ensayo, este juicio de Leopold aún se mantiene plenamente vigente. Nuestra relación con la tierra continúa siendo problemática en la desafiante Era del Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000; Crutzen, 2002; Ellis, 2018). En todo caso, Leopold ha sido indudablemente el pionero e impulsor de un extraordinario debate que ha continuado desde entonces en la llamada ética del medioambiente [*Environmental Ethics*] y cuyo desarrollo ha sido sorprendente y a estas alturas inabarcable.⁶ La reflexión sobre la relación entre los seres humanos y la tierra –así como con sus demás habitantes– sigue siendo hasta hoy un momento evolutivo urgente y necesario que posiciona a la ética como condición de posibilidad para el destino común.⁷

2. CULTIVAR: LA ÉTICA DE LA AGRICULTURA

Un segundo ámbito de interés dentro de las éticas del hábitat es la que se refiere a la agricultura [*Agricultural Ethics*] (o también conocida como agroética [*Agroethics*]). La clave relacional es aquí la actividad humana por la que se cultiva la tierra. Sin duda, esta relación está muy conectada con el momento anterior, ya que es evidente el impacto profundo de la agricultura (y también de la ganadería) sobre el hábitat. Un

6 Cfr. Rolston, 1988; Callicott, 1989; Jamieson, 2008; Taylor, 2011.

7 Cfr. Rolston, 2000, 2020.

aspecto importante en este sentido se refiere al sistema de producción agroalimentario: dependemos de la agricultura para alimentarnos y, en esa medida, la especie humana se incorpora de manera dependiente con el ecosistema planetario de la Tierra.

En su momento, Leopold también comprendió la importancia de esta actividad al afirmar que “[l]a agricultura científica se estaba desarrollando activamente antes de que naciera la ecología, por lo que cabría esperar una penetración más lenta de los conceptos ecológicos” (2007, p. 39). Al respecto, llamaba la atención sobre la modificación radical de la biota llevada a cabo por el agricultor al servirse de sus técnicas. En particular, se refería a la posibilidad de elevar el rendimiento de los suelos agotados agregando fertilizantes importados, pero que no enriquecen necesariamente su valor alimenticio. En esta línea, *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson (1994) –a menudo considerada también como un aporte decisivo en la corriente que desató el movimiento ecologista– es una diatriba contra los productos químicos utilizados principalmente para intensificar la agricultura.

Desde mediados del siglo xx, en efecto, es manifiesta la transformación profunda de los métodos tradicionales de producción agrícola a causa de la irrupción de la ciencia y la tecnología, así como por la creciente demanda mundial de alimentos (FAO, 1948). Esta nueva situación origina un conjunto diverso y complejo de problemáticas no previstas y que representan una gran interrogante para el futuro. Estas dificultades abarcan desde la contaminación del medioambiente, la erosión del suelo, la deforestación y el agotamiento de los recursos naturales, hasta el hambre y la desnutrición, los alimentos modificados genéticamente, o la inequidad en el comercio internacional.

En este contexto, una característica principal de estos y otros problemas consiste en que su alcance es global. En efecto, son cuestiones éticas que ponen en juego el destino de la Tierra y el de todo lo que en ella existe. No se trata de problemas locales que afecten solo a una parte de los miembros de esa Gran Biota –a los seres humanos, por

ejemplo-, sino que son desafíos globales que comprometen la subsistencia de todo ser vivo. Bien entendida, la formulación de una ética aplicada a la agricultura, sin embargo, no representa un salvavidas, sino que constituye el fundamento necesario para alcanzar las soluciones adecuadas a nuestros problemas. Ella está en la base de un urgente y necesario cambio de orientación en las decisiones políticas y económicas de cada país, así como de los organismos internacionales que influyen en las políticas de cada nación y también de las empresas transnacionales que se benefician de la explotación indiscriminada de la tierra.⁸

A tenor de estas y otras problemáticas se han promovido en las últimas décadas una serie de iniciativas internacionales entre las que destaca el trabajo de Jacques Diouf, exdirector de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés), quien de manera innovadora movilizó el interés ético dentro del organismo internacional estableciendo un Cuadro de Expertos Eminentes sobre la Ética, cuyo resultado ha sido una interesante serie de documentos (FAO, 2001a, 2001b, 2001c, 2002a, 2002b, 2004, 2005a, 2005b, 2006, 2011). Lamentablemente, esta iniciativa no ha tenido continuidad ni el impacto esperado.

Por el lado académico, y a pesar de su inmensa importancia, hasta la década del noventa del siglo xx, la atención que se le había prestado a la agricultura en el ámbito de la ética era excesivamente poca o sencillamente ninguna. Más específicamente, el papel de la agricultura no tenía ni siquiera el estatus de problema secundario para la ética ambiental. Este diagnóstico es advertido por el filósofo estadounidense Paul B. Thompson, uno de los más destacados promotores en este ámbito de reflexión, especialmente con su libro pionero, publicado en 1995 con el título *The Spirit of the Soil. Agriculture and environmental ethics*, en el que afirma:

8 Cfr. Liberti, 2015.

Resulta un tanto enigmático por qué la filosofía ambiental ha desatendido tanto la agricultura [...] los especialistas en ética ambiental se han preocupado por la extensión de conceptos morales a los animales y el medioambiente, y por el establecimiento (o rechazo) de conceptos no antropocéntricos, holísticos, y una axiología pluralista para definir los imperativos morales del ambientalismo. Algunos de estos temas son relevantes para una filosofía ambiental de la agricultura, pero están lo suficientemente desconectados de los problemas agrícolas como para que su aplicabilidad esté lejos de ser obvia. (p. 5)

Por tanto, aunque los impactos de la agricultura sobre el entorno natural pueden ser obvios, no parece que haya algo filosóficamente interesante en las cuestiones planteadas en ella. No obstante, como hemos visto, es innegable que la agricultura plantea cuestiones específicas relacionadas con una ética de la producción alimentaria global. A juicio de Thompson, aunque “la ética agrícola es una forma de investigación inherentemente multidisciplinaria” (2023, p. 7), esta expresa “el despliegue de las herramientas analíticas, argumentativas y discursivas de la ética filosófica a las cuestiones que surgen en las prácticas agrícolas y en los dominios científicos y políticos que apoyan la producción, el procesamiento y la distribución de alimentos y fibras” (2023, pp. 3-4).⁹

Thompson invita a los agricultores y a los ambientalistas, tan a menudo en campos opuestos, a encontrar una ética común. Una de las barreras para establecer tal ética, a su juicio, consiste en que los agricultores están impulsados por una perspectiva “productivista” (producir tanto como sea posible sin importar el costo), mientras que los ambientalistas sostienen una posición de preservación de todo en su estado natural, lo que deja poco espacio para la producción. Ante esta

9 Para una breve nota histórica sobre el nacimiento y desarrollo de la ética agrícola, cfr. Thompson, 2015. Otras referencias importantes en este campo son Thompson, 1998; Zimdahl, 2006, 2020, 2023; Zimdahl y Holtzer, 2018. En nuestro idioma destacan las valiosas publicaciones de Riechmann, 2003, 2004, entre muchos otros aportes.

disyuntiva, quizá el planteamiento de Jorge Riechmann represente una alternativa razonable:

El objetivo no debe ser maximizar los rendimientos, sino optimizarlos de manera sostenible: conseguir rendimientos óptimos compatibles con la estabilidad de los agroecosistemas, con la calidad del entorno en que se insertan estos, con la seguridad alimentaria de toda la población humana y con la justicia social. (2000, p. 55)

3. CONSTRUIR: LA ÉTICA DE LA ARQUITECTURA

Un tercer ámbito de las éticas del hábitat es el del construir, el cual se expresa en la arquitectura, también llamada ética del entorno construido [*ethics of the built environment*]. En su formulación es la más reciente de las mencionadas, ya que su irrupción podemos fijarla a inicios del siglo XXI.

Uno de sus exponentes destacados es el filósofo Warwick Fox, quien publica en el año 2000 el libro *Ethics and the built environment*. Según Fox, “la crisis ecológica antropogénica emergente (es decir, causada por el hombre) nos ha llevado a cuestionar las formas en que moramos la Tierra” (2000, p. 1). Anteriormente hemos visto que la ética de la tierra (el entorno natural y las diversas formas de vida) y la de la agricultura (la actividad productiva alimentaria dependiente del suelo) forman parte precisamente de este cuestionamiento. Sin embargo, a juicio de Fox, todavía quedaba un “punto ciego” [*blind spot*] basado en la distinción (no separación) entre el “entorno natural” [*natural environment*] y el “entorno construido” [*built environment*] (2009, p. 388).

El primero se autoorganiza espontáneamente, el otro, en cambio, se organiza intencionalmente de manera constructiva. En este sentido, la llamada ética ambiental se ha centrado desde sus inicios en el ordenamiento autónomo y espontáneo del entorno natural y las formas de vida

no humana, pero ha descuidado considerar en sus reflexiones el entorno construido, creado y organizado intencionalmente por el ser humano.¹⁰ Pero es bastante obvio que las preguntas sobre nuestros entornos construidos, aparte de su peculiaridad, son cruciales no solo desde el punto de vista técnico, sino también ético. En palabras de Fox,

Cómo construimos estos entornos y cómo vivimos en ellos es una cuestión de primordial importancia, no solo para la preservación y el florecimiento de los propios humanos, sino también para la preservación y el florecimiento de todo el reino no humano de la Naturaleza. (2000, p. 3)

Aunque hay quienes defienden que la ética del entorno construido es parte integral de la ética ambiental en general,¹¹ creo que podemos estar de acuerdo con Fox en que se trata de un ámbito de investigación ética por derecho propio que convoca “por un lado, a filósofos (especialmente especialistas en ética) interesados en la arquitectura, la planificación y la construcción y, por otro, a arquitectos, urbanistas y otros analistas del entorno construido con orientación filosófica” (2000, p. 4).

Sin profundizar aquí en esta línea de investigación en la que trabajan Fox y otros investigadores, enfocada en aspectos arquitectónicos y el diseño,¹² opino que al hablar de los entornos construidos pocos asuntos son más importantes actualmente para el futuro de la Tierra que nuestros entornos construidos más densamente poblados y de más rápido crecimiento, a saber, las ciudades. Tal como afirma Aldo Rossi, la ciudad puede entenderse como una arquitectura; o sea, como construcción del ambiente en el que viven los seres humanos (2017, p. 9).

Ciudad y ética no son realidades extrañas. En coincidencia con uno de los significados más antiguos de la raíz griega de la palabra “ética”, podemos decir que ambas coinciden en el *ethos*; es decir, el ser

10 Cfr. Gunn, 1998; King, 2000; Jamieson, 2002.

11 Cfr. Gunn, 1998, p. 116; King, 2000, p. 115.

12 Cfr. Fewings, 2009; Basta y Moroni, 2013.

“morada”, el lugar donde se habita. Ambas, por tanto, hacen referencia al habitar, la habitación y la habitabilidad. La ciudad como proyecto de acondicionamiento del entorno natural para la vida humana, mientras que la ética para hablar acerca de su moralidad. El problema principal en este ámbito radica en que paulatinamente ciudad y ética se fueron distanciando cada vez más hasta el punto de ser actualmente irreconocibles. La ciudad se fue construyendo y reconstruyendo sin un sentido ético, lo que ha distorsionado el sentido del construir para habitar.¹³ Por eso, una ética de la ciudad es motivada por el imperativo de recuperar la simbiosis entre ciudad y ética en un esfuerzo gigantesco por invertir los términos de una negación autodestructiva.

En este contexto, ha surgido en décadas recientes la llamada ética urbana [*Urban Ethics*].¹⁴ Una panorámica sobre este movimiento ha sido elaborada por Chan (2019, pp. 1-28). También ha resucitado la reivindicación por el derecho a la ciudad, una expresión que debemos a Henri Lefebvre (1969) y que actualmente es defendida en la clave de los derechos humanos por autores de la talla de David Harvey (2013) o Jordi Borja (2013). En esta línea, aunque bajo la expresión de la justicia espacial [*Spatial Justice*] destaca Edward W. Soja (2014). Otra propuesta muy interesante es la formulada por Susan Fainstein (2010) con la ciudad justa [*Just City*], la cual sería mejor designar como una teoría de la justicia urbana (Marcuse *et al.*, 2009). Y, sin ánimo de exhaustividad, hay que mencionar la más reciente propuesta de la llamada ciudad ética [*Ethical City*] de Brendan Barrett, Ralph Horne y John Fien (2021). Por mi parte, y tal como he postulado en escritos anteriores, me sirvo de estas y otras referencias para sistematizar una ética de la ciudad.¹⁵

Toda esta producción ética en torno a la ciudad contiene un sentido de urgencia debido a las innumerables patologías urbanas que se anidan en nuestras megaciudades: alta densificación, contaminación

13 Cfr. Heidegger, 2001.

14 Cfr. Canniffe, 2006; Mostafavi, 2017; Chan, 2019; Ege y Moser, 2021.

15 Cfr. Correa Casanova, 2019, 2020.

del aire, desigualdad creciente, pobreza y exclusión social, un conjunto al que ha contribuido la mercantilización capitalista del proceso de urbanización y la falta de democracia.¹⁶ En este escenario es complicado comulgar completamente con el llamado triunfo de las ciudades,¹⁷ por más que, por supuesto, reconozcamos las innegables ventajas de la vida urbana. Finalmente, construir para habitar en la era del Antropoceno solo será posible a la altura del presente siglo si logramos que se mantengan a lo largo del tiempo las condiciones que favorecen nuestro hábitat natural.¹⁸ Una meta que es reconocida explícitamente por los Objetivos de Desarrollo Sostenible acordados por las Naciones Unidas en el año 2015, especialmente el 11, que persigue que las ciudades sean más inclusivas, seguras, resilientes y sostenibles.¹⁹

CONCLUSIÓN

La relación del ser humano con su hábitat implica, necesariamente, una transformación del entorno natural. A lo largo de los siglos, este proceso fue relativamente inocuo. Sin embargo, a partir del siglo XIX, hemos presenciado un impacto de las actividades humanas cada vez más destructivo de nuestro entorno, lo que ha llevado a que el habitar, cultivar y construir se desvinculen de su dimensión ética.

Las tres éticas del hábitat –la ética de la tierra, la ética de la agricultura y la ética de la arquitectura– destacan la radical interdependencia entre el ser humano y su entorno. En consecuencia, el reto contemporáneo radica en reestablecer esa relación ética con el hábitat, reconociendo que nuestra intervención en el entorno debe ser guiada

16 Cfr. Wacquant, 2001; Davis, 2014.

17 Cfr. Glaeser, 2011.

18 Como sostiene Richard Sennett: “La construcción con sentido ético en las ciudades asume la primacía de la adaptación. La pura mitigación es una estrategia arrogante” (2019, p. 355).

19 Cfr. Naciones Unidas, 2018.

no solo por la utilidad o el beneficio económico, sino también por principios éticos que promuevan la sostenibilidad, la justicia y la preservación de la biodiversidad.

En resumen, el desafío en el siglo XXI consiste en recuperar el sentido ético de nuestra relación fundamental con el hábitat. Esto implica repensar nuestras prácticas actuales y adoptar una postura que, aunque ambiciosa y utópica, es fundamental para la sostenibilidad de la vida humana y no humana en la Tierra.

REFERENCIAS

- BARRETT, Brendan F. D., Horne, Ralph y Fien, John. (2021). *Ethical Cities*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- BASTA, Claudia y Moroni, Stefano. (Eds.). (2013). *Ethics, Design and Planning of the Built Environment*. Berlín, Alemania: Springer.
- BORJA, Jordi. (2013). *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- CALLICOTT, J. Baird. (1989). In *Defense of the Land Ethic*. Nueva York, Estados Unidos: State University of New York Press.
- . (1996). Do Deconstructive Ecology and Sociology Undermine Leopold's Land Ethics? *Environmental Ethics*, 18, 353-372.
- CANNIFFE, Eamonn. (2006). *Urban Ethics. Design in the Contemporary City*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- CARSON, Rachel. (1994). *Silent Spring*. Boston y Nueva York, Estados Unidos: Houghton Mifflin Company.
- CHAN, Jeffrey K. H. (2019). *Urban Ethics in the Anthropocene. The Moral Dimensions of Six Emerging Conditions in Contemporary Urbanism*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- CORTINA, Adela y Correa, Mauricio. (Eds.). (2020). *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

- CORREA, Mauricio. (2019). Hacia una ética de la ciudad. En Elsa González Esteban, Juan Carlos Siurana Aparisi, José Luis López González y Marina García Granero. (Eds.), *Ética y democracia. Desde la razón cordial* (pp. 251-257). Granada, España: Comares.
- . (2020). Ética de la ciudad. En Cortina, Adela y Correa Casanova, Mauricio. (Eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor* (pp. 273-313). Santiago de Chile: Ediciones UC.
- CRUTZEN, Paul J. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, 415, 23.
- CRUTZEN, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000). *The Anthropocene. Global Change Newsletter*, (41), 17-18.
- DAVIS, Mike. (2014). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid, España: Akal.
- EGE, Moritz y Moser, Johannes. (2021). *Urban Ethics*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- ELLIS, Erle C. (2018). *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Inglaterra: Oxford University Press.
- FAINSTEIN, Susan. (2010). *The Just City*. Ithaca, Estados Unidos y Londres, Inglaterra: Cornell University Press.
- FAO. (1948). *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 1948—Las condiciones actuales y sus perspectivas*. Washington, Estados Unidos: FAO.
- . (2001a). *FAO Ethics Series 1: Ethical Issues in Food and Agriculture*. Roma, Italia: FAO.
- . (2001b). *FAO Ethics Series 2: Genetically Modified Organisms, Consumers, Food Safety and the Environment*. Roma, Italia: FAO.
- . (2001c). *Report of the Panel of Eminent Experts on Ethics in Food and Agriculture. First Session 26-28 September 2000*. Roma, Italia: FAO.
- . (2002a). *Report of the Panel of Eminent Experts on Ethics in Food and Agriculture. Second Session 18-20 March 2002*. Roma, Italia: FAO.
- . (2002b). *FAO Readings in Ethics 1: FAO Expert Consultation on Food Safety: Science and Ethics*. Roma, Italia: FAO.
- . (2004). *FAO Ethics Series 3: The Ethics of Sustainable Agricultural Intensification*. Roma, Italia: FAO.

- . (2005a). *FAO Ethics Series 4: Ethical Issues in Fisheries*. Roma, Italia: FAO.
- . (2005b). *FAO Readings in Ethics 2: Animal Welfare and the Intensification of Animal Production. An Alternative Interpretation*. Roma, Italia: FAO.
- . (2006). *Report of the Panel of Eminent Experts on Ethics in Food and Agriculture. Third Session 14-16 September 2005*. Roma, Italia: FAO.
- . (2011). *Report of the Panel of Eminent Experts on Ethics in Food and Agriculture. Fourth Session 26-28 November 2007*. Roma, Italia: FAO.
- FEWINGS, Peter. (2009). *Ethics for the Built Environment*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Taylor & Francis.
- FOX, Warwick. (Ed.). (2000). *Ethics and the Built Environment*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- . (2009). Architecture Ethics. En Jan Friis, Stig Pedersen y Vincent Hendriks. (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Technology* (pp. 387-391). Massachusetts, Estados Unidos: Wiley-Blackwel.
- GLAESER, Edward. (2011). *El triunfo de las ciudades*. Madrid, España: Taurus.
- GUNN, Alastair S. (1998). Rethinking Communities: Environmental Ethics in an Urbanized World. *Environmental Ethics*, 20, 341-360.
- HARVEY, David. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid, España: Akal.
- HEIDEGGER, Martin. (2001). Construir, habitar, pensar. En Martin Heidegger, *Conferencias y artículos* (pp. 107-119). Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- JAMIESON, Dale. (2002). The City around Us. En Dale Jamieson, *Morality's Progress* (pp. 244-281). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- . (2008). *Ethics and the Environmental*. Cambridge, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- KING, Roger J. H. (2000). Environment Ethics and the Built Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 22, 115-131.
- LEFEBVRE, Henri. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona, España: Península.
- LEOPOLD, Aldo. (1989). *The Land Ethic. In a San County Almanac*. Nueva York, Estados Unidos y Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

- . (2007). La ética de la tierra. (Trad. de R. Rozzi y F. Massardo). *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23(1), 29-40.
- LIBERTI, Stefano. (2015). *Los nuevos amos de la tierra*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- LOVELOCK, James. (2007). *The Revenge of Gaia*. Londres, Inglaterra: Penguin Books.
- MARCUSE, Peter., Connolly, James., Novy, Johannes., Olivo, Ingrid., Potter, Cuz. y Steil, Justin. (Eds.). (2009). *Searching for the Just City*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- MILLSTEIN, Roberta L. (2018). Understanding Leopold's Concept of 'Interdependence' for Environmental Ethics and Conservation Biology. *Philosophy of Science*, 85(5), 1127-1139.
- MORIN, Edgar. (2009). *Breve historia de la barbarie en occidente*. Barcelona, España: Paidós.
- MOSTAFAVI, Mohsen. (Ed.). (2017). *Ethics of the Urban. The City and the Spaces of the Political*. Baden, Suiza: Lars Müller Publishers.
- NACIONES UNIDAS. (2018), *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe (LC/G.2681-P/Rev.3)*, Santiago de Chile: ONU.
- RIECHMANN, Jorge. (2000). Agricultura ecológica y rendimientos agrícolas. *Mientras Tanto*, (78), 53-76.
- . (2003). *Cuidar la T(i)erra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar al siglo XXI*. Barcelona, España: Icaria.
- . (2004). Hacia una agroética: consideraciones sobre ética ecológica y actividad agropecuaria. En José María García Gómez-Heras y María Carmen Velayos Castelo. (Coords.), *Tomarse en serio la naturaleza: ética ambiental en perspectiva multidisciplinar* (pp. 67-102). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- ROLSTON III, Holmes. (1988). *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Pensilvania, Estados Unidos: Temple University Press.
- . (2000). The Land Ethic at the Turn of the Millennium. *Biodiversity and Conservation*, 9, 1045-1058.

- . (2020). *A New Environmental Ethics. The Next Millennium for Life on Earth*. Nueva York, Estados Unidos y Londres, Inglaterra: Routledge.
- ROSSI, Aldo. (2017). *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.
- SENNETT, Richard. (2019). *Construir y habitar*. Barcelona, España: Anagrama.
- SHRADER-FRECHETTE, Kristin. (2012). Ecología y ética ambiental. En Varios Autores, *Valores y ética para el siglo XXI* (pp. 329-355). Madrid, España: BBVA.
- SOJA, Edward W. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Valencia, España: Tirant Humanidades.
- TAYLOR, Paul W. (2011). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, Estados Unidos y Oxford, Inglaterra: Princeton University Press.
- THOMPSON, Paul B. (1995). *The Spirit of the Soil. Agriculture and Environmental Ethics*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- . (1998). *Agricultural Ethics: Research, Teaching and Public Policy*. Ames, Estados Unidos: Iowa State University Press.
- . (2015). Agricultural Ethics: Then and Now. *Agriculture Human Values*, 32(1), 77-85.
- . (2023). What is Agricultural Ethics and Why Does It Matter? En Robert L. Zimdhal. (Ed.), *Key Issues in Agricultural Ethics* (pp. 1-18). Reino Unido: Burleigh Dodds Science Publishing.
- WACQUANT, Loïc. (2001). *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- ZIMDAHL, Robert L. (2006). *Agriculture's Ethical Horizon*. Cambridge, Estados Unidos: Academic Press.
- . (2020). *Agricultural Ethics—An Invitation*. Berlín, Alemania: Springer.
- . (Ed.). (2023). *Key Issues in Agricultural Ethics*. Londres, Inglaterra: Burleigh Dodds Science Publishing.
- ZIMDAHL, Robert L. y Holtzer, Thomas O. (2018). Ethics in Agriculture: Where Are We and Where Should We Be Going? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 751-753.

EL PAPEL DE LA ÉTICA ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO

LUIS ANTONIO ROMERO GARCÍA¹

INTRODUCCIÓN

EL CALENTAMIENTO GLOBAL es, posiblemente, el fenómeno más observado y medido por científicos en el mundo; un verdadero arsenal de artefactos distribuidos en los océanos, en tierra firme e incluso en la órbita terrestre, monitorean y analizan temperaturas de forma permanente. Esto habla de la importancia del problema para la comunidad internacional. Por desgracia, los resultados de esa observación son poco alentadores: los últimos cinco años, la temperatura del planeta ha mostrado un franco aumento y 2023 ha sido el año con la cifra más alta que se haya registrado desde que comenzó a medirse en la década de los cincuenta del siglo pasado. Sin embargo, la crudeza de los datos, las consecuencias catastróficas que se vislumbran de no tomar acciones contundentes para atender el ascenso de la temperatura global y el cambio climático, son solo una parte de la gravedad del problema, la otra, tiene que ver con la gran cantidad de factores causales que intervienen en diferentes niveles y dimensiones, pues hacen de este un problema difícil de abordar y enfrentar.

1 Universidad Veracruzana, luisromero@uv.mx.

1. UN FENÓMENO COMPLEJO

Si bien, el calentamiento global y el cambio climático son fenómenos medioambientales, las causas que los originan son de diverso orden: factores tecnocientíficos, económicos, sociales, políticos, antropológicos, de salud, entre otros. De igual forma, aunque las consecuencias son primeramente alteraciones ambientales, de ellas se desprenden consecuencias que afectan también en diversos sentidos, generando un tejido de causas y consecuencias no lineales altamente complejo. Todo esto empeora si consideramos que algunos de los factores generan una causalidad que se retroalimenta, formando una cada vez más grande y nociva espiral de causas y efectos.

Para ilustrar lo anterior, basta recordar lo dicho por el Papa Francisco en la Encíclica *Laudato si'* (2015) sobre el uso de aires acondicionados. Estos funcionan con hidrofluorocarburos, que son un tipo de gases sintéticos con un alto potencial contaminante y que funcionan como refrigerantes. Por esta razón, su uso contribuye de forma importante a la generación de gases de efecto invernadero. Además, los artefactos refrigerantes consumen una gran cantidad de energía, contribuyendo al calentamiento global por dos vías. Sin embargo, el cambio climático genera el aumento de la temperatura global que fomenta el significativo incremento en el consumo, uso y venta de estos equipos cada año.

En este ejemplo puede apreciarse con claridad cómo la causa se ve afectada por el efecto y como esto contribuye a que la consecuencia se presente con mayor fuerza, afectando nuevamente la causa y así sucesivamente. El caso de los gases refrigerantes no es menor: de acuerdo con datos de la ONU (2023), se estima que más del 7% de las emisiones de gases de efecto invernadero a nivel mundial provienen de aparatos que utilizan hidrofluorocarburos y que estos son responsables del consumo del 20% de la energía eléctrica que se utiliza a nivel global. De mantenerse la tasa de crecimiento en el uso de artefactos refrigerantes, para

2050 se triplicará este tipo de emisiones y la demanda energética necesaria para sostener el funcionamiento de estos aparatos.

Por otro lado, igual que las causas, las consecuencias del calentamiento global y del cambio climático son de diferente orden y no se agotan en estragos medioambientales como fenómenos meteorológicos de alto impacto, escasez de agua potable, deshielo de los casquetes polares, aumento en el nivel de los océanos o extinción masiva de especies, sino que, al ser el medio ambiente el escenario en el que la vida humana es posible, algunos de esos grandes estragos afectan diversos aspectos de la esfera humana. En los últimos años, por ejemplo, ha proliferado la migración climática producto de la inhabilitación de ciudades y países debido al aumento del nivel del mar, por lo que ya existen refugiados climáticos y se prevé que el número de personas en esta condición aumente de forma significativa en los próximos años. Estos cambios en el orden social tendrán fuertes repercusiones en diversas esferas de la vida humana que, *prima facie*, podrían resultar inverosímiles. De acuerdo con datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS) (2022), desde hace algunos años han surgido al menos dos nuevos términos para referir a reacciones relacionadas con el cambio climático: la *ecoansiedad* ante el temor de las próximas consecuencias del daño ambiental y la *solastalgia* a causa de la añoranza de las condiciones medioambientales del pasado. No solo eso, la OMS también ha señalado que: “las temperaturas ambientales más altas están relacionadas con un mayor riesgo de hospitalización, comportamiento suicida y muerte para las personas con trastornos de salud mental”.

Otro fenómeno de naturaleza aparentemente distinta al cambio climático, pero sobre el que recientemente ha cobrado fuerza una hipótesis que los conecta es el de la Pandemia de COVID 19 causada por el virus SARS-COV-2. Esta hipótesis sostiene que el calentamiento global ha transformado y, en algunos casos arrasado, los hábitats de cientos de especies, algunas de las cuales eran portadoras del virus que, ante la pérdida de equilibrio, mutó y llegó a los asentamientos humanos (Lacy,

2021). Si esta hipótesis es verdadera, es probable que el cambio climático favorezca a la generación de nuevas pandemias en los próximos años.

La retroalimentación cíclica de causas y consecuencias imposibilita establecer un nexo causal entre una acción humana específica, la consecuencia ambiental de esa acción y su consecuencia social, pues las acciones se disparan en múltiples efectos, algunos de los cuales generarán afecciones que se verán con mayor fuerza en el mediano o largo plazo, es por esta razón que, siguiendo a Gardiner (2006), no se pueden fincar responsabilidades específicas a personas o agentes específicos, pues los efectos se difuminan temporal y espacialmente, es decir, se extienden por toda el planeta, pues los gases emitidos o los árboles talados en una ciudad no afectan únicamente la temperatura de dicha ciudad y, por otro lado, los efectos nocivos de esta clase de acciones en el presente, no solo afectan a nuestra generación, sino también a las futuras. Esta dificultad para la identificación de responsabilidades por consecuencias específicas ofrece dificultades a la ética, entendida en términos simples como la rama de la filosofía encargada del estudio de la moral.

2. LA CAUSA ORIGINARIA: LA TÉCNICA Y EL DESEO DE BIENESTAR COMO FORMA HUMANA DE ESTAR EN EL MUNDO

Cada vez es más difícil dudar de que el aumento de la temperatura global y el cambio climático están estrechamente relacionados con la actividad humana. El severo impacto de esta actividad no se debe únicamente a la gran cantidad de seres humanos que habitan el planeta,² sino a la forma en la que la mayoría de los seres humanos suelen relacionarse con el medio ambiente. Esta relación, como se viene comentando,

2 De acuerdo con datos de la ONU (2022), el 15 de noviembre de 2022 nació en Puerto Rico el habitante ocho mil millones.

tiene diferentes dimensiones: antropológicas, económicas, culturales, tecnológicas, entre otras, sin embargo, muchas de estas relaciones, en las que el ser humano juega un papel activo con la naturaleza, implican una base común, en otras palabras, están mediadas por una característica que parece serle connatural: la técnica.

Entendida como la capacidad de transformar el entorno de forma voluntaria para cubrir una necesidad u obtener un beneficio, la técnica puede verse en actos tan simples como sacar punta a un palo para usarlo como lanza, chocar dos piedras para generar una chispa, o usar un objeto afilado para hacer cortes en la piel de algún animal. A falta de atributos biológicos como garras, velocidad, piel gruesa, fuerza física, la técnica ha permitido al ser humano hacer frente a las necesidades que ofrece la naturaleza, no solo subsanándolas en cada caso específico, sino eliminándolas como tales, borrándolas como necesidades de nuestro horizonte vital. Esto no quiere decir que el ser humano no experimente hambre o frío, sino que ya no se encuentra desnudo y desprovisto ante estas situaciones, pues existe un arsenal de técnicas que siempre están disponibles para cuando requieran ser utilizadas.

Este atributo permite reducir el tiempo requerido para atender necesidades vitales. El día de hoy no experimentamos preocupación por la recolección de nuestros propios alimentos, por la búsqueda y cacería de animales, por la fabricación de nuestra propia ropa para sobrellevar el frío. En este sentido, el tiempo libre favorece la generación de necesidades de segundo orden que, con el tiempo, también son eliminadas por la técnica, produciendo, otra vez, nuevas necesidades que con el tiempo se volverán a eliminar, y así sucesivamente. Las últimas necesidades de esta cadena son superfluas en relación con las primeras en tanto que se encuentran sumamente alejadas de necesidades biológicas elementales. Hace 50 años, por ejemplo, hubiera resultado inconcebible la existencia de los teléfonos inteligentes, pero, sobre todo, la necesidad de su uso para el trabajo, la comunicación y el entretenimiento de las generaciones actuales. Mucho menos que esto podría llegar al grado de

convertirse en *nomofobia* (*no mobile phone phobia*), trastorno que consiste en el miedo irracional a no estar en contacto con este artefacto y desconectado de la internet. En este sentido, la necesidad de tener un dispositivo móvil es superficial si se compara con la necesidad vital de alimentarse.

Con el paso del tiempo, el arsenal de técnicas y artefactos ha producido una *sobre naturaleza*, es decir un entorno no natural que se gesta sobre el entorno natural y que hoy en día resulta imprescindible para la vida humana. En su análisis sobre la técnica, el filósofo español José Ortega y Gasset (2005) asumió, en un primer momento, que esta, así como la capacidad técnica, provenían de la voluntad de vida, es decir, del impulso de supervivencia de la especie humana, sin embargo, pronto tomó distancia de la postura inicial y afirmó que el motor de esta capacidad es nuestro deseo de bienestar, de estar bien, de estar cómodos. Somos, posiblemente, la única especie que, al no encontrar bienestar en la vida, prefiere morir que simplemente sobrevivir, así tenga todas las necesidades elementales satisfechas. En otras palabras, siguiendo al autor, para el ser humano parece importar más el bienestar que la propia supervivencia. Por ello, no es de extrañarse que los seres humanos sean capaces de dejar de alimentarse de forma adecuada para consumir productos de moda o tener una figura que responda a ciertos estándares de belleza, que puedan preferir ciertos vicios sobre la salud, que se encuentre al alza el uso y consumo de aires acondicionados a pesar del daño que causan al medio ambiente o que no se tomen acciones contundentes contra el cambio climático, a pesar de las noticias cada vez más alarmantes sobre sus efectos.

3. EL IMPARABLE DESARROLLO DE LA TECNOCIENCIA

La técnica se vio potenciada al fusionarse con la ciencia, creando lo que el día de hoy se conoce, para autores como Javier Echeverría (2003),

como tecnociencia. Es innegable que la magnitud del daño ecológico en general no puede explicarse sin la presencia de esta que, por un lado, ha contribuido al aumento de la expectativa de vida humana, favoreciendo que en nuestros días haya más seres humanos sobre la Tierra que en cualquier otro momento de la historia y, por otro, ha contribuido a formar un estilo de vida consumista y dependiente de artefactos y desarrollos tecnológicos que demandan un uso excesivo de recursos naturales y generan consecuencias nocivas para el medio ambiente.

Si asumimos que existe una relación causal, no lineal ni exclusiva, entre el deseo connatural de bienestar, tecnociencia y calentamiento global como consecuencia, la cuestión se complica por varias razones: primero, porque asumir que el deseo de bienestar es connatural, significa aceptar que es esencial al ser humano, por lo tanto, no puede modificarse, pues por definición, lo esencial es lo no modificable

Por otro lado, existen posturas que sostienen que el impulso que mueve de forma constante el desarrollo de la tecnociencia, parece no tener fin. Hans Jonas (1997) señala una serie de razones para sostener esta idea, entre las que destacan, en primer lugar, la competencia existente entre países y empresas, pues nadie está dispuesto a detener la investigación, el desarrollo y la producción de nuevos artefactos, sin importar el uso excesivo de bienes naturales ni la contaminación que eso pueda significar, pues renunciar a ellos o tomar medidas que mitiguen el impacto podría representar una desventaja ante los competidores. Desventaja que nadie está dispuesto a aceptar, ya que podría significar perder el posicionamiento en el mercado o, en el caso de los países, perder fuerza ante sus enemigos. Cabe señalar que, recientemente, esta situación es abordada desde la perspectiva de la teoría de juegos y de la Tragedia de los Bienes Comunes.

Otra razón es que los usuarios, es decir los consumidores, creen firmemente que lo mejor está por venir, nadie cree tener en sus manos el artefacto ideal, se asume que pronto habrá otro mejor y no solo se espera, sino que se demanda. Este hecho no está ligado únicamente a la

fe en la tecnociencia sino a un modo de vida consumista que surgió con la introducción del modelo fordista, el cual, al acelerar la producción, provoca un excedente de mercancías, es decir, por primera vez en la historia, la existencia de productos superó por mucho la demanda de los mismos. Debido a esto, se procuran las estrategias para convencer al público de consumir más de lo que habitualmente necesita.

Aunado a esto, bastante común pero altamente cuestionable en algunos casos, es que para atender las necesidades básicas de un número cada vez mayor de seres humanos sobre el planeta, es necesario que la investigación y la producción tecnocientífica no se detengan, que la demanda mundial de alimentos, por ejemplo, requiere la creación de organismos genéticamente modificados para producir más y mejores vegetales y ganado en el menor tiempo posible, que se requieren grandes obras de ingeniería para llevar agua de lugares cada vez más alejados a las ciudades, que es necesario el desarrollo de nuevos procedimientos médicos, vacunas o medicinas para atender enfermedades que aquejan a un número cada vez mayor de personas. Recientemente, incluso, se asume que se tiene que generar tecnociencia para mitigar los estragos de la tecnociencia y del modo de vida consumista.

Tal como se ha expuesto, el fenómeno del calentamiento global y del cambio climático, así como su relación con la tecnociencia, el consumismo y el deseo de bienestar, pudiera pensarse que todo apunta a una postura cercana al *determinismo tecnológico*. Existen diversas versiones de esta postura, pero en este caso se trata de una versión que sostiene dos tesis centrales: primero, que la tecnociencia ha cobrado una independencia tal, que su avance y desarrollo están fuera del control humano, es decir, que no hay medida que nuestra especie pueda tomar para reconducirla o detenerla y, en segundo lugar, que la tecnociencia determina los procesos sociales y el devenir histórico y no a la inversa. En otras palabras, que los artefactos generan formas de vida, nuevas pautas de comportamiento y nuevas relaciones. Un ejemplo claro es, nuevamente, el de los teléfonos inteligentes y el uso de las redes sociales.

Sin duda, las redes sociales han cambiado hábitos, formas de comunicación, han generado nuevos léxicos, nuevas formas de relacionarse, nuevos trabajos e incluso, modificado escalas de valores y formas de ver el mundo. Aunque la postura es sugerente y parece tener elementos para sostenerse, de ningún modo es así.

Es cierto, el cambio climático y el grado del daño ecológico en general no podrían explicarse sin la gran cantidad de recursos, agentes contaminantes y desechos producidos por artefactos creados por la actividad tecnocientífica y por el consumismo. Parecería no quedar más remedio que admitir que el ser humano no puede hacer nada para atender, enfrentar y resolver la crisis ambiental que atravesamos y todas las posibles crisis que en el futuro se desprendan de ella. Entendido así, el determinismo tecnológico no solo es incompatible con casi cualquier propuesta ética que pretenda enfrentar el problema del calentamiento global, sino que resulta insostenible. Es incompatible porque si se asume que el avance de la tecnociencia, imbricada con el deseo de bienestar y el consecuente hiperconsumismo es una de las causas centrales del fenómeno y no hay forma de regularla o moderarla, lo que genera que el único desenlace posible sea catastrófico. De acuerdo con Dieguez (2005), el riesgo de considerar al determinismo tecnológico, aunque sus postulados y tesis sean falsos, es que puede convertirse en una especie de “profecía de autocumplimiento”, pues, si se acepta, todo mundo renunciaría a la posibilidad de tomar medidas o realizar esfuerzos para enfrentar el problema. Sin embargo, las dos tesis generales del determinismo tecnológico aquí planteadas son insostenibles, pues parten de generalizaciones apresuradas, sobre hechos muy comunes, pero, a fin de cuentas, generalizaciones que pasan por alto algunos hechos significativos, como que, desde la ética, el derecho y el activismo social, se ha logrado intervenir de forma efectiva en la investigación, aplicación, desarrollo y comercialización de artefactos tecnocientíficos. Por ejemplo, existen límites para la experimentación con seres humanos y condiciones muy específicas para la experimentación con animales; a pesar

de todos los avances en materia de clonación, la clonación de seres humanos ha sido prohibida; la comunidad internacional ha creado legislación tanto vinculante como no vinculante para establecer límites a la investigación en general y a la generación de agentes contaminantes. En este último caso, nos encontramos ante otro aspecto que complejiza aún más la cuestión y que ha permanecido implícito hasta ahora y que Gardiner (2006) nota muy bien: si a pesar de lo complejo del fenómeno se encuentra una solución adecuada, nada garantiza que se pueda aplicar, esto bien puede deberse, entre otras cosas, a que el deseo de bienestar, al que alude Ortega y Gasset (2005), se encuentra por encima de la supervivencia y a que, como sostiene Jonas (1997), es imposible que a estas alturas tenga lugar una solución indolora, sin un sacrificio que se contraponga a ese bienestar.

Para ejemplificar lo anterior, quizá baste mencionar como ejemplo lo sucedido con el Protocolo de Kioto (ONU, 1998), documento creado para normar y limitar la emisión de gases de efecto invernadero, el cual tenía como objetivo detener el ascenso de la temperatura global. Más allá de lo efectivas que pudieran resultar las medidas ahí expuestas, el documento no fue firmado por Estados Unidos ni China, dos de los países con más emisiones y fue abandonado por Canadá en 2011. Otro ejemplo célebre es el abandono del Acuerdo de París (ONU, 2015) por parte de Estados Unidos durante la gestión de Donald Trump, pero, sobre todo, el constante aumento de la temperatura global del que se ha hablado líneas arriba a pesar de la existencia de dichos documentos internacionales. Retomaremos las medidas jurídicas con mayor detenimiento más adelante, por ahora, es necesario abordar la premisa más difícil de rebatir de todo lo que se ha esgrimido en favor del determinismo tecnológico: el aparente deseo de bienestar inserto en la naturaleza humana.

Ante el contundente análisis de Ortega, es pertinente señalar que si bien es imposible rebatir la técnica como una característica humana, no lo es señalar que el bienestar que ella produce es secundario, que

existen otras formas de ver el mundo que no concibe el bienestar en los términos que lo hace Occidente, que no están mediados por el consumismo ni la cultura del desecho; si existen otras formas de relacionarnos con la naturaleza, eso basta para asumir que el deseo de bienestar entendido en términos occidentales no es esencial y es posible –aunque para nada fácil–, gestar un cambio de perspectiva que nos permita enfrentar de forma más efectiva el cambio climático.

4. ESFUERZOS JURÍDICOS PARA ATENDER EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA CRISIS AMBIENTAL

El Protocolo de Kioto y el Acuerdo de París son solo algunos de los documentos internacionales que han pretendido hacer frente a los problemas ambientales. La inclusión de estos temas en el derecho internacional data de finales del siglo XIX y principios del XX, sin embargo, las disposiciones emanadas de los primeros tratados concebían a la naturaleza únicamente como fuente de recursos y tenían como objetivo resolver problemas como que dicha fuente se encontrara en la frontera entre países. Posteriormente se incluyó la protección de especies, pesca y uso equitativo y razonable de ríos y lagos entre Estados.

Un hito del derecho ambiental internacional es la Declaración de Estocolmo de 1972. En el principio I de dicho documento aparece por primera vez una alusión al medio ambiente como derecho humano:

El hombre tiene derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas en un medio ambiente de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar, y tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras. (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, 1972)

Como puede apreciarse, este principio tiene una base antropocéntrica que se desprende de la noción de dignidad que apareció por primera vez en la escena jurídica internacional en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde señala el preámbulo que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948).

En consonancia con lo anterior, en el artículo 12 del mismo se establece que todo ser humano tiene derecho a “la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”. Con base en el análisis del documento que da pie al reconocimiento jurídico de los derechos humanos se puede inferir que:

1. Cada derecho que sea reconocido a los seres humanos emana de su dignidad;
2. Que dicha dignidad es intrínseca, es decir esencial a los seres humanos, por tanto, no puede perderse, lo que implica que los derechos humanos nunca se pierden;
3. Que los seres humanos tienen un valor único y superior que los distingue del resto de los seres vivos y no vivos;
4. Que dicho valor es igual en todos y cada uno de los miembros de la especie humana.

No es difícil advertir que desde una perspectiva como esta, el medio ambiente solo importa en la medida en que es necesario para el pleno desarrollo de la vida humana, para su dignidad y no tiene valor en sí mismo, por lo que puede sostenerse con toda seguridad que las iniciativas, tratados, convenios y documentos jurídicos emanados de los derechos humanos que tienen que ver con el cuidado del medioambiente, son de cuño antropocéntrico y el principio 1 de la Declaración de

Estocolmo es una clara muestra de ello. En él se establece que el deber cuidar el medio ambiente tiene que ver con el cuidado de las futuras generaciones de seres humanos y no solo por el valor del medioambiente en sí.

El eco de la Declaración de Estocolmo no fue menor, marcó el nacimiento del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 1972, cuya sede se encuentra en Nairobi, Kenia. En los siguientes 20 años a su redacción tuvieron lugar más de cien tratados internacionales sobre el tema y con el paso de los años se han sumado un sinnúmero de documentos jurídicos, tanto vinculantes como no vinculantes, y algunos de ellos para atacar específicamente el problema del calentamiento global, como el Protocolo de Kioto, el Acuerdo de París, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y también, de forma no jurídica, la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, sin embargo, los resultados no han sido alentadores.

Es evidente que el problema del cambio climático y del calentamiento global no tiene que ver con la falta de instrumentos legales internacionales o locales que pretendan regular estos y otros asuntos ambientales en general. Suelen oírse cada vez con más fuerza diversas voces que sostienen que la verdadera raíz de estos problemas radica en la visión antropocéntrica, no solo de los derechos humanos, sino de la visión cultural, ética y ecológica de gran parte de Occidente.

Desde hace varias décadas, por lo menos desde los cuarenta del siglo pasado, con los trabajos de Aldo Leopold (2017), se ha empezado a sostener la idea de que los grandes problemas ecológicos son también problemas éticos y que una de las causas centrales de los mismos es el antropocentrismo que ha imperado en la ética occidental. Analicemos estas dos afirmaciones con mayor detenimiento.

En cuanto a que el calentamiento global, el cambio climático y muchos de los problemas medioambientales tienen una dimensión ética, basta con mencionar que son antropogénicos, es decir, son

producto de acción humana; de hecho, la huella de nuestras acciones es tan evidente que se ha acuñado el concepto “Antropoceno” para aludir a una posible nueva época geológica, caracterizada por los cambios que ha generado nuestro impacto sobre el planeta. “El término comenzó a emplearse en el año 2000 y hay que decir que aún no ha sido aceptado por completo por la comunidad científica; sin embargo, aun informalmente, es un concepto útil para señalar los efectos de las actividades humanas que alteran el clima de la Tierra y la estructura y función de los ecosistemas a gran escala” (Equihua *et al.*, 2016, p. 68). Los cambios en el planeta, que en otras épocas geológicas llevaron miles de años, en el Antropoceno solo han requerido décadas. Este grado de afección directa del entorno y, por ende, de las condiciones en que tiene lugar la vida humana, tanto actual como de generaciones futuras, es un asunto que no puede escapar a la ética.

En segundo lugar, en Occidente, el campo de la ética es el campo de la acción humana, tanto de los valores o principios que la orientan, como de las consecuencias de la misma. En este sentido, las obligaciones, los principios, las responsabilidades, las consecuencias, las emociones o los aspectos éticos relevantes que sean objeto de consideración desde la perspectiva filosófica de nuestra elección (consecuencialismo, principialismo, naturalismo, emotivismo entre otras) se encuentran presentes en casi cada aspecto de la vida que implique relaciones entre personas, y ahora, relaciones con el entorno, debido a la capacidad de daño que en ambos casos implican nuestros actos.

Con esto no se sugiere en forma alguna una postura reduccionista que sostenga que los problemas del medio ambiente son solo problemas éticos, pues se ha dicho que el origen es complejo y es multifactorial, es decir, está relacionado con asuntos sociales, económicos, culturales, tecnocientíficos, económicos, entre otros. Lo que sostengo es que toda acción humana que tenga la posibilidad de generar daños es un asunto de la ética, que en casi cada dimensión de la vida humana nos encontramos con decisiones al respecto: desde el consumidor que opta por la

comodidad y la cultura del desecho hasta los encargados de decidir los materiales de manufactura, el tipo de energía que se usa para producir, pasando por quienes dictan y vigilan el cumplimiento de leyes de protección al ambiente en el proceso.

En relación con la afirmación de que el antropocentrismo de Occidente, pero sobre todo la ética que de él emana, es un factor determinante en la constitución del problema que nos ocupa, es necesario señalar que, en efecto, los grandes sistemas éticos de Occidente se han abocado al ser humano, ya sea al propio perfeccionamiento mediante el cultivo de la virtud, a las relaciones entre personas mediante ideas de bien y de justicia, mediante la consideración de personas como fines en sí mismos, el logro del bien común, la búsqueda del placer, entre otros. Incluso, como ya se ha señalado, los derechos humanos como el mayor logro jurídico de esa tradición son antropocéntricos pues son exclusivos de aquellos que tienen dignidad humana. Los sistemas éticos más representativos de Occidente han dejado de lado deberes, responsabilidades o cualquier tipo de consideración ética con otros seres vivos.

En este sentido, resulta significativo lo señalado por Aldo Leopold (2017) en 1942 sobre el uso común de la expresión “recursos naturales” para aludir a elementos naturales como el agua, los minerales, los árboles, como si solo importaran por ser insumos o medios para el mantenimiento de la vida humana con cierto grado de comodidad. Incluso, es muy común que en el presente algunos discursos ecologistas giren en torno a la preocupación por el agotamiento de “recursos naturales” y no por el daño a la naturaleza.

Sin embargo, el mismo Leopold (2017) señala implícitamente que una característica presente en la tradición ética en Occidente puede dar la pauta para un giro que rompa con el antropocentrismo, señalando la capacidad de abrirse a que otro tipo de seres sean merecedores de consideración ética. Esto lo hace utilizando el ejemplo de Odiseo, quien asesinó a 12 esclavas al volver de la Guerra de Troya, solo por sospechar malas conductas. Dicho acto no fue mal visto porque en su momento las

esclavas no eran consideradas personas, y así como las consideraciones éticas se ha ampliado en los derechos humanos a todas las personas sin importar su condición, las consideraciones éticas pueden ampliarse a otro tipo de seres vivos, e incluso no vivos, como el agua, rompiendo así con el antropocentrismo.

Definitivamente, la concepción de naturaleza como una fuente de recursos es insostenible en el presente que vivimos, pero un cambio teórico y de léxico está destinado al fracaso sin un cambio profundo en la dimensión ética. En este sentido, al hablar de un cambio en la dimensión ética nos referimos a una de las acepciones más generales de la palabra, es decir, a la interiorización racional de las normas, principios o pautas de acción moral, a una especie de convicción moral. El término ética es multívoco y si bien, puede aludir a una rama de la filosofía, también se refiere a la forma en la que nos apropiamos, en la que hacemos nuestras las normas o principios morales que orientan nuestra conducta. De acuerdo con esta acepción, una conducta ética va más allá de una acción realizada por imitación, por moda, por mandato o por tradición, pues hay razones propias y arraigadas que la sustentan y que nos llevan a actuar de una forma determinada ante ciertas situaciones, incluso cuando sepamos que nadie más se dará cuenta si actuamos de forma incorrecta y tengamos la certeza de que no habrá consecuencias negativas que sufrir si no hacemos lo que consideramos correcto.

Después de la publicación de *Una ética de la tierra* de Aldo Leopold (2017) en 1942, surgieron diversas corrientes que asumieron que la raíz de los problemas medioambientales, entre ellas el cambio climático y el calentamiento global, es el antropocentrismo. Algunas han sugerido procurar un antropocentrismo débil que sugiere una distinción entre asumir que el ser humano es el único que tiene valor (antropocentrismo fuerte) y que el ser humano es el único que puede dotar de valor o reconocer lo valioso, de tal modo que puede reconocer la valía de elementos naturales y generar una ética que los incluya (Norton, 1984). Otras posturas proponen una ruptura total con esta forma de comprender el

mundo, como, por ejemplo, el biocentrismo, que postula la vida como valor; el ecocentrismo que sostiene que no basta con reconocer el valor de los seres vivos, pues factores abióticos como el agua o los minerales también juegan un papel importante en la naturaleza; la ecología profunda que propone asumir al hombre como un elemento más de la naturaleza que tiene una función específica en el sistema natural, o el ecofeminismo, que en términos generales encuentra paralelismos entre la opresión del patriarcado al género femenino y la explotación de la naturaleza. Cabe señalar que al interior de cada una de estas clasificaciones existen corrientes con particularidades que no se pueden abarcar aquí de forma exhaustiva.

Si bien, aún es poco tiempo para someter a prueba cada una de estas propuestas, nos atrevemos a reiterar que su éxito depende de la interiorización y apropiación racional de los principios, valores o criterios propuestos en cada caso, ya que pueden correr con la misma suerte de algunas medidas jurídicas que han pretendido materializar ideales biocéntricos o ecocéntricos sin mayor éxito.

En el ámbito internacional y en algunos contextos nacionales existen documentos normativos, tanto vinculantes como no vinculantes, con fuertes tintes biocéntricos y ecocéntricos, como la Carta Mundial de la Naturaleza (ONU, 1982) y otros que combinan elementos antropocéntricos y biocéntricos, como la Carta de la Tierra (CTI, 2000), que si bien no es un documento emanado de la ONU, sí es considerado *soft law* debido al gran consenso mundial del que surgió, pues es apoyado por más de 4 800 organizaciones a lo largo del mundo.

En ámbitos nacionales, algunas disposiciones tienen elementos ecocéntricos, como la sentencia T-622/16 de la Corte Constitucional de Colombia (2016), que otorga el estatus de sujeto de derechos al río Atrato, lo que de algún modo significa el reconocimiento de la personalidad jurídica de la naturaleza; algo similar sucede con el reconocimiento del río Cauca como sujeto de derecho mediante sentencia del Tribunal Superior de Medellín (2019; Guzmán, 2022); con el Páramo de

Pisba que obtuvo ese estatus mediante una sentencia del Tribunal Administrativo de Boyacá y de la Amazonia Colombiana, que fue reconocida como sujeto de derechos mediante sentencia de la Corte Suprema de Justicia de Colombia (2018).

En lo legislativo, existen afirmaciones aisladas de tinte biocéntrico en ordenamientos menores en países como México, Brasil y Argentina, pero destaca el caso de Ecuador, país que ha elaborado una Constitución Política en esta línea. Esto puede apreciarse con toda claridad en los siguientes artículos:

ART. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.

ART. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

ART. 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

ART. 83. Son deberes y responsabilidades de las ecuatorianas y los ecuatorianos, sin perjuicio de otros previstos en la Constitución y la ley:

[...]

6. Respetar los derechos de la naturaleza, preservar un ambiente sano y utilizar los recursos naturales de modo racional, sustentable y sostenible.

ART.277. Para la consecución del buen vivir, serán deberes generales del Estado:

1. Garantizar los derechos de las personas, las colectividades y la naturaleza. (Asamblea Constituyente, 2008)

Sin embargo, la gran mayoría de estas medidas no han tenido resultados significativos en la protección del medio ambiente: el río Atrato sigue presentando altos niveles de contaminación por la actividad minera, continúa la tala indiscriminada en la Amazonia colombiana, el páramo de Pisba perdió su estatus de sujeto jurídico y sigue en jaque debido a la extracción de carbón, la agricultura y la ganadería. A pesar de lo mencionado, la situación ambiental en Ecuador no ha mejorado, de hecho, de acuerdo con datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística y Censos del país (2021) de 2018 a 2019 se presentó un aumento del 11% en el impacto ambiental producto de la actividad empresarial.

El principal aporte de estas medidas, sobre todo las que declaran sujetos de derecho a entes naturales, es hacer visibles y mediáticos problemas ecológicos específicos, llevarlos al centro de debates públicos. Resulta evidente que las leyes y sentencias no bastan para generar un cambio efectivo en la realidad medioambiental y las razones son muchas, una de ellas es que, si no están acompañadas de mecanismos y acciones que las hagan reales, resultan poco eficientes.

Como se ha afirmado líneas arriba, el fenómeno del cambio climático y los grandes problemas ecológicos en general son complejos. Los factores y dimensiones que los constituyen son múltiples y la parte jurídica es solo una de sus caras, la cual resulta insuficiente sin la interiorización y apropiación racional de los valores, principios o criterios que incorporen a la naturaleza como sujeto de consideración ética. Una vez que logremos generar esto, podremos fomentar las pautas de conducta compatibles con el cuidado del medio ambiente.

CONCLUSIONES

Uno de los ingredientes centrales para esbozar una respuesta al problema del cambio climático y del calentamiento global pertenece al campo de la ética, por lo que la formación de los ciudadanos en esta área

es fundamental, no solo a nivel teórico, sino en saberes que le permitan cuestionar, analizar, tomar conciencia, interiorizar racionalmente valores, acuerdos, normas o principios acordes a nuestro presente. Cabe señalar que, si bien a lo largo del texto se ha hecho hincapié en que dicha interiorización tiene que ser racional, esto no significa negar la injerencia de emociones en el proceso.

Por otro lado, si bien se ha sostenido que los cambios teóricos y de léxico no son suficientes, esto no significa que no sea importante tener una base conceptual sólida y hasta ontológica para sostener y dar sentido a una postura ética. Sin embargo, ante la situación cada vez más alarmante, ante los datos duros que hablan del aumento del daño ambiental cada año, el asunto teórico conceptual parecería no ser el problema central. Desde posturas que no abandonan del todo el antropocentrismo, como la de Jonas (1997), hasta posturas que sostienen una ruptura total con el mismo, como las planteadas por el ecocentrismo, acompañadas de la convicción que implica la interiorización de valores, principios, criterios o acuerdos, serían más productivas que la creación de más teorías al respecto.

Podría asumirse que una ética que haga frente a la crisis climática y medioambiental en general es insostenible por exigir esfuerzos sobre-humanos de un agente moral. Sin embargo, toda postura ética lo hace en mayor o menor medida. Es difícil pensar en un individuo capaz de cumplir con el imperativo categórico todo el tiempo, que cumpla con los atributos que exige la ética discursiva, que haya logrado el cultivo perfecto de la virtud o que siga al pie de la letra todos y cada uno de los mandamientos del cristianismo, sin embargo, en el caso que nos ocupa es preferible tener, por lo menos, ciertos parámetros éticos orientadores, que vivir en el desconcierto total, pues no es poco lo que está en juego. Si bien el panorama es desolador, no hay algo en la naturaleza humana que indique que un cambio de perspectiva eficiente para enfrentar la compleja crisis ambiental que ya atravesamos sea imposible.

REFERENCIAS

- ASAMBLEA CONSTITUYENTE. (2008). *Constitución de la República de Ecuador*. Recuperado de https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Resolución 217 A (III)*. Recuperado de https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf
- . (1982). *Carta Mundial de la Naturaleza. Resolución 37/7*. Recuperado de <https://www.gob.mx/semarnat/articulos/carta-mundial-de-la-naturaleza>
- CTI. (2000). *Carta de la Tierra: Una declaración de principios fundamentales para una sociedad justa, sostenible y pacífica*. Recuperado de <https://earthcharter.org/wp-content/uploads/2020/06/Libreta-Carta-de-la-Tierra-2020.pdf>
- CONFERENCIA DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL MEDIO AMBIENTE HUMANO. (1972). *Declaración de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano*. Recuperado de <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TraInt/Derechos%20Humanos/INST%2005.pdf>
- CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T-622/2016. (M.P: Jorge Iván Palacio Palacio (Bogotá, D.C., 10 de noviembre de 2016).
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, Sentencia STC. 4360-2018. M.P. Luis Armado Tolosa Villabona (Bogotá, D.C., 5 de abril de 2018).
- DIEGUEZ, Antonio (2005). El Determinismo Tecnológico: Indicaciones para su interpretación. *Argumentos de Razón Técnica*, (8), 67-87.
- ECHEVERRÍA, JAVIER. (2003). *La Revolución Tecnocientífica*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- EQUIHUA, Miguel *et al.* (2016). Cambio global: el Antropoceno. *Ciencia Ergo Sum*, 23(1), 67-75.
- GARDINER, Stephen M. (2006). A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption. *Environmental Values*, 15(3), 397–413. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/30302196>

- GUZMÁN, Luis Felipe. (2022). Análisis de efectividad de la sentencia T-622/16 ¿Sentencia estructural-dialógica? *Revista Ius*, 16(49), 213-222. doi: 10.35487/rius.v16i49.2022.684
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE ECUADOR. (2021). Boletín Técnico Módulo de Información Económica Ambiental de la Encuesta Estructural Empresarial (ENESEM), año 2019.
- JONAS, Hans. (1997). *Técnica, Medicina y Ética* (Trad. Carlos Fortea Gil). Madrid, España: Trotta.
- LACY, María del Carmen. (2021). El cambio climático y la pandemia de COVID-19. *Archivos de cardiología de México*, 91(3), 269-271. doi: 10.24875/acm.m21000076
- LEOPOLD, Aldo. (2017). *Una ética de la tierra*. Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- MINISTERIO DE AMBIENTE Y DESARROLLO SOSTENIBLE, Sentencia 15238 3333 002 2018 00016 1 (Tribunal Administrativo de Boyacá, 9 agosto de 2018).
- , Sentencia 05001 31 004 2019 00071 01 (Tribunal Superior de Medellín, 17 de junio de 2019).
- NORTON, Bryan. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2), 131-148.
- OMS. (2022). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. Recuperado de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response/>
- ONU. (1998) *Protocolo de Kioto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*. Recuperado de <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>
- . (2015). *Acuerdo de París*. Recuperado de https://unfccc.int/sites/default/files/spanish_paris_agreement.pdf
- . (2022). *Somos 8 mil millones de personas en el mundo*. Recuperado de <https://onu-habitat.org/index.php/ya-somos-8-mil-millones-de-personas>
- . (2023). *COP28: Más de 60 países se comprometen a reducir las emisiones de una refrigeración que nos salva y nos mata al mismo tiempo*. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2023/12/1526202#>

ORTEGA Y GASSET, José. (2005). *Meditación sobre la Técnica*. Madrid, España: Taurus.

PAPA FRANCISCO. (2015). Carta encíclica *Laudato si'*. Recuperado de www.oas.org/es/sg/casacomun/docs/papa-francesco-enciclica-laudato-si-sp.pdf

IGUALDAD DE GÉNERO Y ÉTICAS APLICADAS

ANA FASCIOLI¹

INTRODUCCIÓN

EN UNA PRIMERA APROXIMACIÓN muy elemental al terreno de las éticas aplicadas, estas se presentan básicamente como éticas prácticas, como simple aplicación de la reflexión ética a los problemas del mundo real. Esta visión puede verse confirmada por algunos manuales o compendios que presentan contribuciones de autores muy reconocidos a temas específicos como la eutanasia, el porte de armas, la responsabilidad social de las empresas, entre otros. La igualdad de género, en este contexto, es un tema entre otros sobre el que pensar éticamente o sobre el que aplicar categorías o principios éticos generales. Sin embargo, una mirada un poco más profunda y atenta logra visualizar que cada ética aplicada constituye un terreno epistémico: una construcción que se va alimentando de perspectivas teóricas y normativas en tensión, combinadas con evidencia empírica y tendencias del área social involucrada, y que cada una de ellas cuenta con una irreductible especificidad (Cortina, 1996; Beauchamp, 2003). A la vez, en tanto territorios del saber, existen algunos tópicos transversales que son claves en su construcción compartida. Parte de dicha construcción involucra, por ejemplo, la discusión sobre cuál es la metodología propia de estos o la reflexión sobre cuáles son las perspectivas dominantes, cuáles las alternativas o las complementarias que pudieran enriquecerlos.

1 Universidad de la República (Uruguay), anafascioli@gmail.com.

En la reflexión que aquí presento busco contribuir, precisamente, a un tema que atraviesa las diferentes éticas aplicadas. La búsqueda de la igualdad de género es una perspectiva que cruza diversas reflexiones, orientaciones y ámbitos como la ética empresarial, la ambiental o la educativa. Sin embargo, es llamativo que contemos con muy escasa literatura construida al respecto, de una reflexión general o conjunta sobre la relación entre igualdad de género y éticas aplicadas.

¿Por qué trabajar tal relación? Como ha sugerido la filósofa María José Guerra, una de las escasas referencias a la necesidad de esta reflexión transversal,² podrían señalarse fundamentalmente dos razones: por un lado, porque la perspectiva feminista ha mostrado e intentado corregir el androcentrismo en la construcción del conocimiento –el varón como medida de todas las cosas– y por tanto, el feminismo con su insistencia en la igualdad de género puede ser una perspectiva enriquecedora a la autocrítica epistemológica de las éticas aplicadas. En segundo lugar, porque es tarea de estas éticas detectar y ayudar a combatir las desigualdades reales en diferentes áreas de la vida social, si aspiramos a que estas se comprometan con los derechos humanos y con la dignidad de todas las personas (Guerra, 2008). Pero ello, claro está, implica considerar la igualdad de género como una problemática de derechos humanos, y ello implica ya un posicionamiento teórico.

Soy consciente de que tanto el feminismo como la igualdad de género son conceptos contestados, por tanto, hay feminismos y diferentes formas de interpretar esta igualdad. Hablaré aquí de algunas de esas interpretaciones, pero, para empezar, quisiera partir de una definición operativa. Entendamos, a efectos de la reflexión que aquí se aborda, a la igualdad de género como la garantía de igualdad de derechos tanto en normas y leyes (igualdad formal), como en oportunidades y resultados (igualdad sustantiva) que les brinde y garantice la posibilidad de realizar

2 La autora ofrece una breve reflexión al respecto en el portal de éticas aplicadas *Dilemata*, aunque no se encuentra un trabajo en que haya desarrollado esta perspectiva (cfr. Guerra, 2008).

la vida que desean (Benavente y Valdés, 2014). La lucha del feminismo, desde mi perspectiva, no debe verse prioritaria ni exclusivamente bajo la óptica de una política de la identidad, como el reclamo de un grupo al reconocimiento de una identidad particular. Es, en cambio, fundamentalmente, una lucha política y cultural por mejorar las condiciones de un grupo que ha sido claramente desventajado históricamente, en términos distributivos, de reconocimiento y de representación (Fraser, 2008). Es cierto, las mujeres tienen una perspectiva como protagonistas de su particular situación y sus circunstancias, pero el reclamo es asunto de todos, porque entra bajo el paraguas de lo que entendemos como mínimos de justicia a garantizar en una sociedad democrática.

En este sentido, también, la igualdad de género es uno de los temas claves para una formación ética integral de las personas, para la educación ética de una ciudadanía crítica en el siglo XXI. Formación de las nuevas generaciones, pero también de las viejas, que estamos demandados de una formación continua, la revisión crítica de nuestras creencias y de clarificar nuestra inserción en nuestro presente. Como sostiene la filósofa Celia Amorós: “la teoría feminista debería formar parte del bagaje cultural de toda persona que se considera culta” (Boix, 2011). Entiendo que contar con una reflexión normativa sobre la igualdad de género es parte de lo que hoy significa estar formado éticamente.

1. RELATO DE UNA CONFLUENCIA

Adentrándonos en el núcleo de la relación establecida en el título de este capítulo, comenzaré con una llamada de atención al lector sobre dos historias que comparten cierta temporalidad: la de las éticas aplicadas y la del feminismo como teoría y movimiento social. Quisiera comenzar reparando en el significado y alcance de tal coincidencia histórica.

Lo que Adela Cortina y otros han denominado “el giro aplicado” de la ética contemporánea (Cortina, 1996; Camps y Cortina, 2009),

coincide temporalmente con la fermental segunda ola del feminismo en los años setenta del siglo pasado. Aunque soy consciente de ciertos trabajos previos que Correa, Arenas y Voltaire (2018) han señalado muy agudamente, como son el trabajo del ingeniero forestal Aldo Leopold, *Una ética de la Tierra*, de 1948 o el trabajo del economista Denis Goulet en ética del desarrollo, puede decirse que existe amplio acuerdo acerca de que es en esa década el primer empuje colectivo de unas elaboraciones teóricas más sistemáticas que dan surgimiento a las primeras éticas aplicadas que podríamos llamar “de vanguardia”. Dicha producción académica que se inicia fundamentalmente en Estados Unidos y Europa está liderada por la bioética, la ética del desarrollo de los pueblos y la ética empresarial o de los negocios (Camps y Cortina, 2009, p. 452).

Como sostienen Correa, Arenas y Alvarado (2018), ese giro aplicado es en realidad una recuperación del antiguo carácter práctico de la ética que había sido despreciado por la aproximación analítico-lingüística de la ética contemporánea en la primera mitad del siglo xx. Tal aproximación, que se inició con la obra de G.H. Moore, llegó a su punto cúlmine en la sentencia de Wittgenstein (1999) acerca de que la ética es inefable y que es mejor permanecer en silencio sobre aquello de lo que no podemos hablar. Así, puede decirse que durante las primeras décadas del siglo pasado, la reflexión de los filósofos morales se encontraba bastante alejada de los problemas más acuciantes de la vida social. El giro aplicado de la década del setenta coincidirá también con la publicación de la magnífica obra de John Rawls, *Teoría de la justicia*, en 1971, conformando una suerte de restauración de la potencia y protagonismo de la filosofía práctica –moral y política–.

Cabe preguntarse entonces: ¿hay entre estos dos fenómenos algo más que una mera coincidencia temporal? ¿Pueden estar relacionados? ¿Impactó la teoría feminista y su desarrollo en el surgimiento y progreso de las éticas aplicadas? ¿Hay confluencias? ¿Cuáles y de qué naturaleza?

Podría sostenerse que se trata de una simple coincidencia de historias paralelas, pero no convergentes. Algunas razones hay para ello. Si

se analiza la perspectiva de los padres fundadores de las primeras éticas aplicadas, no hay indicios de inquietudes feministas en ellos; baste recordar la bioética de Potter, la ética ambiental de Hans Jonas en el contexto europeo, la bioética de Beauchamp y Childress o la ética animal de Peter Singer en Estados Unidos. Sin embargo, en esa misma década de los setenta se “cocía a fuego lento” una revolución dentro de la teoría feminista. Esta “revolución feminista”, sostengo, va a tener un gran impacto en las éticas aplicadas dos décadas más tarde. Las circunstancias históricas –económicas, políticas, sociales, culturales–, que promovieron el surgimiento de las éticas aplicadas y lo que se llama segunda ola del feminismo, fueron las mismas. Es en parte cierto, que las primeras éticas aplicadas aparecieron con la insatisfacción de ciertas prácticas profesionales o, incluso, que se originaron en el repudio a atrocidades morales en formato “escándalo”. Podrían consignarse el código de Nuremberg ante los experimentos médicos de los nazis, el informe Belmont ante los experimentos con negros y la sífilis o el caso del escándalo Watergate, que dispara la ética de los negocios. Sin embargo, al señalar estos casos, se suele omitir la referencia al contexto político, social y cultural más general en que estas reflexiones surgieron y se desarrollaron. La década previa generó transformaciones sociales y culturales que repercutieron en que, de pronto, toda una serie de problemas nuevos demanden nuevas respuestas. También ocurre que ciertos problemas pueden ser vistos como tales desde una nueva sensibilidad moral, podríamos decir, más democrática. Los años sesenta vieron el surgir de movimientos sociales claves del siglo xx: el estudiantil, el de los derechos civiles y el *Black Power*, el movimiento hippie contra la violencia bélica y por una cultura de paz (Scully, 2023). Algunos de los inventos y transformaciones tecnológicas que dispararon la reflexión bioética, son también, adviértase, aquellas novedades tecnológicas que están conectadas al corazón mismo de la historia del feminismo, por ejemplo, una nueva tecnología reproductiva. La pastilla anticonceptiva es uno de los inven-

tos de inicios de los sesenta que transforma radicalmente la situación vital de las mujeres al permitirles un control sobre su ciclo biológico, base indispensable para la idea de “derechos reproductivos” en un mundo donde las mujeres no decidían ni tenían pretensiones de decidir cuántos hijos engendrar.

1.1 LOS AÑOS SETENTA Y LA SEGUNDA OLA DEL FEMINISMO

Detengámonos brevemente en la historia de este particular momento del feminismo, porque es importante para lo que pretendo argumentar. Como sabemos, el feminismo como movimiento social se origina hacia finales del siglo XIX en Inglaterra y Estados Unidos, y atravesará todo el siglo XX –el siglo feminista por antonomasia–, prolongándose a la actualidad. Sin embargo, sus antecedentes teórico-filosóficos se encuentran en la Ilustración, en la obra de Mary Wollstonecraft. La famosa frase de que “el feminismo es el hijo no deseado de la Ilustración” (Valcárcel, 2012, p. 20), rescata de qué modo el ideal ilustrado de igualdad, aunque aplicado inicialmente solo a los varones, contenía la potencialidad de un despliegue normativo más abarcativo del horizonte que era posible en aquel momento. Esto ocurrirá más adelante, cuando las diferencias entre hombres y mujeres dejaran de verse como ajenas a la cultura o esencialmente naturales.

También el feminismo tiene su antecedente filosófico en la obra de John Stuart Mill en el siglo XIX, la cual inspiró a tantas sufragistas en las primeras décadas del siglo XX, primero en Europa y Estados Unidos y luego también en Latinoamérica. Mill fue mucho más que un sufragista, proponiendo una reflexión sobre la situación de dominación de las mujeres en el matrimonio y abogando por un “matrimonio igualitario”, en el que se diera una relación ética entre ambos que posibilitara el despliegue individual –mental y emocional– de ambos esposos.

Luego, si bien la obra de Simone de Beauvoir en los cincuenta del siglo xx, junto a un contexto de inserción efectiva de la mujer en los ámbitos laborales por las necesidades de la guerra, se consideran pilares importantísimos en el avance del feminismo entrado el siglo pasado, es específicamente en la década del setenta que la teoría social feminista se comienza a consolidar de diversas formas. Por un lado, *bestsellers* como *Mística de la femineidad*, de la filósofa Betty Friedan en 1963, que conecta con la tradición liberal mencionada y la idea de sujeción de Mill, buscaba desentrañar filosóficamente el sentimiento de vacío –vacío que no saben nombrar– de las mujeres amas de casa, madres y esposas norteamericanas. Pero también se afianza con otras y nuevas teorías explicativas más ricas del privilegio masculino. Así, se empieza a diversificar el feminismo, que frente a su impronta liberal original que se continúa desarrollando, adquiere nuevas tonalidades. Se ensayan nuevas interpretaciones de cuál es la raíz de la desigualdad de las mujeres, y entonces, el feminismo inicial, ve surgir una perspectiva crítica que se lo cuestiona fuertemente: el feminismo radical.

Para las feministas radicales, contrario a las liberales, la situación desfavorable de las mujeres no se trata solo de distribución no equitativa, de que algo salió mal en el reparto o que tengamos que integrarnos más al mundo masculino. Entienden que es necesario realizar un análisis profundo de las relaciones de poder, pues la situación de las mujeres se explica por un sistema invisible de opresión. Así, el feminismo radical se inspiró en el *Black Power* y entendió la desigualdad de género bajo el marco categorial del racismo: la relación entre sexos es equiparable a la relación de dominio entre la raza blanca y la raza negra. Con ello, contribuirá a un análisis de las relaciones de poder entre los sexos y de las condiciones psicológicas que se desarrollan en las subjetividades dominadas. Son las responsables de introducir una noción novedosa para la época: el patriarcado. Categoría normalizada para nosotros hoy, que refiere a un sistema de opresión que se traduce en formas de violencia y de control sobre la sexualidad, pero que también cala en la

subjetividad de hombres y mujeres. Es interesante notar que esas feministas radicales venían de entornos de militancia socialista y reaccionan a una izquierda igualmente patriarcal, en la que sus correligionarios varones discutían como hacer la revolución mientras ellas estaban relegadas a hacer el café o repartían los panfletos.

La aportación más importante que me interesa señalar aquí de aquel nuevo feminismo es la crítica al androcentrismo en todos los ámbitos de la cultura. Como sostiene Alicia Puleo en su fantástico capítulo sobre el feminismo radical:

La perspectiva de género permitirá al feminismo, no solo denunciar la discriminación y exclusión sexistas, sino también realizar una revolución, aún inconclusa, en la sociología del conocimiento. La pertenencia de sexo, como anteriormente la clase social, pasa a ser una variable a considerar cuando se analiza el sesgo del saber. (2018, p. 45)

Otra feminista radical más tardía, Catharine MacKinnon, define de modo muy ilustrativo al androcentrismo y cómo el privilegio masculino no se trata solo de un “mal reparto”:

La fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud [...] la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas de los puestos de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, sus perspectivas e inquietudes definen la calidad de los conocimientos, sus experiencias y obsesiones definen el mérito, su incapacidad de soportarse unos a otros –sus guerras y dominios– define la Historia, su imagen define a Dios y sus genitales definen el sexo. (1995, p. 408)

Se trata, como es evidente, de un feminismo que introdujo una crítica radical de la cultura y el saber. Sumado a ello, en los setenta, estas ideas se dispersaron al ritmo del acceso más generalizado de las mujeres a la

educación superior. Dos décadas más tarde, en los noventa, algunas de estas egresadas universitarias aportarán a la teoría feminista desde la academia misma, habiendo accedido a un desarrollo laboral y profesional en cátedras universitarias.

También hacia finales de los setenta –y según algunas interpretaciones, desde el seno mismo de ese feminismo radical–, surgieron los cimientos de un tercer paradigma feminista. En 1977, una discípula del prestigioso psicólogo moral Lawrence Kohlberg publicó un artículo en el *Harvard Educational Review*, titulado “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and of Morality”. Era una voz nueva dentro de la psicología y en particular dentro del área de estudios del desarrollo moral de los sujetos. Las ideas expresadas por Carol Gilligan en ese trabajo, que saldrá como libro en 1982 –el ya icónico *In a Different Voice*–, son la inspiración para el surgimiento de una nueva teoría ética: una reflexión ética feminista sobre el cuidado como valor social fundamental.

En dicha obra, la autora desafía la concepción tradicional sobre el desarrollo moral, poniendo en entredicho la presunta universalidad del paradigma evolutivo desarrollado por su maestro. A la investigadora le llamó la atención lo bajo que puntuaban las mujeres en los *test* de Kohlberg, quedando situadas en el estadio 3. A partir de sus investigaciones, el psicólogo había concluido que las mujeres no alcanzaban los estadios más elevados del desarrollo moral a los que sí accedían los varones, caracterizados por el razonamiento moral basado en principios más abstractos e imparciales. Ella encuentra que esto se debía a un sesgo de la muestra, pues la identificación de los estadios del desarrollo moral se había realizado a partir de una investigación con niños y adolescentes varones, por lo que las experiencias morales de las mujeres habían sido ignoradas. Su tesis, basada en evidencia empírica proveniente de respuestas de mujeres a dilemas morales reales, es que hay en ellas una forma de razonamiento moral que la investigación de Kohlberg no es capaz de analizar o captar. Su propuesta es que existe una moral

particular en las mujeres, un modo diferente de razonamiento moral que es fuente de intuiciones éticas auténticas y extremadamente valiosas para la humanidad. En esa línea, las mujeres priorizan el cuidado del otro, la corresponsabilidad y la empatía emocional con situaciones concretas, mientras que los varones suelen centrarse en conceptos de justicia, imparcialidad, derechos y principios abstractos (Gilligan, 1985).

La autora ha sido algo malinterpretada: no se trata de que las mujeres tengan otra moral por cuestiones innatas, se trata solo de un producto de la forma como fueron y son socializadas. Las disposiciones presentes en las mujeres son tan racionales como las de los hombres en su naturaleza. Gilligan propone una complementariedad entre ambas esferas que ensancha el dominio moral y la visión de la autonomía personal, tanto de hombres como de mujeres. Por esto, su ética del cuidado es más que una ética feminista, es una ética del cuidado para todos.

Lo interesante es que la ética feminista que se empieza a construir a partir de su obra viene a mostrar cómo, en palabras de Alison Jaggar, “la devaluación cultural de las mujeres y de lo femenino se refleja y se racionaliza en los conceptos y métodos centrales de la filosofía moral” (2014, p. 8). No solo era indispensable prestar atención a las mujeres y el género para comprender de forma adecuada muchas cuestiones propias de la ética práctica. También implicaba admitir que la subordinación de las mujeres había tenido consecuencias profundas en la misma teoría.

1.2 LOS AÑOS NOVENTA Y LA CONFLUENCIA CON LAS ÉTICAS APLICADAS

Al inicio del apartado mencionamos la existencia de dos tiempos, de dos historias paralelas: la del surgimiento de las éticas aplicadas y la del feminismo. Quizás ya podemos visualizar el devenir posterior de tal convergencia cuando, en los años noventa, toda la construcción

feminista que hemos reseñado muy sintéticamente sea “sintonizada” desde algunas éticas aplicadas y reciban el influjo de las teorizaciones y movilizaciones de los años setenta y ochenta. O sea, estamos hablando de historias paralelas con un punto de confluencia dos décadas más tarde. Surgirá, por ejemplo, una bioética feminista o el primer diálogo importante entre ética de los negocios y la teoría feminista (López de la Vieja, 2014; Grosser, Moon y Nelson, 2017). También recibirán a su vez, las éticas aplicadas en los noventa, el influjo de las elaboraciones feministas de la tercera ola, en particular, la noción de interseccionalidad (Crenshaw, 1991): no es posible universalizar la experiencia femenina ya que el género se interseca con otros ejes de subordinación como la clase social o la raza. Entonces, es necesario reconocer la pluralidad de experiencias femeninas de opresión o que no todas las mujeres se encuentran, como es evidente, igualmente oprimidas.

El feminismo de los setenta que fue contemporáneo del surgimiento de las éticas aplicadas no era un movimiento de masas aún, se reducía a la perspectiva y accionar de ciertos grupos de mujeres. Será a partir de los noventa en el mundo desarrollado occidental, y de los 2000 en América Latina, que penetre todos los ámbitos de la cultura y se empiece a convertir en un fenómeno de masas. Hay quienes sostienen que, junto a la revolución tecnológica actual, el feminismo es una de las dos revoluciones sociales de nuestro tiempo.

También una serie de declaraciones y convenciones, así como políticas públicas, contribuyen en este proceso de consolidación. En la actualidad, la mayoría de los países cuentan con instrumentos validados por la comunidad internacional, que orientan las acciones en este sentido, como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer de Belém do Pará, en 1994; la Plataforma de Acción de Beijing, de 1995, y la inclusión de la igualdad de género en los Objetivos de Desarrollo Sostenible en 2015.

En síntesis, puede concluirse que pasamos de contar en el escenario de la década del ochenta con una ética del cuidado como crítica episté-

mica feminista al interior de la ética fundamental, a unas éticas aplicadas que progresivamente –aunque no de modo homogéneo– irán asumiendo una perspectiva de género como herramienta analítica fundamental –aunque no la única, por supuesto–, para cumplir su tarea de ser hermenéuticas críticas de las actividades humanas y los problemas concretos que le caben a cada una (Cortina, 1996). Lo que al mismo tiempo también sirve para revisarse a sí mismas como saberes en construcción, en movimiento. Como disciplinas relativamente jóvenes en la historia del pensamiento occidental, tienen la ventaja de los jóvenes: se muestran y permanecen particularmente abiertas, permeables a nuevos enfoques y aproximaciones.

2. EL VÍNCULO DE LAS DIFERENTES ÉTICAS APLICADAS CON LA IGUALDAD DE GÉNERO

Sin pretender ser exhaustiva, pues ello demandaría una investigación aún más profunda y de amplísimo alcance, pretendo ofrecer aquí un ejercicio e invitación a pensar el vínculo que las diferentes éticas aplicadas parecen haber desarrollado con la igualdad de género y la reflexión feminista. Creo que el espacio de una Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas es un contexto muy fermental para realizar tal ejercicio, pues se trata de reunir diversas trayectorias específicas que habilitan un diálogo y análisis comparativo. A mi parecer, las diferentes éticas aplicadas se han vinculado de un modo diferenciado o no homogéneo con este eje transversal de la igualdad de género, con diferentes intensidades y parecen haber asumido o estar asumiendo la teoría social feminista de forma diferenciada. Sostendré que podemos hablar de dos maneras básicas de apropiarse de la teoría feminista: en algunas de ellas ha calado más una interpretación liberal de la desigualdad de género y en otras, adicionalmente, una teorización más radical o epistémica sobre ella. Consideremos más detenidamente estas dos formas.

Por un lado, en esta primera aproximación, que llamaré la aproximación más básica y de tono marcadamente liberal, la perspectiva de género es una herramienta analítica para detectar la desigualdad real entre hombres y mujeres en diferentes terrenos y prácticas sociales. O sea, las éticas aplicadas son ámbitos del saber que se mantienen sensibles a nuevas demandas de justicia social en distintas áreas (demandas de justicia distributiva, de reconocimiento, o de representación de las mujeres). Si las éticas aplicadas velan por la orientación ética de las personas en diferentes dominios sociales, la perspectiva de género permite orientar en cómo construir esos espacios –la educación, la salud, el espacio digital– de modo más igualitario.

Este parece ser una forma de resolver el desafío de ser una ética aplicada con perspectiva de género, en la que se encuentra, por ejemplo, la ética digital actual. Disciplina joven, nacida en los noventa, que podríamos pensar de antemano como mucho más impregnada de un ambiente de reflexión feminista. Se ha problematizado inicialmente la brecha digital –de acceso a internet, de acceso a dispositivos tecnológicos, de habilidades digitales de las mujeres– y más recientemente en la reflexión ética sobre la inteligencia artificial, el problema de los sesgos de género o discriminación algorítmica, o las formas de acoso a las mujeres en el espacio virtual, entre otros. Todos estos son hoy tópicos claves desde esta perspectiva feminista de la disciplina que llamamos ética digital.

La ética de la empresa, asimismo, parece estar equiparada con la ética digital en cuanto a esta apropiación liberal de la interpretación de la igualdad de género. Temas como el empoderamiento de las mujeres ha calado en la idea de responsabilidad social corporativa, en el cuestionamiento sobre el techo de cristal o la creación del Índice de Igualdad de género para empresas de Bloomberg en 2018, orientado a mirar aspectos distributivos y de reconocimiento igualitario entre hombres y mujeres: liderazgo femenino y la canalización de talentos, igualdad de

remuneración y paridad de remuneración entre géneros, cultura inclusiva, políticas contra el acoso sexual, entre otros.

Por otro lado, otras éticas parecen haber vivido un proceso dual. Junto al abordaje de ser sensibles a las desigualdades entre hombres y mujeres en el campo específico, la teoría social feminista también cuestiona epistémicamente la forma en que se construye el saber y las categorías en el territorio en el que se desarrolla esa ética aplicada. O sea, que desde la teoría feminista se puede brindar una interpretación diferente de las categorías centrales de la disciplina.

Quizás el ejemplo más paradigmático y desarrollado de esto sea la bioética feminista. Surgida en la década del noventa, propuso una nueva perspectiva filosófico-feminista sobre la bioética tradicional. En particular, como señala Scully (2023), una nueva ontología y epistemología para la medicina y las ciencias de la vida.

Para las referentes de la bioética feminista actual, es evidente que su surgimiento en los noventa tiene raíces tanto en el activismo como en la teoría feminista de los setenta y ochenta. La segunda ola, en particular el movimiento por la salud de las mujeres, identificó el sexismo en los sistemas de salud y cómo los intereses de las mujeres eran no considerados en muchas áreas, lo que movilizó protestas, la creación de centros de salud para mujeres, grupos de autoayuda donde se discutían abiertamente, y por primera vez, temas como la violencia doméstica o la violación intramatrimonial. Por su parte, la crítica académica forjada en la teoría social feminista de los setenta –del feminismo radical referido anteriormente–, dio el marco teórico necesario para mostrar que la biomedicina y bioética tradicionales tenían un sesgo de género que afectaba el modo de hacer investigación en ciencias de la vida y sus resultados, y cómo a su vez esta investigación y práctica eran éticamente analizadas o valoradas (Scully, 2023).

Entre los trabajos pioneros de esa primera bioética feminista se encuentra la antología *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, el trabajo monográfico de Susan Sherwin *No Longer Patient: Feminist Ethics and*

Health Care, ambos de 1992 y el libro de Rosemary Tong *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications* de 1997. También en los noventa se creaba la primera red internacional de acercamientos feministas a la bioética y, una década más tarde, su propia revista.

Estas autoras advertían entonces que la bioética inicial, tradicional, daba poca atención a las disparidades de género en la investigación biomédica y los tratamientos. Junto a ello, señalaban además que la perspectiva androcéntrica desde la cual la bioética identificaba los temas candentes, dignos de atención, aquellos que merecían tomarse en serio y los rasgos éticos que se destacaban, hacía imposible dar cuenta de algunas injusticias sufridas por las mujeres (Scully, 2023).

La primera bioética feminista se dedicó a atender aquellos temas desatendidos, con el propósito de dar mayor amplitud y otra orientación a la agenda bioética. Por un lado, atención a los tópicos típicamente femeninos, vinculados a la reproducción como la contracepción o el aborto, la menopausia, la medicalización del embarazo y el parto, y cómo los servicios de salud y la sociedad en general debe responder ante la creciente industria de las tecnologías reproductivas. Pero también atendieron a la falta de investigación en temas clave de la salud de las mujeres o la exclusión de mujeres en las muestras en los protocolos de investigación clínica –a veces bajo la creencia de que las anomalías de la fisiología femenina generaban datos poco confiables– (Scully, 2023).

Sin embargo, la bioética feminista no se caracteriza tanto por los temas que aborda, como por proponer un nuevo modo de análisis de viejos temas, desde una ontología moral y una epistemología particular. De los aportes más sobresalientes del feminismo a la bioética tradicional suelen señalarse fundamentalmente dos: la ética del cuidado y la perspectiva relacional de la autonomía personal. Dichas perspectivas enriquecieron el abordaje de diferentes tópicos, ayudaron a repensar las implicancias éticas de desarrollos en las ciencias de la vida, en la investigación y práctica biomédica, la salud pública y el impacto de las

biotecnologías. La Bioética feminista también propuso y propone una revisión de los principios clásicos de la bioética, una reinterpretación sobre los mismos y una discusión profunda sobre su ponderación. Como señala María Teresa López de la Vieja, “autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia no están en cuestión, sino el orden de estos principios y, ante todo, las interpretaciones poco flexibles del marco normativo” (2014, p. 144).

Otro caso que aparece en la misma línea que la bioética en esta doble apropiación de la teoría feminista es la ética ambiental. Por un lado, existen un buen número de investigaciones sobre cómo la actual crisis ambiental impacta de modo diferenciado para hombres y mujeres –en estas para peor– (Stock, 2012; ONU, 2022). Si bien acá vemos el abordaje liberal de la igualdad de género, también aparece en este ámbito, desde muy temprano, una reflexión interna sobre el androcentrismo, y sobre conexiones ontológicas y epistémicas entre la teoría social feminista y la reflexión sobre la relación entre seres humanos y naturaleza. La obra de Sheila Collins en los setenta ya presentaba el patriarcado como un modo de pensamiento que promovía no solo inferiorizar y colonizar a las mujeres, sino también a la naturaleza. Argumentaba que la cultura de dominio masculino se soportaba en cuatro pilares: el sexismo, el racismo, la explotación de clase, y la explotación de la naturaleza. En los noventa se dará una fuerte confluencia del movimiento feminista con el movimiento ambiental y se establecerá una nutrida conversación sobre una lógica de dominio en común y la forma en cómo se relacionan y retroalimentan estas opresiones (Brennan y Norva, 2022). Por ejemplo, la idea de que un elemento central en la perspectiva androcéntrica o patriarcal es la defensa de dicotomías como patrón de pensamiento y conceptualización del mundo: hombre-mujer, masculino-femenino, razón-emoción, humano-animal, cultura-naturaleza, todas ellas dicotomías que incluyen la idea de jerarquía o dominio de las primeras partes de la dupla sobre las segundas.

Así, una autora actual como Angélica Velasco, en su obra *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* de 2017, sostendrá la tesis de que para la cultura patriarcal, los animales y las mujeres siguen siendo objetos de consumo y transacción.³ Este segundo modo de abordaje también explora de qué manera las mujeres y su mayor sensibilidad ecológica pueden contribuir a un desarrollo más sustentable en el planeta (Puleo, 2015).

CONCLUSIONES

Como síntesis, podemos decir que estamos en un nuevo *momentum* en las éticas aplicadas diferente al momento fundacional, en el que aún la teoría feminista se encontraba gestándose como mirada. Este nuevo momento, desde el punto de la igualdad de género, es *nuestro*: este punto en el que las aguas de estas dos historias se han mezclado. Sin embargo, parece ser que esto no se está viviendo de modo homogéneo en perspectiva e intensidad en las diferentes éticas aplicadas. En todo caso, es algo que está aconteciendo en la constelación de las éticas y sobre lo que, creo, es necesario y valioso reflexionar.

¿Cómo se está incorporando la igualdad de género en la ética aplicada en la que me desempeño o que me es más cercana? En todo caso, puede que no haya un “modo apropiado” de antemano de apropiarse de la teoría feminista. El cómo ha de entenderse la igualdad de género en cada territorio y cómo responder a este ideal regulativo, será un tema sobre el que deliberar en cada ámbito.

Muchos recordaremos la sugerencia que realiza Adela Cortina acerca de que en la metodología de las éticas aplicadas no se trata de

3 Es interesante reparar en que parece haber una suerte de orientación de género en las propias éticas aplicadas. Resulta muy común observar que los cursos optativos de ética ambiental y animal están poblados mayoritariamente de estudiantes mujeres, mientras los cursos de ética digital mayoritariamente de varones.

aplicar principios generales a casos concretos sin más, sino de descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación de los principios comunes. Cada campo tiene una innegable especificidad y por eso hay una melodía común a ellos, pero expresada en muy diferentes versiones (1996, p. 128). Propongo que uno de nuestros principios comunes o la melodía común sea la igualdad de género. Es tarea de cada uno de nosotros explorar la peculiar versión de la melodía que se está dando en su terreno: la educación, la salud, la investigación, la economía, la ciudad, la empresa, el medioambiente, los medios de comunicación, las organizaciones, las actividades profesionales específicas. ¿Cómo estamos abordando o atendiendo a las iguales oportunidades y resultados de hombres y mujeres en nuestro ámbito? ¿Cómo está distribuida, a su vez, la presencia o representación de hombres y mujeres entre mis colegas, en los cuerpos académicos, en los grupos de investigación y trabajo, en las redes, en los sectores profesionales en los que trabajo? ¿Ha traído, la apertura a mayor representación femenina en la construcción del conocimiento, mayor pluralidad en los abordajes de los conceptos o temas claves?

Permítanme, para cerrar, sugerir que, si pudiera partirse de algún piso común para esta reflexión, creo que es fundamental construirlo desde el reconocimiento de que la igualdad de género no se trata de una ideología –como quieren presentarlo algunos grupos–, sino de un modo de especificación de lo que implica la igual dignidad de las personas. La noción de igualdad es la noción ética clave del feminismo y la igualdad de género es parte de una ética cívica mínima, aquella que debe articular a las éticas aplicadas. Se trata de una exigencia de justicia.

Tal reflexión tendrá que ser también un pensamiento situado. El feminismo en América Latina tuvo sus propios derroteros, su tempo particular, pues la teoría y movimiento feminista tuvo y tiene fuerte expresión regional, también, y nuestra reflexión habrá de reconocerlo. Una Red Latinoamericana de Éticas Aplicadas debe construirse de cara

a esta tradición y a los problemas concretos que tienen las mujeres en nuestra región. La desigualdad de género es un problema persistente en América Latina. Es un rasgo estructural de las sociedades latinoamericanas. Precisamente por ser estructural, tiene un componente fuertemente ideológico, en el sentido de un problema que enfrenta constantemente las fuerzas de la invisibilización. En estas tierras, siempre es aún necesario dar cuenta del problema, volver a plantearlo y a justificarlo, ponerlo como tema de conversación. Espero este capítulo nos inspire a desarrollar esta conversación.

REFERENCIAS

- BEAUCHAMP, Tom. (2003). The Nature of Applied Ethics. En R. G. Frey y Christopher Heath Wellman. (Eds.), *A Companion to Applied Ethics* (pp. 1-16). Nueva Jersey, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- BENAVENTE, Cristina y Valdés, Alejandra. (2014). *Políticas públicas para la igualdad de género*. Santiago de Chile: CEPAL.
- BOIX, Montserrat. (11 de junio de 2011). *Teoría feminista. Celia Amorós* [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=v_xOnIGkTQ8
- BRENNAN, Andrew y Norva Y. S. Lo. (2022). Environmental Ethics. En Edward N. Zalta. (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/>
- CAMPS, Victoria y Cortina, Adela. (2009). Las éticas aplicadas. En Carlos Gómez y Javier Muguerza. (Eds.), *La aventura de la moralidad* (pp. 444-463). Madrid, España: Alianza Editorial.
- CORTINA, Adela. (1996). El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas. *Isegoría*, 13, 119-134.
- CORREA, Mauricio, Arenas, Federico y Alvarado, Voltaire. (2018). Ética aplicada y geografía. En Mauricio Correa, Federico Arenas y Voltaire Alvarado. (Eds.), *Ética en geografía* (pp. 7-21). Santiago de Chile: Ediciones uc.

- CRENSHAW, Kimberlé W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- FRASER, Nancy. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona, España: Herder.
- GROSSER, Kate, Moon, Jeremy y Nelson, Julie A. (2017). Gender, Business Ethics, and Corporate Social Responsibility: Assessing and Refocusing a Conversation. *Business Ethics Quarterly*, 27(4), 541-567.
- GUERRA, María José. (2008). Perspectiva de género y éticas aplicadas. *Dilemata: Portal de éticas aplicadas*. Recuperado de <https://www.dilemata.net/blog/cuestiones-de-genero/35-perspectiva-de-gro-y-cas-aplicadas>
- GILLIGAN, Carol. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- JAGGAR, Alison. (2014). Ética feminista. *Debate Feminista*, 49(2), 8-44.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, Ma. Teresa. (2014). Bioética feminista. *Dilemata*, 15(5), 143-152.
- MACKINNON, Catharine. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- ONU. (2022). *Dimensions and Examples of the Gender-Differentiated Impacts of Climate Change, the Role of Women as Agents of Change and Opportunities for Women*. Bonn, Alemania: Convention on Climate Change.
- PULEO, Alicia. (2018). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En Celia Amorós y Ana de Miguel. (Eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (pp. 35-68). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- . (2015). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Valencia, España: Plaza y Valdés.
- SCULLY, Jackie Leach. (2023). Feminist Bioethics. En Edward N. Zalta. (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/feminist-bioethics/>
- STOCK, Anke. (2012). *El cambio climático desde una perspectiva de género*. Quito, Ecuador: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- VALCÁRCEL, Amelia. (2012). *Feminismo en el mundo global*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

VELASCO, Angélica. (2017). *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* Valencia, España: Ediciones Cátedra.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, España: Alianza Editorial.

EL FENÓMENO DE LAS CARAVANAS MIGRANTES EN MÉXICO A LA LUZ DE LA IDEA DE PERFORMATIVIDAD Y MARCO DE JUDITH BUTLER

PABLO AYALA ENRÍQUEZ¹

INTRODUCCIÓN

A FINALES DE 2023, el flujo migratorio de personas que cruzaron la frontera mexicana rumbo a los Estados Unidos alcanzó una cifra récord: diariamente 16 000 migrantes dejaban su hogar con el propósito de asentarse allá (Tinjacá, 2023). La cifra no solo impacta por su tamaño, sino por la serie de riesgos que debe asumir quien decide hacer esto de manera ilegal.

Los desafíos comienzan en el Darién, la densa selva ubicada en la frontera entre Colombia y Panamá, aumentando al momento de cruzar al territorio mexicano. Al dolor corporal, el hambre, la enfermedad, el agotamiento físico generado por los días ininterrumpidos de caminata y el desfondamiento emocional, debe sumarse los robos, extorsiones, persecuciones, amenazas, secuestros y otras formas de violencia perpetradas por bandas delincuenciales, autoridades policíacas, militares e, incluso, migratorias. Al respecto, Amnistía Internacional refiere que en tan solo un año hubo 1 997 quejas por violaciones de derechos humanos en contra del Instituto Nacional de Migración, quien orquestó la reclusión de “al menos 281 149 personas en centros de detención migratoria masificados y expulsó al menos a 98 299, en su mayoría de América

1 Tecnológico de Monterrey, pabloayala@tec.mx.

Central, entre las que había miles de niños, niñas y adolescentes no acompañados” (2023, p. 319).

Y aunque el fenómeno migratorio en la región no es nuevo, la movilización en el formato de caravana sí lo es. A diferencia de las maneras tradicionales en que la gente había venido cruzando la frontera –de manera individual, en pareja o en grupos muy reducidos, “contratando” los servicios de un coyote que les hacía caminar a través del monte para no ser descubiertos–, los caravaneros utilizan una estrategia completamente distinta: se organizan a través de las redes sociales, se hacen visibles a través de caminatas en grupos integrados por miles de personas de todas las edades, se dejan acompañar por reporteros y organizaciones de la sociedad civil que les apoyan para reivindicar y exigir el “respeto al derecho al asilo, al refugio, y la libertad de circulación para poder preservar la vida” (Varela y McLean, 2019, p. 182), entre otras muchas cosas que se requieren para que a lo largo del viaje esta no se vuelva abyecta.

Con el propósito de entender el fenómeno de las caravanas migrantes desde una perspectiva performativa, el presente capítulo recupera algunas ideas planteadas por Judith Butler en tres libros: *Vida precaria* (2009), *Marcos de guerra* (2010) y *Cuerpos aliados y lucha política* (2019). Consideramos estos textos claves para entender el valor simbólico de la fragilidad del cuerpo y el efecto que tiene el marco que encuadra la irrupción espontánea del migrante en carreteras, plazas y ciudades. La novedad de este abordaje reside en que, a diferencia de nuestras intenciones, por lo regular, la aproximación de Butler a la vulnerabilidad, el performance que representa la asamblea y el marco o encuadre del cuerpo, ha sido planteada para explicar las luchas políticas que reivindican derechos asociados a las cuestiones de género.

Este texto se encuentra dividido en cuatro apartados. El primero inicia con una breve descripción de los antecedentes de las caravanas migrantes que comenzaron en 2018, para después hacer un breve

resumen de las primeras diez, a la luz del planteamiento butleriano de la *performatividad*.

En el segundo apartado describimos el performance a través de un marco gráfico que nos permite aprehender y reconocer, a nivel epistemológico y ontológico, que la vida del migrante en tránsito es dañable, “puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte” (Butler, 2010, p. 30). Para ello, espigamos un grupo de fotografías con las que tres reporteros de *Reuters* ganaron el premio Pulitzer en 2019 en la categoría de *Breaking News*, al momento de cubrir los encuentros entre los caravaneros y las autoridades migratorias de México y los Estados Unidos.

En el tercer apartado analizamos una función del marco no abordada por Butler –al menos no de la manera que nosotros la proponemos–, destacando la posibilidad que este nos ofrece para lograr empatizar frente a las dinámicas generadas por la *cohabitación no elegida* y la *proximidad inesperada*. La llegada de miles y miles de migrantes a comunidades donde sus miembros refieren no estar preparados para afrontar su llegada espontánea y masiva.

El último apartado está dedicado a un conjunto de conclusiones de carácter provisional. Esto se debe a que el fenómeno de las caravanas migrantes continúa, sin que los gobiernos implicados hayan dado una respuesta política y humanamente viable.

1. LA PERFORMANCE DE LAS CARAVANAS MIGRANTES COMO MARCO INTERPRETATIVO DE LA FRAGILIDAD DE LA VIDA HUMANA Y LA EXIGENCIA DE DERECHOS

Los antecedentes de las caravanas que comenzaron a visibilizarse a partir de 2018 se encuentran en la Caravana de Madres Centroamericanas y el Viacrucis Migrante. Gracias a su performatividad, estas “ha[n] logrado visibilizar la subjetividad del migrante en tránsito como agente

político, con demandas y estrategias colectivas para conseguirlas; pero también como víctima de la violencia de Estado y de la que cometen actores *paralegales* concretos, como *polleros*, cárteles y secuestradores” (Varela y McLean, 2019, p. 175).

Este tipo de marchas, además de tener una fotogenia peculiar, por un lado, expresa la resistencia y lucha contra la mala fortuna de cuna, la pobreza, la violencia, la opresión y la justicia negada y, por otro, deja al descubierto “la precariedad como condición compartida de la vida humana” (Butler, 2010, p. 30). Nacemos siendo precarios y a lo largo de nuestra vida continuamos necesitando de otros para sobrevivir. Este es el primer mensaje que desvela el performance de la movilización en grupo: requerimos de una “red social de manos” para vivir e, incluso, para morir. Sin dicha red y sin el reconocimiento por parte de esta, de que cualquier vida importa y duele cuando termina, la vida no tiene valor alguno.

Esta última certeza, la vivió en carne propia la primera caravana que partió el 12 de octubre de 2018 desde San Pedro Sula, Honduras. Aunque al inicio fue bien recibida por el gobierno y la población en general, su tránsito hasta Tijuana fue accidentado y tuvo un final desafortunado, debido a que la “agencia de aduanas y protección fronteriza de Estados Unidos cerró las garitas de ambos lados de la frontera y lanzó gases lacrimógenos con el argumento de que [los migrantes] representan una amenaza para su país” (Alvarado, 2021, pp. 98-99).

El 21 de octubre partió la segunda caravana de Honduras, aglutinando alrededor de 1 000 personas, quienes en su intento de traspasar la frontera con México fueron repelidos con gases y balas de goma por las autoridades. Una vez reagrupados, atravesaron los estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Puebla. A su llegada a Ciudad de México, gracias a la capacidad reivindicativa del performance corporeizado, lograron cristalizar algunas de sus exigencias, ya que la autoridad capitalina habilitó un albergue en la ciudad deportiva de la Magdalena Mixhuca, donde fueron atendidas alrededor de 1 200 personas. El 23 de

noviembre, los 750 migrantes que lograron llegar hasta Tijuana iniciaron los trámites de asilo en los Estados Unidos (Alvarado, 2021).

El simple acto de caminar o permanecer estático –incluso sin hablar– en algún parque, plaza o lote baldío, se convierte en el performance de una lucha que exige y reivindica el derecho a transitar sin ser considerado un delincuente o un criminal. Esto último lo tuvieron muy claro quienes integraron la tercera caravana, misma que arrancó el 28 de octubre de 2018, desde San Salvador, con el lema: “el Salvador emigra por un futuro mejor” (Alvarado, 2021, p. 103). El peso del estigma del país de procedencia no se hizo esperar. Donald Trump, vía Twitter, hizo saber a la ciudadanía estadounidense y a las autoridades mexicanas que esa caravana era una amenaza para los Estados Unidos, porque, decía,

muchos pandilleros y algunas personas muy malas se mezclan en la caravana que se dirige hacia nuestra frontera sur. Por favor, regresen, no serán admitidos en Estados Unidos a menos que pasen por el proceso legal. ¡Esta es una invasión de nuestro país y nuestro ejército [los] está esperando! (BBC, 2018)

A decir de los efectos que tuvo el anuncio de la salida de la cuarta caravana, compuesta por 1 500 migrantes provenientes de El Salvador, tal como señala Butler, el carácter performativo de “estas formas de reunión ya son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen” (Butler, 2019, p. 15). Cuando el contingente arribó a la Ciudad de México se les ofreció “el programa ‘Estás en tu Casa’ para obtener la residencia legal en México, trabajar legalmente, recibir atención médica y escolarizar a sus hijos” (Alvarado, 2021, p. 107).

Además de la capacidad de agencia política, como entidad que reivindica y exige derechos, el performance da la oportunidad a la sociedad de aprender sobre la fragilidad humana y los valores mínimos de justicia requeridos para que la vida de cualquier persona, independientemente de su estatus migratorio, pueda ser considerada y valorada como tal.

Las historias que los migrantes en tránsito narran desde los albergues, centros de detención y calles donde viven de la caridad y de los trabajos informales que realizan mientras continúan su marcha, dan cuenta de los muchos riesgos a los que queda expuesto el cuerpo. Allan, un migrante hondureño, describe su viaje en el lomo de la “Bestia”, en los siguientes términos:

—Mirá hermano, ese tren es una “Bestia”, pero una “Bestia” de verdad, ¿oyó? —retoma la plática Allan—. Porque no solo es que te duermes y ya, te quedaste en las vías. Ahí arriba también va de todo: gente buena y gente malandra que solo quiere robarte; gente que, si andás un par de tenis buenos, te los quita, y que si no se los das o si no te encuentra dinero te avienta pa’bajo y vos nada más rebotás con las ruedas del tren y te moriste [...] Cuando vas ahí arriba te pega un solazo que no te imaginás. También te cae la lluvia, el frío y la humedad de la noche [...] A eso de las 10 o de las 11 de la noche empezás a ver en el camino trocas por todas partes y gente con armas. Yo he tenido que salir corriendo porque desde las trocas disparan al tren, a veces por pura diversión [...] Entonces, la gente se tira en manada y empieza a correr por los montes con desesperación. Muchos se caen, se parten una pierna o el tren les pasa por encima. Yo eso lo he visto —subraya con la mandíbula tensa—, he visto como ese tren ha partido a personas así —y mientras lo dice pasa el filo de su mano derecha por la mitad de la palma de la izquierda. (Ureste, 2023)

Y a la lucha del cuerpo de carne y huesos contra la bestia de hierro, se suma el rechazo político y ciudadano. Por ejemplo, la llegada de la cuarta caravana a la ciudad de Tijuana fue calificada por el presidente municipal como el reflejo de una crisis política y humanitaria, que comprometía el uso adecuado de recursos públicos escasos del pueblo tijuanense (EFE, 2018). Sin embargo, como señala Butler,

Estas formas de performatividad corporeizada y plural son componentes esenciales de cualquier comprensión de “el pueblo” aun cuando sean necesariamente parciales. No todos pueden aparecer en forma corporeizada, y muchos de los que no pueden presentarse, de aquellos a los que se les impide aparecer o que se hacen presentes a través de las redes virtuales, forman también parte de “el pueblo”, al que precisamente se ha definido a partir de la aparición restringida de ciertos cuerpos en el espacio público. (2019, p. 15)

La quinta arrancó a principios del mes de noviembre de 2018, también desde San Salvador, intentando hacer el mismo recorrido que sus antecesoras. De todas, esta ha sido la que ha tenido menor duración, ya que “unas tres horas después de haber ingresado a territorio mexicano, terminó la historia de esta caravana, que no logró llegar a Estados Unidos” (Alvarado, 2021, p. 109) debido a las detenciones masivas realizadas por parte de las autoridades migratorias y policía mexicana.

La sexta partió el 15 de enero de 2019 desde San Pedro Sula, Honduras. Dado que en territorio mexicano quedaban muchos migrantes rezagados e iniciaba una nueva gestión presidencial, la presión ejercida por el performance caravanesco contribuyó a que más de 13 000 migrantes centroamericanos pudieran recibir la tarjeta de “residente por razones humanitarias”, acto que, a decir de la en ese entonces secretaria de gobernación, era parte de un plan donde se pudiera “vincular la política migratoria con las políticas de desarrollo, poniendo por delante plenamente los derechos humanos de las personas migrantes centroamericanas” (Segob, 2019).

La séptima tuvo por nombre “Caravana centroamericana y del caribe” ya que al contingente se sumaron personas procedentes de Cuba y Haití, lo que dejó aún más al descubierto la magnitud del drama vivido por los migrantes. De las casi 2 500 personas que llegaron a territorio mexicano, cerca del 30 % eran menores de edad (Alvarado, 2021).

La octava caravana inició en Honduras el nueve de abril de 2019 con 1 000 personas, aproximadamente, y llegó a la frontera de México con cerca de 3 000 integrantes. Al igual que la anterior fue dispersada mediante diversos operativos policiales. Durante el mes de abril el Instituto Nacional de Migración reconoció que había deportado alrededor de 15 000 personas y concedido visas humanitarias para permanecer y trabajar en nuestro país a otras 15 000 (p. 117).

Los avances en la agenda antiinmigrante tras las primeras caravanas, como refiere Eduardo Torre, “se vieron cristalizados y ampliados en tiempos de la COVID-19, pues bajo el pretexto de las ‘razones sanitarias’ y de la crisis económica que generó, las fronteras se volvieron más restrictivas a la movilidad” (2022, p. 77), lo cual ha dado paso a una forma de teatralidad de carácter meramente político. Por ejemplo, el 23 de abril de 2023, la organización Pueblos Sin Fronteras, movilizó alrededor de 2 000 migrantes de diversas nacionalidades para emprender una caravana simbólica con el propósito de denunciar el “crimen de Estado” que representó el fallecimiento de 40 migrantes en las instalaciones del Instituto Nacional de Migración (AFP, 2023). Sobre lo ocurrido el presidente de México declaró que lo sucedido

[T]uvo que ver con una protesta que ellos [los migrantes] iniciaron a partir, suponemos, de que se enteraron que iban a ser deportados. Y como protesta, en la puerta del albergue pusieron colchonetas y les prendieron fuego; y no imaginaron que esto iba a causar esta terrible desgracia. (BBC, 2023)

La novena caravana se registró en octubre de 2019. En ella viajaban migrantes procedentes de Liberia, Togo, República del Congo, Malí y Ghana. Tras un ingreso muy accidentado, las casi 3 000 personas solicitaron visas de tránsito para cruzar a través de México, las cuales nunca les fueron otorgadas porque las autoridades lo impidieron (Leutert, 2020, p. 27). El 15, 16 y 31 de enero de 2020, tres caravanas

arrancaron su recorrido desde Honduras, pero durante la marcha funcionarios guatemaltecos intentaron detener el avance. El gobierno mexicano en la práctica dio un giro en la postura de su discurso cambiando las acciones humanitarias por unas punitivas (2020, p. 28).

La última caravana de la que daremos cuenta en este espacio fue la denominada “Éxodo de la pobreza”. Después de permanecer unas horas en territorio mexicano, el tres de enero de 2024, el gobierno dispersó a una multitud de alrededor de 8 000 personas. La cifra de migrantes detenidos en los cruces fronterizos con los Estados Unidos al cierre de 2023 “creció un 31 %, al pasar de 53 016 a 69 462 detenciones” (Raziel, 2023). Lo paradójico de esta última caravana es que

La movilización coincidió con la reunión celebrada [...] entre el presidente del país, Andrés Manuel López Obrador, y el secretario de Estado estadounidense, Antony Blinken, en la capital mexicana para evaluar la crisis migratoria. La reunión se produjo tras la llamada telefónica del presidente Joe Biden a su par mexicano el 20 de diciembre para expresarle la preocupación de su gobierno por el creciente flujo de migrantes en la frontera sur de Estados Unidos, donde llegaron a detectarse hasta 12 000 cruces ilegales al día. (Clemente, 2023)

Así pues, el impulso de los cuerpos que se manifiestan a través del performance de las caravanas viene dado desde y por la precariedad en la que transcurre su vida. De ahí que, como apunta Butler,

Si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad [de los migrantes que viajan en caravana], antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo, las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social [...] El ser del cuerpo al que se refiere

esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. (2010, p. 15)

La importancia de re-conocer este ser del cuerpo, re-entender a los cuerpos que han venido viajando en las caravanas migrantes, resulta imprescindible para reformular la actual política migratoria latinoamericana y estadounidense, porque los éxodos que comenzaron en 2018, haciendo nuestras las palabras de Butler, vuelven evidente un problema humanitario que urge resolver: el mismo espacio público es habitado por personas que son reconocidos como ciudadanos de pleno derecho, y por “‘sujetos’ que no son completamente reconocibles como sujetos, [...] y por ‘vidas’ que no son del todo –o nunca lo son– reconocidas como vidas” (Butler, 2010, p. 17).

2. FUNCIÓN EPISTEMOLÓGICA Y ONTOLÓGICA DE LOS MARCOS PARA ENTENDER, RECONOCER Y VALORAR LA VIDA

El premio Pulitzer de 2019, en su categoría *Breaking News*, lo ganó un equipo de tres reporteros de la agencia Reuters (*The Pulitzer Prize*, 2019). Durante la premiación uno de los reporteros galardonados comentó que las fotografías describían la sorprendente y vívida narración visual de la urgencia, desesperación y tristeza de los migrantes que viajaban a los Estados Unidos desde América Central y del Sur (Photolari, 2019).

El set con el que se llevaron el galardón consta de 19 fotografías que describen el sufrimiento vivido por las personas que caminaban en la caravana que atravesó México durante el mes de octubre de 2019. Los escenarios, rostros, expresiones y reacciones de todas las personas que eran parte de dicha caravana ponen al espectador de frente ante el dolor, la angustia, el miedo, tristeza, aflicción, pobreza, cansancio, la

injusticia que aqueja a todas las personas que dejaron su lugar de origen con el propósito de tener una vida mejor (*The Pulitzer Prize*, 2019).

La primera fotografía recoge en un primer plano a un gallo que, orgulloso y confiado, camina frente al cuerpo sin vida de un jovencito de la pandilla 18 que yace tirado en una terregosa calle de San Pedro Sula, Honduras.

La segunda, a una niña centroamericana de unos 13 años, que en su camino hacia Mapastepec lleva a cuestas todas sus pertenencias: una mochila rosa, un termo con agua, una bolsa plástica –quizá con comida para el viaje– y, entre sus brazos, un bebé de juguete.

La cuarta enmarca la reacción de un hombre hondureño de unos 50 años que, desesperadamente, aprieta a su bebé entre los brazos, para protegerlo de la turba que echó abajo el cercado del control de seguridad que separa a México de Guatemala en ciudad Hidalgo.

En la quinta fotografía aparece un bebé, de no más de dos años, que atezado por los brazos de su madre llora a todo pulmón en medio de alrededor de nueve mujeres que, sin darse cuenta ni proponérselo, apretujan, acaloran e irritan al niño.

La sexta fotografía recoge el momento justo en que un hombre hondureño cruza el río Suchiate con un niño que no rebasa los cinco años. La expresión de los ojos del pequeño y la desesperación de su padre se levantan como una barrera emocional que dificulta ver la angustia y sufrimiento experimentado por otras personas que aparecen en el fondo de la imagen.

La crudeza de las fotografías “afirman la inocencia y la vulnerabilidad de unas vidas, que se encaminan hacia su propia destrucción” (Butler, 2010, p. 95) en cada intento por cruzar la frontera. El set fotográfico representa un marco que nos “muestra que hay una transgresión de lo que consideramos humano, una ruptura de las normas que rigen el tema de los derechos, y que algo llamado ‘humanidad’ está en juego” (Butler, 2010, p. 115).

En lengua inglesa, como verbo que refiere a la acción, *enmarcar* puede entenderse de dos maneras distintas. Se puede *enmarcar* las acuarelas, los grabados, dibujos, pósters y fotografías, pero también a las personas, es decir, ser inculpadas falsamente por una autoridad o cualquier persona como lo hizo Donald Trump al acusar a los caravaneiros de “delincuentes peligrosos” o del expresidente de México que responsabilizó al grupo de migrantes detenidos de haber sido los causantes del incendio en el centro de detención de Ciudad Juárez, donde murieron 39 personas y resultaron más de 70 heridas (BBC, 2023).

En este sentido,

el marco guía implícitamente la interpretación teniendo cierta resonancia en la idea del *frame* como falsa acusación. Si alguien es “*framed*”, sobre la acción de esa persona se construye un “marco” tal que el estatus de culpabilidad de esa persona se convierte en la conclusión inevitable del espectador. Una manera determinada de organizar y presentar una acción conduce a una conclusión interpretativa sobre el acto como tal. (Butler, 2010, p. 23)

En efecto, las imágenes proyectadas y narrativas contenidas en algunas notas publicadas en el portal de noticias de la cadena *Fox News*, por poner algún ejemplo, enmarcan en el sentido referido por Butler el paso de quienes se desplazan a través de las caravanas. August Pfluger, el presidente del Subcomité Antiterrorista de Seguridad Nacional de la Cámara de Representantes, tras afirmar que las caravanas no enfrentaban ningún tipo de consecuencia por su irrupción en el territorio estadounidense, señaló que las políticas, hasta cierto punto, complacientes del ahora expresidente Biden no solo aumentaron significativamente el cruce ilegal de indocumentados, sino que trajeron un “mayor riesgo de terrorismo debido a la amplia apertura de la frontera sur” (Shaw, 2023). Más aún, en la misma nota se plantea que Biden ha puesto la alfombra de bienvenida a más de ocho millones de ilegales debido a que, como

dijo la senadora republicana Marsha Blackburn –haciendo suyas las palabras de uno de los líderes de las caravanas que llegaron a la frontera– “Biden ha perdido el control de la frontera” (Shaw, 2023).

Como podemos ver, el marco exhibido por *Fox News* es el opuesto al que muestran las gráficas con las que los reporteros de *Reuters* ganaron el Pulitzer en 2019. Mientras que esta agencia desveló la magnitud de la desgracia y dolor sufrido por los caravaneros, la primera enmarcó el flujo migratorio como un problema de seguridad nacional vinculado al terrorismo. El poder de las fotografías expuestas por unos y por otros –*Fox* al momento de narrar la noticia por televisión y periódicos–, como apunta Butler, “se convierte en la condición pública que nos hace sentir indignación y construir visiones políticas para incorporar y articular esa indignación” (2010, p. 115). Visto así, el marco tiene una función *epistemológica* y otra de tipo *ontológico*.

A través de su carácter epistemológico, el marco “nos impone la obligación de preguntarnos en qué condiciones resulta posible aprehender una vida o un conjunto de vidas, como precaria, y en qué otras resulta menos posible o, incluso, imposible” (Butler, 2010, p. 17). Las escenas recogidas por las cámaras de los reporteros de *Reuters*, por un lado, nos permiten aprehender y comprender la precariedad que acompaña a quienes viajan en las caravanas y la precariedad de la que tratan de escapar y, por otro, reafirmar lo que menciona Butler sobre los “sujetos” que no son reconocibles como tales y las vidas que no son reconocidas como humanas (Butler, 2010).

Esta primera función del marco resulta clave para la configuración del *ethos* moral de nuestra sociedad, porque “si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras” (Butler, 2010, p. 13). Vidas sin valor, esas que Trump entiende que corresponden a la “gente áspera, en muchos casos procedentes de

cárceles, prisiones, instituciones psiquiátricas, manicomios [...] manicomios, como en *El silencio de los inocentes*” (Díaz, 2024).

Así pues, para nuestra autora,

[L]a capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida, conforme a unas normas que la caracterizan precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. [...] El problema epistemológico de aprehender una vida da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien qué hay que guardar contra la lesión o la violencia. (Butler, 2010, p. 16)

La segunda función del marco, y de la que también podemos aprender para avanzar en la resolución del problema ético referido, a decir de la autora, nos conduciría hacia una nueva *ontología corporal*, que podría servirnos de base para comprender la urgencia que reviste atender las reivindicaciones sociales y políticas respecto al derecho a la protección, la persistencia y la prosperidad de las y los migrantes en tránsito.

En esta función, como decíamos antes en el texto, el marco podría ser de suma utilidad para poder viajar al subsuelo humano de la precariedad, vulnerabilidad, dañabilidad, interdependencia, la exposición y persistencia del cuerpo (Butler, 2010). Esta aproximación al ser del cuerpo deja en claro su condición relacional. Existe la autonomía humana, pero no existen cuerpos que no requieran de una red social de manos para subsistir.

Así pues, dado que no puede existir la vida humana sin esa red que la sostengan, aprehendiendo la humanidad exhibida por los marcos a los que hemos hecho referencia, vale la pena volver a preguntarnos qué es una vida, de qué manera se jerarquiza el valor de una vida para poderle dar valor:

¿Por qué hay vidas dignas de protección y hay vidas abandonadas al riesgo y al daño? [Por qué] Hay pérdidas que merecen llanto, hay vidas

que merecen repulsa. Hay vidas que ya se consideran perdidas antes de su desaparición y ello solo provoca indiferencia. (López, 2019, p. 48)

Sin duda, como dice Silvia López en su lectura sobre Butler, “no todas las pérdidas despiertan los mismos afectos” (2019, p. 48), una certeza que habita en la cabeza y corazón de los caravaneros.

Para sobrevivir no basta con querer vivir. Para poder vivir se necesita contar con las redes sociales que hagan posible la *persistencia* de la vida. Tal como nos demuestran las muchas historias vividas por los migrantes en tránsito, tener una vida, albergar vida en el cuerpo, no es suficiente para ser, sentirse y saberse persona. Para que la vida humana pueda ser nombrada como tal, debe ser “reconocida, protegida y salvaguardada de la herida, la inanición, la agresión o la muerte violenta o prematura” (2019, p. 51).

En este sentido podemos decir que los marcos asignan reconocibilidad a lo humano, asociándolo “a unas normas más amplias que determinan cuál será y cuál no será una vida digna de duelo” (Butler, 2010, p. 96). En otras palabras, una vida a la que no se le reconoce su condición humana, no solo no se le reconocen los derechos que vuelven la vida digna, sino que no se le reconoce el valor que requiere la vida para poder ser llorada, de ahí que el marco haga posible la representabilidad y reconocibilidad de la vida, ya que “no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado” (2010, p. 22).

3. LOS MARCOS COMO VÍA PARA EMPATIZAR CON LA COHABITACIÓN NO ELEGIDA Y PROXIMIDAD INESPERADA

Volvamos a una de las fotografías ganadoras del Pulitzer 2019. En ella se aprecia que un guía contratado jala una balsa de goma donde se transportan alrededor de 10 personas, de las cuales al menos tres son menores de edad. Ninguno de los tripulantes lleva chaleco salvavidas y, a

decir de la expresión de su rostro, tampoco parece que sepan nadar. ¿Qué nos enseña el marco que recoge la imagen?

En principio que unas vidas han sido dignas de ser protegidas y preservadas y otras pueden ser abandonadas al riesgo o al daño. Aquí el marco nos permite aprehender y “reaccionar eficazmente al sufrimiento desde cierta distancia, y formular una serie de preceptos con el fin de salvaguardar las vidas en la fragilidad y la precariedad” (Butler, 2010, p. 95). En este caso, la escena se nos impone como un requerimiento ético, como un llamado que nos obliga moralmente porque el otro nos interpela, sin que podamos evitarlo. Aunque intentemos negarnos a verlo, ya irrumpió frente a nosotros.

Esta obligatoriedad moral referida “no es algo que yo me imponga, no viene de mi autonomía o de mi reflexividad, viene hacia mí de otro lugar, de improviso, inesperadamente y de forma espontánea” (Butler, 2009, p. 174). Surge con la misma espontaneidad que aparece una caravana tras otra cruzando países, llenando carreteras, calles, plazas, albergues, puentes, patios de trenes, estaciones de autobuses, cohabitando en lugares insospechados, no deseados, porque, hay que decirlo, las madres migrantes no desean que sus bebés duerman a la intemperie recostados sobre un cartón o sobre el pasto del jardín de una plaza pública. La cohabitación no elegida no es algo deseado por quien migra, sino una parada circunstancial, es una táctica de permanencia que les produce temor y angustia. Así lo refiere Nadele, una joven haitiana, que en su paso por algunas ciudades de México nunca logró sacudirse el miedo de encima, porque “venía la policía y nos decían que teníamos que desalojar porque hay quejas de los vecinos” (Xantomila, 2023).

La proximidad inesperada entre migrantes en tránsito y residentes se columpia entre el rechazo y la compasión. Algunos vecinos de la comunidad de Playas de Tijuana, claramente molestos por la repentina llegada de la caravana migrante, arrinconaron contra el muro fronterizo a los recién llegados, amenazándolos con palos y dispositivos para producir descargas eléctricas. La presión fue tanta que dos mujeres

atravesaron la frontera para entregarse a las autoridades migratorias norteamericanas (Salinas, 2018). En cambio, otros vecinos han encontrado en la caravanización “una especie de ‘ideal normativo’ que se amalgama con el poco mencionado mediáticamente ‘derecho a no migrar’, con la demanda de libertad de circulación y con el derecho a permanecer en México sin vivir criminalizado por el estatuto migratorio” (Varela y McLean, 2019, pp. 173-174).

Así pues, para que las fotografías que recogen la proximidad inesperada “puedan suscitar una respuesta moral, deben conservar no solo la capacidad de impactar sino, también, la de apelar a nuestro sentido de la obligación moral” (Butler, 2010, p. 102), conduciéndonos a reconocer que las vidas que ahí se enmarcan son valiosas. El sufrimiento, temor y angustia reflejada en el rostro de quienes migran en caravana nos impulsa a actuar y expresar, como mínimo, nuestra resistencia ante un hecho que, en muchas ocasiones, resulta inevitable. La escena nos interpela moralmente, sin que dicha interpelación sea el resultado o “producto de un acuerdo o contrato social en el que expresamente hayamos participado” (Butler, 2019, p. 104), simplemente brota de manera espontánea cuando el rostro del otro, de los otros, irrumpe frente al nuestro.

En ese sentido, las dinámicas de proximidad inesperada que traen consigo las caravanas migrantes nos conduce hacia una forma singular de requerimiento ético,

que nos obliga a debatir cuestiones relativas a la proximidad y la distancia. De ellas se derivan problemas éticos como los siguientes: ¿estoy exento de cualquier responsabilidad por el hecho de que algo sucede lejos de mí? ¿Lo que acaece tan cerca de mí se me impone como una obligación ineludible? Si no soy el causante de semejante sufrimiento, ¿continúo siendo responsable en algún sentido? (Butler, 2019, pp. 104-105)

Si bien es cierto, nuestra capacidad para empatizar con el dolor y el infortunio ajeno se activa de manera más efectiva cuando quien sufre es alguien allegado a nosotros. Dicha capacidad no se pierde ni se inhibe, porque, como en su momento planteó Adam Smith, “por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla” (2004, p. 49).

Tal capacidad moral, inscrita en nuestra naturaleza humana, “no se halla en absoluto circunscrita a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas puedan experimentarlas con una sensibilidad más profunda. [Porque] no se halla desprovisto [de ella] ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad” (2004, p. 49). Sabiendo que “las pequeñas molestias no promueven simpatía alguna”, pero “un profundo pesar la anima en alto grado” (2004, p. 107), bastaría con mirar el rostro de quien migra para entender que su llegada inesperada responde al cumplimiento de un deber moral de humanidad autoimpuesto: vivir con la mayor dignidad y felicidad posible.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos podido ver cómo los planteamientos de performatividad y marco abordados por Judith Butler pueden ser extrapolados al análisis del fenómeno de las caravanas migrantes mediante una forma de ontología corporal que nos permite reconocer la vulnerabilidad del cuerpo, la necesidad de protegerlo del daño y apreciarlo como portador de una vida que resulta valiosa y digna de duelo.

Desde que las caravanas migrantes comenzaron a cruzar por México a partir de 2018, a través de los marcos configurados por los medios y redes sociales hemos visto “emerger tanto ejercicios de hospitalidad radical por parte de la ciudadanía como muestras de racismo y

xenofobia antes acotadas en los closets de algunos medios de comunicación y mesas familiares de todas las clases sociales” (Varela y McLean, 2019, p. 170). A través del cuerpo expuesto y, muy especialmente, del rostro, quien viaja en caravana es “este cuerpo concreto, o estos cuerpos concretos, o cuerpos como este cuerpo o esos otros cuerpos, los que viven en unas condiciones en que la vida se ve amenazada (Butler, 2019, p. 17). De ahí que sus “rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos, escuchados para poder captar un sentido profundo del valor de la vida, de toda vida” (Butler, 2009, p. 21).

Responder por el rostro de quien migra “significa despertar a lo que es precario de otra vida o más bien, a la precariedad de la vida misma (Butler, 2009, p. 169), significa abrirnos a esa forma de sensibilidad moral que nos permitirá actuar de manera empática, compasiva y hospitalaria ante una figura distorsionada que enmarca al migrante como oportunista, un peligroso delincuente e, incluso, terrorista.

Mientras la injusticia estructural se mantenga en los países de origen, las caravanas seguirán su andar, por lo que no bastará con intentar “recomponer” el marco que hoy las aprehende. Necesitamos estrellarlo contra el suelo para restituir la humanidad negada. Destruirlo es la única vía para lograr ver un rostro nuevo, donde todos podamos vernos reflejados.

REFERENCIAS

- AFP. (2023). Una caravana de migrantes parte del sur de México en protesta por el incendio en Ciudad Juárez. *France 24*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20230423-migrantes-parten-del-sur-de-m%C3%A9xico-en-protesta-por-incendio-mortal-en-ciudad-ju%C3%A1rez>
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. (2023). *Informe 2022/23. La situación de los derechos humanos en el mundo*. Recuperado de <https://amnistia.org.mx/contenido/>

- PHOTOLARI. (2019). Premios Pulitzer 2019, estas son las fotografías ganadoras. Recuperado de <https://www.photolari.com/premios-pulitzer-2019-fotografias-ganadoras/>
- RAZIEL, Zedryk. (2023). Una nueva caravana migrante parte desde el sur de México en Navidad y avanza hacia la frontera con Estados Unidos. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/mexico/2023-12-26/una-nueva-caravana-migrante-parte-desde-el-sur-de-mexico-en-navidad-y-avanza-hacia-la-frontera-con-estados-unidos.html>
- SALINAS, Arturo. (2018). Vecinos rechazan a migrantes; comunidad Playas de Tijuana. *Excelsior*. Recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/vecinos-rechazan-a-migrantes-comunidad-de-playas-tijuana/1278800>
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. (2019). *Resumen informativo mensual*. Segob. Recuperado de http://portales.segob.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Publicaciones/RIM/RIM_enero_2019.pdf
- SHAW, Adam. (2023). Looming Migrant Caravan Re-ignites Republican Demands for Changes at the Border: 'Brace for the Impact'. *Fox News*. Recuperado de <https://www.foxnews.com/politics/looming-migrant-caravan-republican-demands-changes-border>
- THE PULITZER PRICES. (2019). The 2019 Pulitzer Price in Breaking News Photography. *The Pulitzer Price*. Recuperado de <https://www.pulitzer.org/winners/photography-staff-reuters-1>
- TINJACÁ, Diana. (2023). Caravana de unos 7 000 migrantes avanza desde el sur de México hacia EE.UU. *France 24*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20231031-caravana-de-unos-7-000-migrantes-avanza-desde-el-sur-de-m%C3%A9xico-hacia-ee-uu>
- TORRE CANTALAPIEDRA, Eduardo. (2022). El estudio de las caravanas migrantes en México. *Norteamérica. Revista académica del CISAN-UNAM*, 17(2), 67-89. <https://doi.org/10.22201/cisan.24487228e.2022.2.525>
- URESTE, Manu. (2023). El retorno de 'La Bestia': el asedio de autoridades y el crimen obligan a los migrantes a volver al tren. *Animal Político*. Recuperado de <https://animalpolitico.com/sociedad/migrantes-bestia-tren-huehuetoca>

- VARELA HUERTA, Amarela y McLean, Lisa. (2019). Caravanas de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. *Revista CIBOD d'Afers Internacionals*, (122), 163-185. doi: 10.24241/rcai.2019.122.2.163
- XANTOMILA, Jessica. (2023). Migrantes llenan de nuevo la plaza Giordano tras rechazar mudanza. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/notas/2023/05/21/politica/migrantes-llenan-de-nuevo-plaza-giordano-tras-rechazar-mudanza/>

ÉTICA DEL COMBATE A LA POBREZA: FUNDAMENTOS¹

FERNANDO ARANCIBIA COLLAO²

INTRODUCCIÓN: LA IMPORTANCIA DE UN ENFOQUE ÉTICO-FILOSÓFICO

EL ESTUDIO DE LA POBREZA está, en cierto modo, colonizado por los economistas. Siempre que se comienza a hablar de pobreza se abruma al lector con datos. En algunos casos, quien está escribiendo asume –sin decirlo explícitamente o quizá sin pensarlo demasiado– que los datos que da hablan por sí solos. Por ejemplo, la línea de la pobreza internacional (*international poverty line*) que mide el Banco Mundial la define en 2.15 USD. Esto implica que para un país como Chile existe solo un 0.75 % de la población (según datos del 2020) que vive bajo esta marca (Banco Mundial, 2022). ¿Qué quiere decir esto? ¿Que en Chile no hay pobreza o que hay muy poca pobreza? O bien, ¿que Chile está en una mejor posición que en otros países? Los datos requieren un marco hermenéutico para tener sentido. Solo desde ese marco, la información que recibimos podrá decirnos algo.

El objetivo de este capítulo es comprender la asociación entre una concepción de pobreza y una evaluación moral de la misma. En este sentido, los datos que veremos –al menos para este ejercicio– solo serán para ejemplificar ciertas concepciones.

1 Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt Iniciación 11220204 (ANID, Chile).

2 Pontificia Universidad Católica de Chile, fnarancibia@uc.cl.

Volvamos al primer punto: la pobreza está colonizada por los economistas. Esto no es algo necesariamente malo, pues los economistas han hecho contribuciones sustantivas para combatirla –desde su área experta–, sin embargo, a la base de todos sus modelos de medición y propuestas de política pública, hay una comprensión ética que no siempre es cabalmente comprendida. En este sentido, aquí tenemos por objeto complementar los esfuerzos de los economistas del desarrollo.

Por lo demás –y en mi experiencia cotidiana con estudiantes de economía–, me he percatado de que muchos de estos temas son abordados sin “anestesia”, en el sentido de que son abordados directamente en sus implicancias económicas y de política pública. Surge, entonces, una necesidad de comprenderlos en su dimensión filosófica. El enfoque ético-filosófico que proponemos tiene orden consecutivo para la comprensión y evaluación del fenómeno a tratar.

1. UNA FENOMENOLOGÍA DE LA POBREZA

Cuando hablamos de fenomenología estamos pensando en un enfoque filosófico. Una aproximación fenomenológica a cualquier entidad o realidad del mundo supone, como señalaba Husserl, “ir a las cosas mismas” (2001, p. 168). Esto implica aproximarse a las realidades desde una perspectiva desprejuiciada, desprovista de conceptos técnicos para ir a la experiencia misma de aquellas realidades. Como dice Jean-Yves Lacoste (2000), citado en Mumford (2013):

La fenomenología favorece lo ingenuo, el modo en que nos parecen las cosas antes de que emitamos un juicio sobre ellas. Le gustaría recuperar lo que es inmediatamente evidente para la conciencia cuando se despierta y mira a su alrededor. E incluso si lo mejor que puede hacer la fenomenología es imitar este momento del despertar, de modo que sea

realmente un *re-despertar*,³ debemos admitir, en cualquier caso, que no hay nada fuera de lugar en querer dejar que las cosas aparezcan tal y como aparecen. (2013, pp. 10-11)

El fenómeno, decía Kant, es la representación de una realidad (la “cosa en sí”), que él llamaba “noumeno” (2007, p. 340). Cuando hablamos de fenomenología, hablamos de fenómeno, es decir, la representación de una cierta realidad. Cuando nosotros pensamos en o hablamos de la pobreza, tenemos presente una cierta representación. Esa representación tiene varios elementos. Hay, en primer lugar, una representación *gráfica*: uno piensa, por ejemplo, en pobreza y aparece una imagen en nuestra mente. La imagen en cuestión podrá venir de aquello que nuestra mente de forma usual asocia a esta idea. Por otra parte, hay una representación *normativa*: cuando uno piensa en pobreza, hay un juicio ético detrás, como una situación indeseable. De ahí que tenga sentido decir que la pobreza es algo que hay que combatir, algo que hay que terminar. Y lo tercero que aparece también es un cierto *concepto* de la pobreza. Este último aparece también como base de nuestras representaciones, pero puede estar influida por cuestiones de orden más básico, como las normativas y las gráficas: la visión misma de una situación de pobreza como un lugar poblado de “mediaguas” (una típica vivienda de emergencia en Chile), emplazada en un terreno seco y probablemente terroso. Esa imagen determinará, de manera intuitiva, aquellos aspectos que consideramos normativamente como indeseables: la ausencia de una vivienda dotada de alcantarillado, por ejemplo, o bien el emplazamiento en un lugar de difícil acceso. Esta imagen puede estar relacionada con un concepto de pobreza: el de necesidades básicas. Por ejemplo, puede estar asociado a las carencias de servicios básicos que uno ve en una población de emergencia (es decir, compuesto fundamentalmente por “mediaguas”).

3 Énfasis en el original.

Desde el punto de vista fenomenológico, el examen de nuestra representación de la pobreza nos indica algunas cuestiones sobre aquello que la pobreza es, en otras palabras, qué aparece en ese examen ingenuo del fenómeno de la pobreza. En primer lugar, un estado de cosas, una situación, de naturaleza normativa *injusta*: simplemente no está bien que haya personas que se encuentren en esa situación. En segundo lugar, las imágenes asociadas a la pobreza nos indican algunos aspectos que pueden relacionarse con las concepciones de ella: la falta de servicios básicos, la falta de recursos para poder pagarlos, la dimensión de dignidad que le es negada a las personas en esta situación, la falta de posibilidades, oportunidades o capacidades, entre otras.

Vemos aquí, entonces, que imagen, moralidad o normatividad y concepto o concepción, son tres áreas estrechamente vinculadas respecto de una comprensión cabal de la cuestión. En fondo, nuestro juicio moral negativo sobre la pobreza tiene una base ética que hay que develar, que hay que explicitar. Estas últimas se basan en marcos éticos de referencia que nos permitirán comprender por qué consideramos la pobreza como una situación injusta.

2. LAS CONCEPCIONES DE LA POBREZA

De acuerdo con nuestro análisis fenomenológico, detrás de nuestra representación de la pobreza existe un concepto o concepción acerca de qué es y cuáles son sus características fundamentales. A este respecto, Scott Wisor distingue cinco formas de entenderla:

1. Concepciones monetarias: la insuficiencia de recursos para un estándar de vida mínimo.
2. Concepciones de necesidades básicas: la incapacidad de las personas de proveerse lo necesario para solventar sus necesidades mínimas.

3. Concepción de capacidades: la falta de capacidades mínimas. Estas son oportunidades que tiene una persona para desarrollar los fines que una persona tiene razones para valorar.
4. Concepciones de la exclusión social: la pobreza está dada por la exclusión de ciertas personas (los pobres) del funcionamiento normal de una sociedad.
5. Concepciones sobre derechos humanos: los pobres son aquellos que no son capaces de asegurar sus derechos económicos y sociales básicos. (2016, pp. 12-14)

Las monetarias o de recursos se puede definir, siguiendo a la OIT (1995), citado en Spicker (2009), como una situación que, “al nivel más básico, individuos y familias son considerados pobres cuando su nivel de vida, medido en términos de ingreso o consumo, está por debajo de un estándar específico” (p. 6).

Por otra parte, la concepción de las necesidades básicas la recoge la declaración de Copenhague de la ONU en 1995, quien declara, también en Spicker (2009), que pobreza es “la condición caracterizada por una privación severa de necesidades humanas básicas, incluyendo alimentos, agua potable, instalaciones sanitarias, salud, vivienda, educación e información. La pobreza depende no solo de ingresos monetarios sino también del acceso a servicios” (p. 5).

Como podemos ver, durante este periodo, las organizaciones internacionales han comprendido el asunto según la concepción de los recursos y las necesidades, sin embargo, esto ha ido evolucionando hacia concepciones integrales, como la de las capacidades, tomando en cuenta, además, factores relativos a los recursos y las necesidades:

El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales declaró en 2001 que la pobreza es “una condición humana que se caracteriza por la privación continua o crónica de los recursos, la capacidad, las opciones, la seguridad y el poder necesarios para disfrutar de un nivel de vida

adecuado y de otros derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales. (ONU, 2012, p. 2)

En este mismo documento, se plantea que la pobreza “no es solo una cuestión económica; es un fenómeno multidimensional que comprende la falta tanto de ingresos como de las capacidades básicas para vivir con dignidad” (p. 2). En este sentido, las Naciones Unidas, a través de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, ha comenzado a definir la pobreza en términos de capacidades.

La definición de la pobreza como falta de capacidades surge del trabajo realizado, de manera independiente como conjunta, por el economista y Nobel de economía Amartya Sen y la filósofa Martha Nussbaum (Nussbaum, 2000, 2001; Sen, 2000, 2010; Sen y Nussbaum, 1996). Para Sen:

Cuando se analiza la justicia social, existen poderosas razones para juzgar la ventaja individual en función de las capacidades que tiene una persona, es decir, de las libertades fundamentales de que disfruta para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar. Desde esta perspectiva, la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza. (2000, p. 114)

La capacidad es una “expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede lograr”. A su vez, los funcionamientos, por su parte, “representan partes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir. La capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que esta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección”. Un funcionamiento, por ejemplo, sería, para Sen, el “estar nutrido”. Este sería un tipo de funcionamiento básico. En otras palabras, las capacidades constituyen

libertades para que las personas puedan alcanzar los fines que valoran (Sen, 1996).

Por otro lado, es relevante el enfoque de los derechos humanos, que plantea Woodward. Según esta perspectiva, la pobreza está vinculada a los indicadores de bienestar de cada sociedad, que corresponden, a su vez, a diferentes derechos económicos y sociales, los cuales plantean un nivel universal para cada indicador (Woodward, 2010).

Estas cuatro concepciones de la pobreza pueden considerarse como “absolutas”, en el sentido de que no dependen de un contexto determinado para definir la pobreza. Una persona que no pueda satisfacer sus necesidades mínimas será pobre en cualquier contexto (Wisor, 2016, p. 13). Lo mismo podemos decir tanto del enfoque de los recursos como el de las capacidades: una persona o una familia por debajo de la línea de ingresos determinados es considerado pobre. Esta línea no depende de la situación de sus pares en la sociedad que se está analizando (2016, p. 14). Lo mismo puede decirse del enfoque de las capacidades, las cuales no dependen del grado de desarrollo de las capacidades de los pares en la sociedad analizada. El enfoque de los derechos humanos también plantea cuestiones similares.

A diferencia de las tres concepciones anteriores, la concepción de la exclusión social es relativa, en el sentido de que la pobreza de unos estará determinada por la situación de los pares en esa sociedad. La concepción de la exclusión social plantea que “mientras que la pobreza se refiere a la falta de recursos materiales, la exclusión social es una relación más compleja y dinámica entre el excluyente (que está incluido) y el excluido, e implica dimensiones simbólicas y existenciales” (Picker, 2017, p. 1). Y, si bien el texto contrasta pobreza y exclusión, es factible plantear la pobreza en términos de exclusión social (Nevile, 2007).

3. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS CONCEPCIONES ANTERIORES

Las concepciones de la pobreza vistas están, según he mencionado, vinculadas tanto a cuestiones normativas como descriptivas. En otras palabras, buscan identificar los aspectos centrales del fenómeno de la pobreza, pero, además, conllevan juicios morales acerca de su carácter “indeseable”. Junto a lo anterior, estos conceptos han servido para estructurar formas de medición de dicho fenómeno. Sobre la medición de la pobreza nos referiremos en el apartado 5, por ahora, quisiera hacer un análisis crítico de las visiones anteriores, sobre todo en lo que respecta a la precisión de su carácter descriptivo, por una parte, y a los deberes morales que imponen dichas concepciones, por otra.

En primer lugar, cabe preguntarse si tanto las concepciones de recursos como las de necesidades básicas describen adecuadamente la pobreza. Si bien la pobreza ha sido tradicionalmente considerada en estos términos, cabe preguntarse acerca de la falta de acceso de las personas en dicha situación a ciertos bienes sociales (Gopinath y Nair, 2014, p. 139). Centrarse únicamente en el alivio de la pobreza en términos monetarios no capta la posición social de precariedad que afecta a las personas que viven en la pobreza (Beck, Hahn y Lepenies, 2020). Se puede contraargumentar que la pobreza es una situación muy específica de vulnerabilidad que no recoge, ni pretende hacerlo, todos los otros tipos de situaciones de riesgo en las personas. Sin embargo, desde el enfoque fenomenológico presentado arriba, podemos ver que, en la base de nuestras representaciones de la pobreza existe una vulnerabilidad de naturaleza plural. Esto es lo que, a grandes rasgos, recogen y miden los enfoques multidimensionales (Alkire *et al.*, 2015).

En segundo lugar, las concepciones monetarias y de necesidades básicas establecen deberes morales que, en términos sociales, pueden ser considerados deberes muy débiles, que, por lo dicho, en ningún caso disminuyen otros aspectos concomitantes a la carencia de recursos o de satisfacción de necesidades básicas. Así, por ejemplo, desde un enfoque

monetario, el deber de combatir la pobreza se entiende realizado toda vez que, como sociedad, aumentemos los ingresos de todas las personas por encima de la línea de la pobreza. La realización de ese deber en ningún caso terminará por eliminar las diversas vulnerabilidades vinculadas a la pobreza. Por ejemplo, la línea de la pobreza equivalente con relación a la canasta básica fue de 228 507 pesos chilenos (CLP) por persona (Casen, 2023), equivalente a 259.67 USD, considerando el valor del dólar a 880 CLP (Banco Central de Chile, 2024). Esto implica que, para acabar con la pobreza en Chile, basta con dotar a cada persona de ingresos por sobre esa línea. Si bien puede parecer un objetivo complejo, bajo la hipótesis de que sea posible, quedan sin resolver las diversas vulnerabilidades que pueden afectar a esas personas. De este modo, aun siendo complejo, el resultado de dotar a las personas de esos recursos no parece lidiar eficazmente con la pobreza tal como la hemos entendido en su complejidad, gracias al enfoque fenomenológico inicial. Por otra parte, se ha argumentado que no es factible ver una diferencia substantiva entre alguien que está levemente sobre la línea, de alguien que esté levemente por debajo (Ravallion, 2016, pp. 191-192).

Algo similar pasa con el enfoque de las necesidades básicas. La pobreza sería erradicada una vez que todas las personas pueden tener acceso la satisfacción de sus necesidades básica. Sin embargo, persistirían otro tipo de vulnerabilidades de tipo relacional, como redes de apoyo o, incluso, el acceso a otros bienes como instituciones educativas de calidad (ya que el criterio se satisface simplemente al tener acceso a educación, sin importar de qué tipo) o a productos alimenticios más sanos (ya que este criterio se satisface simplemente al tener comida, aunque esta sea, en su mayoría, de productos con un alto nivel de ingredientes como grasas, azúcares y otros). El acceso a bienes de baja calidad genera barreras de exclusión que pueden perpetuar, no ya la pobreza a nivel de satisfacción de necesidades básicas, pero sí otro tipo de vulnerabilidades con las que usualmente la identificamos.

Respecto al enfoque de las capacidades, en general creo que este tiene un fundamento más fuerte para medir no solo la pobreza, sino, en términos generales, el bienestar social. Este enfoque amplía las carencias manifestadas por el enfoque monetario y de las necesidades básicas, en el sentido de que da una explicación de la vulnerabilidad y su vínculo con las cuestiones monetarias y de necesidades básicas.

Por ejemplo, si una persona tiene un alto ingreso, pero es también muy proclive a la enfermedad crónica o está afectada por una seria discapacidad física, entonces no tiene que ser necesariamente considerada como muy aventajada por el mero hecho de su elevada renta. (Sen, 2010, p. 264)

De este modo, incluso una elevada renta, al decir de Sen, puede ocultar otras variables. La discapacidad y la renta se equilibran para expresar el verdadero nivel de vulnerabilidad de una persona.

El enfoque de las capacidades permite dar un sentido general a las situaciones que ocultan las concepciones anteriores. Por una parte, un ingreso por sobre la línea de la pobreza no hará a una persona necesariamente menos vulnerable: aún en esta situación más aventajada, la persona podría carecer de capacidades relevantes para tener una vida plena. Por otra parte, el ingreso debe ser compensado con las discapacidades de la persona, de modo tal que el ingreso sea un factor más dentro de otros a la hora de considerar las condiciones de las personas.

Finalmente, algunas palabras respecto al enfoque de los derechos y de la exclusión social. El enfoque de los derechos tiende a ignorar las dimensiones relacionales y estructurales de los factores que influyen en la pobreza (Lawson y Group, 2012, p. 4), por lo que no dan cuenta cabal de las vulnerabilidades que constituyen dicha situación. En cuanto a la exclusión social, se ha criticado la dificultad para definirla y para proponer un instrumento de medición que pueda consignar todas sus variables (Laderchi, Saith, y Stewart, 2003, p. 259).

4. MEDICIÓN DE LA POBREZA

He mencionado que el vínculo entre la concepción de la pobreza y su medición es estrecho, en el preciso sentido de que la herramienta de medición estará determinada por el concepto que se tenga de la realidad medida. En este sentido hay dos grandes esquemas: por ingresos y la multidimensional. La primera recoge las concepciones tanto monetarias como de necesidades básicas. Si bien la medición por ingreso ha transitado desde la consideración de los mínimos de supervivencia hacia las necesidades básicas (Ortiz, Hernández y Luevano, 2022, p. 65), esta metodología identifica a la pobreza como una situación de vulnerabilidad absoluta (Martner, 2018, p. 129). La pobreza multidimensional, por su parte, recoge fundamentalmente el enfoque de las capacidades y otros factores de orden relativo, de modo tal, que también recogería una concepción de pobreza como exclusión social (Ortiz, Hernández y Luevano, 2022, p. 73).

En el caso de la medición por ingresos, se plantea que:

A pesar de que en la mayoría de los países se aplica este mecanismo, no existen normas validadas internacionalmente o que se puedan aplicar en todos los contextos, a diferencia de lo que ocurre en el caso de otros indicadores, en ámbitos como las finanzas públicas o las cuentas nacionales. (CEPAL, 2018, p. 15)

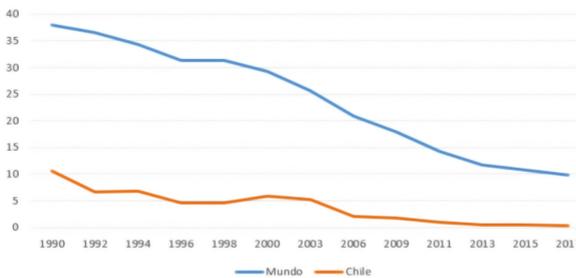
En el caso de la pobreza multidimensional, esta se compone de varios factores: 1) educación, 2) salud, 3) trabajo y seguridad social, 4) vivienda y entorno, y 5) redes y cohesión social (Ministerio de Desarrollo Social y Familia de Chile, 2022a).

Un punto relevante de contraste entre estos dos indicadores (que en Chile se utilizan de manera paralela) es el indicador general de pobreza, que siempre es mayor en lo multidimensional. La evolución de la pobreza por ingresos en Chile siempre fue decreciente (excluyendo el

aumento fruto de la pandemia que se registró en 2020): desde un 60.5 % en 1990 (con metodología corregida en 2017) hasta un 8.6 % de 2017. En el caso de la pobreza multidimensional, se da una evolución de 27.4 % en 2009 (con cuatro dimensiones, habiéndose incluido en 2015 el indicador de redes y cohesión social y en 2022 el de entorno dentro del indicador de vivienda) hasta el 21.4 % en 2017, con cinco indicadores (Ministerio de Desarrollo Social y Familia de Chile, 2017). Actualmente, la última encuesta Casen indica que la incidencia de la pobreza por ingreso es de 6.5 %, mientras que la multidimensional es de 16.9 % (Ministerio de Desarrollo Social y Familia de Chile, 2022a, 2022b).

El hecho de que la pobreza sea mayor siempre a la delimitada por ingresos, da sentido a nuestra aproximación fenomenológica de que recoge una dimensión parcial y que el indicador multidimensional es más comprehensivo de la vulnerabilidad inherente a la situación. En el mundo, el escenario de pobreza por ingresos ha variado desde un 37.99 % en 1990 hasta un 9.07 % en 2019 (Banco Mundial, 2022). Teniendo presente este dato y comparando con los anteriores de la situación de pobreza en Chile y la de este mismo país según la medición del Banco Mundial (2.15 USD por día), tenemos el siguiente gráfico:

Población viviendo en extrema pobreza (bajo la línea de 2.15 USD por día)



Fuente: Elaboración propia con información de Banco Mundial (2022) y Hasell *et al.* (2023).

Según la línea del Banco Mundial, el índice de pobreza en Chile sería de 0.75 % en 2020. Para usar cifras comparables, tomaremos el dato de 2017, que según esta misma línea en el país sería de 0.34 % y para el mundo, de 9.84 %. Esto nos permite hacer una hipótesis sobre el vínculo entre pobreza por ingresos según la metodología de la Casen, la multi-dimensional según esta misma metodología, y la línea de la pobreza por ingresos del Banco Mundial:

Relación Mundo-Chile sobre el índice de pobreza

	MUNDO (2017)	CHILE (2017)
BANCO MUNDIAL	9.84 %	0.34 %
POR INGRESOS CASEN	s. D.	8.6 %
MULTIDIMENSIONAL CASEN	s. D.	20.7 %

Fuente: Elaboración propia con información de Banco Mundial (2022) y Hasell *et al.* (2023).

Vemos que la verdadera magnitud de la pobreza es mucho mayor que la que nos muestra el indicador del Banco Mundial. La proporcionalidad matemática que podría realizarse con relación a estos indicadores excede el 100 % para el mundo y no sería metodológicamente correcto, pero no es necesario hacer un ejercicio más preciso matemáticamente para comprobar que la pobreza mundial está subdiagnosticada.

De este modo, el enfoque multidimensional, basado fundamentalmente en las capacidades, permite diagnosticar la pobreza de manera más completa, al dar cuenta de las diversas vulnerabilidades que afectan a las personas en dicha condición.

5. POBREZA Y BIENESTAR SOCIAL

En economía, el contexto natural en el que se debaten las cuestiones de pobreza es el de la economía del bienestar. Dicha área estudia el bienestar social, y en particular, “busca proveernos de criterios de acuerdo con los cuales varias propuestas de políticas pueden ser ordenadas” (Johansson, 1991, p. 2). En otras palabras, busca aquellos estados de cosas sociales en los cuales las personas, consideradas en el todo social, puedan satisfacer sus preferencias. Ese estado de cosas o estado del mundo se refiere, básicamente, a una posible asignación de recursos (Broadway y Bruce, 1989, p. 2).

Para la economía, el bienestar de X , sea X un individuo o un conjunto social, es equivalente a la utilidad de X , dado que, para cualquier individuo o conjunto social, su bienestar está dado por el modo en que ese estado de cosas satisface sus preferencias (Johansson, 1991, pp. 3-4). La diferencia entre el bienestar individual y el social radica en la búsqueda de una función de utilidad que pueda ser imputado a la sociedad como un todo. Una función de utilidad es, a grandes rasgos, un orden lexicográfico de preferencias, es decir, un orden que cumple los axiomas de transitividad, completitud y continuidad (Hausman, 1992, p. 18).

Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, el bienestar no es lo mismo que la utilidad, entendida esta última como satisfacción de las preferencias. La economía utiliza una concepción formal de las preferencias, en la cual se toma las preferencias de los individuos tal como están dadas, sin hacer un juicio de valor respecto de estas (Hausman, McPherson y Satz, 2017, p. 127). Para las concepciones filosóficas, las preferencias pueden evaluarse según diversas concepciones substantivas del bien (Bradley, 2015), tales como el hedonismo o las llamadas “teorías de la lista objetiva” (Parfit, 1984).

Como plantea Ravallion, el enfoque usual para medir el progreso social busca enfocarse solamente en el bienestar (Ravallion, 2016, p. 132), de ahí que se centre en la utilidad individual comprendida como

la satisfacción de las preferencias individuales y su agregación social. El enfoque tradicional, por lo tanto, utiliza la idea de una distribución eficiente (es decir, que maximice el bienestar agregado de la sociedad) basada en Pareto y sus variantes (Kaldor-Hicks y Scitovski) (Varian, 2010, p. 627): una situación social donde un sujeto experimenta una mejora comparativa sin que esta situación suponga un perjuicio para otros. La esencia de este enfoque sostiene que los recursos de una comunidad deben distribuirse de manera que fomenten colectivamente el bienestar general, optimizando su uso sin desperdicio.

La maximización del bienestar social según el criterio paretiano no necesita ser equitativo. Por ello, Sen plantea que “un estado puede ser un óptimo de Pareto con algunas personas en la más grande de las miserias y con otras en el mayor de los lujos, en tanto que no se pueda mejorar la situación de los pobres sin reducir el lujo de los ricos” (Sen, 1989, p. 50). De este modo, el criterio usual de la economía del bienestar es insuficiente para lidiar con el problema de la pobreza.

El uso exclusivo de las herramientas tradicionales de la economía del bienestar en el tratamiento de la pobreza excluye las cuestiones acerca de la equidad. Sin embargo, para efectos operativos, es relevante que este tratamiento, al integrar preocupaciones sobre la equidad, no deje a la eficiencia de lado. Las formas de medición de la pobreza multidimensional, al basarse en el enfoque de las capacidades, incluyen cuestiones que cumplen en esta línea (Alkire *et al.*, 2015). O bien, un enfoque rawlsiano, el cual plantea que el foco de la maximización del bienestar debe estar en los “peor situados” (Rawls, 1995, p. 87; Varian, 2010, pp. 681-682). Como plantea Ravallion, esta perspectiva requiere de un índice para determinar quiénes son aquellos que están en peor situación. Y, si bien Rawls nunca mencionó una función de bienestar, la manera de establecer este índice es precisamente a partir de una condición de este tipo (Ravallion, 2016, p. 88).

6. POBREZA Y MARCOS ÉTICOS DE REFERENCIA

Al inicio de este capítulo afirmé que el estudio de la pobreza está colonizado por los economistas. Esto, como señalé, no debe tomarse necesariamente como una crítica, ya que ellos han hecho mucho para buscar mecanismos que funcionen para erradicarla. Uno de sus principales aportes ha sido elaborar herramientas para medirla o, en otras palabras, para comprenderla cuantitativamente. Por ello, cualquier abordaje serio sobre este fenómeno debe incluir una reflexión sobre su medición y las herramientas de la economía para realizarla (al menos, en sus fundamentos teóricos).

Sin embargo, este abordaje es incompleto si no se analizan los fundamentos normativos. Existe un juicio moral reprobatorio acerca de la situación de pobreza. Dar sentido de ese juicio es tarea de la ética.

Desde mi perspectiva, una primera tarea para dar sentido al juicio moral negativo sobre la pobreza radica en los marcos éticos de referencia. Luego, la tarea radica en identificar y analizar los deberes, las prohibiciones y las virtudes asociadas a combatirla. Una “ética del combate a la pobreza” es aquella que identifica y fundamenta estas categorías morales aplicadas al ámbito mismo. Esta tarea requiere de un diálogo fecundo con la economía de la pobreza.

Para Mauricio Correa, “resulta un contrasentido pretender prescindir de los marcos éticos de referencia al enfrentar las cuestiones prácticas éticamente problemáticas” (2019, p. 23), dado que la ética normativa fundamenta el quehacer de las éticas aplicadas. Esto no significa que esta prescriba directamente la acción, sino más bien, “orientar la reflexión práctica [...] de manera que sea posible un diálogo fecundo entre quienes están comprometidos en determinados contextos éticamente problemáticos y que, como generalmente es el caso, tienen un carácter interdisciplinar” (2019, p. 24). Por lo que, en lo que sigue, intentaré un ejercicio de fundamentación de cuestiones relativas a la pobreza desde cuatro marcos éticos de referencia. Las cuestiones conceptuales y

de fundamentación de cada uno de estos modelos serán simplificados, pero nos permitirán ver cómo pueden establecer un diálogo con los problemas al respecto y con las disciplinas que estudian la pobreza. Estos marcos de referencia son: el utilitarismo, la deontología, la ética de la virtud, y la de los bienes humanos o de la ley natural.

En primer lugar, desde la deontología podemos hacer referencia al imperativo categórico kantiano. En una de sus formulaciones –la de humanidad– tenemos la exigencia de no instrumentalización. Esta exigencia nos pide tratar a la humanidad, tanto en la propia persona, como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio (Kant, 2012). Desde esta perspectiva, podemos pensar que la evaluación moral negativa de la pobreza depende de una situación de instrumentalización de las personas que se encuentran en esta situación. En otras palabras, no estarían siendo tratados con la dignidad que corresponde a personas que, en su condición de tales, constituyen un fin en sí mismo.

Desde una ética deontológica, se pueden plantear varias preguntas para problematizar la situación de pobreza: ¿constituye la ayuda internacional una manera de instrumentalizar a las personas? (Riddell, 2007); ¿de quién es la responsabilidad moral por la ineficacia de la ayuda a los países pobres? (Deaton, 2015); ¿tienen los países ricos una responsabilidad sobre cómo usar los recursos? (Wisor, 2016).

Bajo una perspectiva utilitarista, se valora la maximización de la felicidad general. Existen varios enfoques utilitaristas, y común a todos ellos es 1) consecuencialista y de tercera persona (en el que se evalúa el mejor curso de acción según sus consecuencias a nivel global) y 2) el “welfarismo” o “bienestarismo” en el que se valora la acción según el bienestar agregado resultante de ella, con independencia de consideraciones acerca del valor moral de la acción en sí. Dentro de los diversos enfoques utilitaristas se cuentan variedades de consecuencialismo no utilitarista (Mulgan, 2001), como formas de utilitarismo del acto (Singer, 1979) y de la regla (Hooker, 2000).

Para el utilitarismo, la pobreza sería una situación en la cual el bienestar agregado sería inferior a una línea aceptable de bienestar. Si tomamos una concepción clásica en esta línea (Bentham, 1780; Mill, 1863) podemos entender la pobreza como una situación de infelicidad generalizada. Esta consideración no apela tanto a la persona pobre como un individuo, sino más bien a todo el universo moralmente significativo, lo que implica, en términos prácticos, una consideración de la pobreza como una situación global. En este sentido, desde el utilitarismo nos podríamos preguntar, por ejemplo: ¿constituye la ayuda de los países ricos una contribución a la felicidad general o, por el contrario, implica mayor infelicidad y sufrimiento? (Deaton, 2015).

Finalmente, tenemos dos modelos éticos emparentados: la ética de la virtud, y la ética de los bienes humanos. Ambas teorías encuentran su fuente histórico-sistemática en Aristóteles y, en particular, la ética de los bienes humanos, de la teoría de la ley de Tomás de Aquino (Aristóteles, 1998; de Aquino, 2007). Para Aristóteles, la virtud es un hábito selectivo, consistente en un justo medio determinado por la razón y el hombre prudente. Para Tomás de Aquino la virtud es un hábito operativo bueno. Podemos sintetizar la idea como sigue: es una disposición a actuar de cierta manera normativamente definida como buena, y en algunos casos, excelente. La idea de virtud usualmente va emparejada a la de excelencia (Becker, 2019, p. 9).

En la definición aristotélica, la idea de hábito remite a una acción repetida en el tiempo, mientras que el término “selectivo” alude a una elección consciente, una decisión deliberada o *héxis proaireiké* (Vigo, 2007, p. 202). El justo medio alude, en la doctrina aristotélica, a una posición de la virtud frente a dos extremos considerados viciosos, por ejemplo, la valentía (virtud) frente a la cobardía (vicio por defecto) y la temeridad (vicio por exceso), aunque no es necesario que toda virtud consista en un justo medio, ya que puede ser el caso que alguna de ellas solo tenga a su opuesto como vicio. Finalmente, la referencia al “hombre prudente” nos pone frente al ejemplarismo, a saber, una aproximación a

la vida moral que se basa en el ejemplo de personas que consideramos virtuosas en algún sentido relevante (Zagzebski, 2017).

La ética de los bienes humanos, por su parte, se basa en un conjunto de características básicas cuya realización constituyen la realización humana plena. Estos bienes son, entre otros: la vida, la amistad, la experiencia estética, el conocimiento, la razonabilidad práctica (Finnis, 1980). Estos, junto a los principios de la razonabilidad práctica (el equivalente a la virtud de la prudencia en los enfoques de la virtud) derivan reglas morales que, además, fundamentan las regulaciones jurídicas (Murphy, 2006).

La pobreza, de acuerdo con estos enfoques, puede analizarse desde varias aristas. En primer lugar, desde la ética de los bienes humanos, podemos identificar la pobreza como una situación en las cuales las personas en dicha situación no logran realizar plenamente los bienes humanos básicos que tendrían razones para valorar. De esta manera, por ejemplo, la falta de instalaciones sanitarias, acceso a agua potable y una alimentación deficiente no permiten el pleno desarrollo del bien de la vida (del cual la salud es un elemento fundamental), así como también afecta las posibilidades de desarrollo de otros bienes, como el conocimiento (a través de la ausencia de los nutrientes básicos para poder desarrollar operaciones intelectuales más complejas, pero también a través de la incapacidad de los estados para proveer servicios de educación de suficiente calidad y cantidad).

Desde una ética de la virtud, podemos pensar que la situación de pobreza es, en gran medida, fruto de acciones motivadas por disposiciones viciosas. De este modo, como argumentan Acemoglu y Robinson (2012), la prosperidad (y la pobreza) de los países depende de sus instituciones, y, en particular, del funcionamiento de ellas y cómo pueden estar más o menos afectas a la corrupción. La corrupción es realizada por personas, en general, con disposiciones viciosas relativas al engaño, la estafa y el aprovechamiento de otros. Un cierto marco institucional podrá ser, en una medida importante, promotor de la prosperidad o de

la pobreza en la medida en que quienes ocupen los cargos institucionales posean las disposiciones adecuadas. Sobre esto, Banerjee y Duflo plantean: “la corrupción, o sencillamente la negligencia en el cumplimiento del deber, crea ineficiencias masivas” (2020, p. 294).

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas he reflexionado sobre las distintas aristas de un estudio ético-filosófico de la pobreza que pueda servir como fundamentación de una ética aplicada para combatirla. Esta se comprende a sí misma como un intento de fundamentación de, y en colaboración con, las disciplinas económicas que abordan el problema. Por una parte, argumenté que no basta un enfoque exclusivamente económico para abordarlo, pero por otra, un ejercicio filosófico sin diálogo con las disciplinas económicas está condenado a la irrelevancia. De ahí que el problema deje de estar colonizado por los economistas, pero sin desconocer los avances de la materia. La ética aplicada al combate de la pobreza se pone a disposición de las diversas disciplinas que piensen las políticas públicas para combatirla, y les provee un fundamento normativo robusto, desde un diálogo entre las disciplinas abocadas al tema con la ética normativa, en cuanto ejercicio filosófico.

Como punto de partida para la consideración de una fundamentación al respecto planteé un enfoque fenomenológico, que nos sirva para identificar la noción de pobreza que está en la base de nuestra representación de esta, así como los fundamentos de nuestros juicios morales al respecto. Este enfoque nos lleva a reflexionar, de manera más sistemática, sobre los conceptos analizados en este capítulo. Revisé los diversos conceptos, sus correlatos en los instrumentos jurídicos internacionales, y también sus potencialidades y limitaciones. En particular, me adherí a un concepto de capacidades, que provee de una mejor explicación las diversas situaciones de vulnerabilidad de las personas que se

encuentran en situación de pobreza. Lo anterior permitió analizar su medición, señalando las limitaciones de un enfoque de necesidades o de recursos y las potencialidades y fortalezas de un enfoque multidimensional. Analicé el enfoque del bienestar social de la economía del bienestar, haciendo referencia a algunos conceptos relevantes para esta área y, finalmente, presenté cuatro líneas de fundamentación basada en modelos de ética normativa. Estos modelos no implican una normatividad directa para el fenómeno de la pobreza, pero son un fundamento indispensable para una ética aplicada al problema que quiera establecer un diálogo genuino con la economía de la pobreza y otras disciplinas encargadas de elaborar las políticas públicas para su combate.

REFERENCIAS

- ACEMOGLU, Daron y Robinson, James A. (2012). *Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Barcelona, España: Deusto.
- ALKIRE, Sabina, Foster, James, Seth, Suman, Santos, María Emma, Roche, José Manuel y Ballón, Paola. (2015). *Mutidimensional Poverty Measurement and Analysis*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES. (1998). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Gredos.
- BANCO CENTRAL DE CHILE. (2024). *Dólar observado*. Recuperado de https://si3.bcentral.cl/Bdemovil/BDE/Series/MOV_SC_TC1
- BANCO MUNDIAL. (2022). *Poverty and Inequality Platform*. Recuperado de <https://pip.worldbank.org/home>
- BANERJEE, Abhijit y Duflo, Esther. (2020). *Repensar la pobreza*. Barcelona, España: Taurus.
- BECK, Valentin, Hahn, Henning y Lepenies, Robert. (2020). Interdisciplinary Perspectives on Poverty Measurement, Epistemic Injustices and Social Activism. En Valentin Beck, Henning Hahn y Robert Lepenies. (Eds.), *Dimensions of Poverty: Measurement, Epistemic Injustices, Activism*

- (pp. 1-20). Cham, Alemania: Springer International Publishing. doi: 10.1007/978-3-030-31711-9_1
- BECKER, Christian U. (2019). Aristotelian Virtue Ethics and Economic Rationality. En Jennifer A. Baker y Mark D. White. (Eds.), *Economics and the Virtues: Building a New Moral Foundation* (pp. 9-36). Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- BENTHAM, Jeremy. (1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nueva York, Estados Unidos: Dover Publications.
- BRADLEY, Ben. (2015). *Well-Being*. Malden, Estados Unidos: Polity.
- BROADWAY, Robin. W. y Bruce, Neil. (1989). *Welfare Economics*. Oxford, Inglaterra: Blackwell.
- CASEN. (2023). *Valor de la Canasta Básica de Alimentos y Líneas de Pobreza*. Recuperado de https://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/storage/docs/cba/nueva_serie/2023/Valor_CBA_y_LPs_23.12.pdf
- CEPAL. (2018). *Medición de la pobreza por ingresos: Actualización metodológica y resultados*. Santiago de Chile: ONU.
- CORREA, Mauricio. (2019). De la Ética a la Ética Aplicada. En Mauricio Correa, Juny Montoya y Eloy Patricio Mealla. (Eds.), *Ética Aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica* (pp. 3-39). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- DE AQUINO, Tomás. (2007). *Suma de Teología I-II*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DEATON, Angus. (2015). *El Gran Escape. Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FINNIS, John. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- GOPINATH, Deepak y Nair, Murali. (2014). Placing Poverty in Context: A Case Study. *Poverty & Public Policy*, 6(2), 135-156. doi: 10.1002/pop4.70
- HASELL, Joe, Roser, Max, Ortiz Ospina, Esteban y Arriagada, Pablo. (2023). *Poverty. Our World in Data*. Recuperado de <https://ourworldindata.org/poverty>

- HAUSMAN, Daniel M. (1992). *The Inexact and Separate Science of Economics*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- HAUSMAN, Daniel M., McPherson, Michael y Satz, Debra. (2017). *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- HOOKE, Brad. (2000). *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- HUSSERL, Edmund. (2001). *Logical Investigations*. Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos: Roudledge.
- JOHANSSON, Per-Olov. (1991). *An Introduction to Modern Welfare Economics*. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- . (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- LACOSTE, Jean-Yves. (2000). *Le monde et l'absence d'oeuvre et autres études*. París, Francia: Puf.
- LAWSON, Victoria y Middle Class Poverty Politics Research Group. (2012). Decentring Poverty Studies: Middle Class Alliances and the Social Construction of Poverty. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 33(1), 1-19. doi: 10.1111/j.1467-9493.2012.00443.x
- MARTNER, Gonzalo D. (2018). Mediciones alternativas de pobreza en Chile, 1990-2015. *Economía y Sociedad*, 23(53), 127-138. doi: 10.15359/eys.23-53.7
- MILL, John Stuart. (1863). *Utilitarianism*. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press.
- MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL Y FAMILIA DE CHILE. (2017). *Evolución de la pobreza 2017*. Santiago de Chile: Casen.
- . (2022a). *Pobreza Multidimensional*. Santiago de Chile: Casen.
- . (2022b). *Resultados de Pobreza por Ingresos*. Santiago de Chile: Casen.
- MULGAN, Tim. (2001). *The Demands of Consequentialism*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

- MUMFORD, James. (2013). *Ethics at the Beginning of Life: A Phenomenological Critique*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- MURPHY, Mark C. (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press.
- NEVILLE, Ann. (2007). Amartya K. Sen and Social Exclusion. *Development in Practice*, 17(2), 249-255.
- NUSSBAUM, Martha C. (2000). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Estados Unidos: Harvard University Press.
- . (2001). *Women and Human Development*. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press.
- OIT. (1995). The Framework of ILO Action against Poverty. En G. Rodgers. (Ed.), *The Poverty Agenda and the ILO*. Ginebra, Suiza: International Labor Organization.
- ONU. (1995). *The Copenhagen Declaration and Programme of Action*. Nueva York, Estados Unidos: ONU.
- . (2012). *Los principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos*. Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Recuperado de https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/OHCHR_ExtremePovertyandHumanRights_SP.pdf
- ORTIZ Medina, Imelda, Hernández Ortiz, Marlén y Luevano Pacheco, Denis Andrea. (2022). La transición hacia el índice de desarrollo humano: “de la pobreza monetaria a la pobreza multidimensional”. *Revista de ciencias sociales (Iquique, Chile)*, (49), 61-87.
- PARFIT, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- PICKER, Giovanni. (2017). Social Inclusion/Exclusion. En *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory* (pp. 1-3). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0532>
- RAVALLION, Martin. (2016). *The Economics of Poverty*. Inglaterra: Oxford University Press.
- RAWLS, John. (1995). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- RIDDELL, Roger. C. (2007). *Does Foreign Aid Really Work?* Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- RUGGERI LADERCHI, Caterina, Saith, Ruhi y Stewart, Frances. (2003). Does it Matter that we do not Agree on the Definition of Poverty? A Comparison of Four Approaches. *Oxford Development Studies*, 31(3), 243-274. doi: 10.1080/1360081032000111698
- SEN, Amartya. (1989). *Sobre ética y economía*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- . (1996). Capacidad y Bienestar. En Amartya Sen y Martha Nussbaum. (Eds.), *La Calidad de Vida* (pp. 54-86). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2000). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona, España: Planeta.
- . (2010). *La Idea de la Justicia*. Madrid, España: Taurus.
- SEN, Amartya y Nussbaum, Martha. (Eds.). (1996). *La Calidad de Vida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- SINGER, Peter. (1979). *Practical Ethics*. Londres, Inglaterra: Cambridge University Press.
- SPICKER, Paul. (2009). Definiciones de pobreza: Doce grupos de significados. En Paul Spicker, Sonia Álvarez Leguizamón y David Gordon. (Eds.), *Pobreza: Un glosario internacional* (pp. 291-306). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- VARIAN, Hal R. (2010). *Microeconomía Intermedia*. Barcelona, España: Antoni Bosch.
- VIGO, Alejandro. (2007). *Aristóteles: Una Introducción*. Santiago de Chile: IES.
- WISOR, Scott. (2016). *The Ethics of Global Poverty: An Introduction*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- WOODWARD, David. (2010). How Poor is Poor: Towards a Right-Based Poverty Line. En *New Economics Foundation*. Recuperado de https://neweconomics.org/uploads/files/9190d355dfa2d4f550_kkm6bpg2y.pdf
- ZAGZEBSKI, Linda. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

URBANIZACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

DANIEL ROLANDO MARTÍ CAPITANACHI¹

INTRODUCCIÓN

A NIVEL GLOBAL, existen diversos aspectos con los que podría ser factible contrastar la existencia, incidencia y aplicación de los derechos humanos en las ciudades contemporáneas; sin embargo, para los fines de este escrito, solo se precisa dar un panorama general de la actual situación mundial.

En octubre de 2022, ONU-Hábitat, según su Reporte Mundial de las Ciudades 2022, Visualizando el futuro de las ciudades (s.f), reconoce que el 56 % de la población mundial se encuentra habitando en zonas urbanas, presentándose dicha circunstancia como una tendencia de poblamiento irreversible y en aumento. Para ese mismo año, en el mes de noviembre, se registró el nacimiento del habitante número 8 000 millones del planeta, en la ciudad de Santo Domingo, considerada como la cifra más alta de la historia de la humanidad. Además, se registran 3 fenómenos importantes a nivel mundial: por un lado, se manifiesta una concentración de un 80 % de Producto Interno Bruto en las ciudades, las cuales, por otra parte, son las mayores consumidoras de recursos y energías, y responsables de hasta el 70 % de los gases de efecto invernadero, tendencia contra la que se lucha de manera insistente mediante la modificación activa de los modos de producción, consumo y transporte. Sumado a que, como indica la CEPAL en uno de sus comunicados de prensa (2022), existe una notoria pobreza urbana, la cual se ve reflejada

1 Universidad Veracruzana, damarti@uv.mx.

en la desigualdad económica, la fragmentación espacial y segregación social, así como un acceso inequitativo de los satisfactores urbanos.

A todo esto debe agregarse que hacia 2050, de acuerdo con las Naciones Unidas en su artículo “Paz, dignidad e igualdad en un planeta sano” (s.f.), una de cada seis personas en el mundo será mayor de 65 años, situación que atraerá una necesaria modificación de la vida urbana, tanto en lo que corresponde a su organización física y oferta de satisfactores, como a la forma de convivencia de la sociedad.

De frente a este panorama, el estudio de las condiciones que imperan en materia de derechos humanos en las ciudades se hace no solo necesario sino urgente, a efecto de promover sociedades plurales, inclusivas e igualitarias que tengan ambientes limpios, accesibles y justos que permitan en la medida de lo posible, el pleno desarrollo individual y social como escenarios de vida.

En este capítulo se analizará, desde la perspectiva jurídica, la circunstancia de los derechos humanos y en especial del llamado derecho a la ciudad en el contexto mexicano y su incidencia en la construcción social del hábitat.

1. ANTECEDENTES

Los Estados griego y romano se caracterizaron por concebir a la ciudad –*polis* y *castrum*–, como un sitio de convivencia regido por un orden común impuesto por el Estado. En el caso de la *polis*, Ciudad y Estado se asumen como una misma entidad, como una comunidad autónoma dotada de un territorio conocido, en el que es viable la identificación de un asentamiento humano principal al lado de otros menores; una faja de tierra laborable que sustenta a la población que habita en las ciudades y un modo de organización social en el que establecen jerarquías entre dominadores y dominados (Asimov, 1988, p. 25). Por *polis* entendían los griegos a la comunidad que “está constituida en vista de algún bien,

siendo el bien a que tiende el más principal o de mayor categoría entre otros bienes: el bien común” (Porrúa, 1993, p. 29). El *castrum* romano coincidía en los elementos territorial y personal de la ciudad griega, pero manifestaba como diferencia que la idea de bien común y modo de organización no se decidía de manera local, sino que provenía impuesto desde Roma, a manera de una orden imperativa.

En ambos casos el Derecho representó –junto a la religión– el sistema que aseguraría la convivencia pacífica de la población y la prolongación del orden social, económico y político existente tanto en la ciudad como en el Estado. Además, fue el instrumento para configurar el espectro de libertades individuales y colectivas, y así definir el marco de desarrollo personal. Tanto en Grecia como en Roma fue una creación nacida en el ámbito de la ciudad; la diferencia radica en que en la *polis* se aplicó el derecho local, el nacido de sus propias necesidades, mientras que en el campamento romano, el *castrum*, se aplicó lo creado en Roma, sin atender las necesidades propias de la localidad.

Se desprende de lo anterior que:

1. Tanto la Ciudad como el Estado comparten características que los sitúan en un género cercano derivado de su origen común y simultáneo en las culturas grecorromanas. En ambas entidades, la meta que une a los individuos es formar parte de un grupo humano regido por un orden que facilite la convivencia pacífica. Orden que debería permitir a los individuos alcanzar sus objetivos privados actuando en conjunto, lo que implica la subordinación social a un sistema de organización que promueva el bienestar buscado.
2. El Derecho es un sistema que fundamenta los principios de orden para la convivencia social. Concebido en la *polis*, es una creación urbana, elaborada por unos cuantos en representación de la sociedad en su conjunto. Su aceptación o rechazo por

parte de la sociedad plantea interrogantes sobre su legitimidad y efectividad.

3. El sistema del Derecho refleja un interés originado por el grupo que lo crea. Probablemente, su principal esfera de influencia sea la ciudad. De acuerdo con la visión grecolatina, este interés busca conciliar la relación entre la naturaleza y la sociedad, para lograr un equilibrio de poderes que facilite el avance.

Tales principios parecen haber resurgido contemporáneamente tras una larga evolución histórica, buscándose en las ciudades el contexto para la efectiva realización del individuo y la colectividad a la que pertenece, en la aspiración de alcanzar un pleno ejercicio de sus derechos en un marco de la urbanidad y un escenario en el que prevalezca de manera equitativa el orden y el bien común. Por ello, en diversos foros regionales de temática social y urbana, se han debatido recientemente los conceptos de ciudad, ciudadanía y derecho a la ciudad, de cara a las particulares circunstancias del siglo XXI, en el reconocimiento del patrón de concentración demográfica urbana, su tendencia acelerada, sus matices económicos y ambientales, pero, sobre todo, la necesidad de brindar una protección efectiva a la persona y a la sociedad en materia de derechos humanos.

2. EL ESCENARIO LOCAL

En el caso mexicano se volvió tendencia hablar sobre lo desfasado y ciertamente obsoleto que se encuentra el modelo de planeación urbana, ya que este no contempla la participación social de manera más directa en la toma de decisiones urbanas, señalándose con insistencia la incapacidad del Estado para hacer frente a esta tarea. Sobre todo, en el caso de considerarse a sí mismo como el único agente diseñador de las políticas y propuestas urbanas. Se ha invitado a la población a participar y definir

agendas de desarrollo que involucren más actores para que, por la vía del consenso, se modele el escenario urbano como un espacio más equitativo y justo.

Si el derecho constitucional contiene los valores y razones que sustentan el proyecto social, entonces, habría de adecuarse, para que desde el más alto nivel jurídico se fundamente un nuevo accionar de las instituciones a fin de que ellas respondan cabalmente a las demandas del pueblo que les dio origen, delimiten su esfera de libertades y respeten la autonomía individual.

En la historia reciente, es necesario mencionar que posterior a la Revolución, en México sobrevino un tiempo de consolidación del régimen constitucionalista y de las instituciones que de él se derivan. Se creó un Estado social que garantizó la forma de gobierno bajo el principio de la división de poderes y el respeto a la esfera de los derechos del gobernado, tanto en lo individual como en lo colectivo. Destaca el tratamiento concedido al derecho de propiedad, que, a la vez de permitir y proteger el interés particular, lo subordina al beneficio colectivo, generando un principio de orden con el cual se dará injerencia al Estado para ordenar los asentamientos humanos. El movimiento ideológico que inspiró ese período de la historia nacional –el liberalismo social–, intentó hacer compatibles, a través de su actuación, los intereses capitalistas de cara a las necesidades sociales de las mayorías.

No obstante, a finales del siglo xx, tal Estado entra en crisis por no poder subsidiar más los requerimientos sociales y surgió una tendencia para limitar cada vez más el intervencionismo estatal y convocar, de manera creciente, la participación social en la solución de los problemas nacionales. En materia de asentamientos humanos, la ordenación de estos se ejerció a través de la planeación democrática, matizando el derecho de propiedad al imponer modalidades de uso al derecho de propiedad en el medio urbano. En forma anticipada en Latinoamérica, por poner un ejemplo, se reconocen en México los derechos del hombre

de segunda generación, conquista histórica relativa a la educación, al trabajo y a la propiedad social.

También de forma precursora, se emite la triada jurídica ordinaria relativa a los asentamientos humanos, el medio ambiente y la propiedad agraria, en respuesta al fenómeno de concentración de la población en sedes urbanas y los efectos negativos que estas causan al entorno natural y productivo. A nivel de legislación ordinaria, se admite la participación comunitaria como medio insoslayable de gestión urbana y se anticipa el reclamo social por elevar el derecho a la ciudad como una prerrogativa colectiva oponible al poder del Estado.

Más recientemente, por adición al texto original, se elevan a rango constitucional, los derechos colectivos al medio ambiente limpio y a la vivienda. Que inciden de forma directa en un territorio nacional cada vez más urbanizado.

3. LA URBANIZACIÓN Y EL DERECHO DE PROPIEDAD EN MÉXICO

El ejercicio del derecho de propiedad, en distintos tiempos ha permitido el surgimiento de ciudades, ha restringido su crecimiento o, inclusive, con una dinámica mayor a la que el Estado puede ejercer para controlarlo, lo ha alentado. En México, la ciudad como espacio de convivencia social transitó entre los siglos xvi al xxi, de ser una estructura coherente a otra disfuncional; de nuclear y simbólica a multinuclear y anónima; de ser una entidad unitaria a ser discontinua y fragmentada, tanto en lo espacial como en lo social.

La convivencia, aun cuando persiste como rasgo distintivo de la ciudad, varía su naturaleza, toda vez que en el primer caso citado el individuo que forma parte de la colectividad conoce y se involucra en un proyecto que le es común, en tanto que de manera contemporánea, se encuentra en una circunstancia en que son múltiples y disímbolos los

proyectos y visiones que se comparten en el ámbito urbano, debilitándose su sentido de pertenencia y, la mayor de las veces, su posibilidad de desarrollo pleno.

Tanto el individuo como la colectividad reconocen la circunstancia fáctica de que la ciudad es compleja y contradictoria. De esta contradicción, reclaman cambios útiles en su inmediatez para el mejor desarrollo de sus actividades. También cuestionan al Estado por proteger el interés de los grupos con mayor poder económico y trasladar a segundo término el bienestar social.

A partir de 1976, fecha en que se emitió la primera ley ordinaria derivada del texto constitucional relacionada con el ordenamiento de los asentamientos humanos, se reconoció que el fenómeno de expansión de las ciudades requería de una atención mucho más cercana por parte del Estado. Era la época en que se hizo perceptible que el sistema económico nacional había alentado una concentración de la población en los centros urbanos. Se dejaba atrás la idea revolucionaria de que el problema relacionado con la tenencia de la tierra correspondía al campo y se asimiló por vez primera que era en las ciudades y en los terrenos vecinos a ellas sobre los cuales era imprescindible fijar una política de actuación estatal que estuviera soportada por la norma jurídica. Se buscaba justicia social como consecuencia del crecimiento económico, reconociendo en las ciudades los polos de mayor aceleración.

Hacia 1993, la orientación de esa misma ley hacia la inclusión de la participación social trajo como consecuencia su modificación, a efecto de involucrar a la población como promotora y ejecutora de su propio desarrollo urbano. El derecho de propiedad inmobiliario urbano se acotó aún más y se hizo explícito que el proyecto de bien común expresado en los programas de desarrollo urbano está por encima del interés particular de los dueños y poseedores de los predios. Fue necesario legitimar, vía el consenso, tales modelos, por lo que se reconoció a la gestión social como único medio de validación del contenido técnico que habría de dirigir, no solo las inversiones públicas urbanas, sino, además, las

estructuras por parcelamiento, por zonificación de usos de suelo y por el balance de los espacios públicos y privados.

Hacia 2016, en seguimiento a los Objetivos de Desarrollo Sustentable y la Nueva Agenda Urbana promovida en forma internacional, la misma ley recibió una segunda adecuación, esta vez para incluir de manera explícita el catálogo de derechos humanos de mayor incidencia en las ciudades y motivar el aprovechamiento racional del territorio y los recursos naturales, para convertir a las ciudades en espacios incluyentes en lo social y resilientes en lo ambiental.

La modificación en el marco jurídico federal, además, señaló la obligación de las entidades federativas nacionales para modificar sus propias leyes y reglamentos locales y privilegiar al habitante urbano como una persona con potencial de desarrollo humano y social.

4. DERECHO A LA CIUDAD A TRAVÉS DEL TIEMPO

Dentro del contexto de estudio, es igualmente importante hacer mención del derecho a la ciudad, el cual puede definirse de manera original “como un grito de demanda [que] no puede ser concebido como un simple derecho efímero ni como un retorno a las ciudades tradicionales. Solo puede formularse como un derecho transformado de la vida urbana” (Lefebvre, 1968, p. 158).

El Derecho a la ciudad más que un derecho individual al acceso de recursos que posee la ciudad: es un derecho a cambiar nuestra persona al cambiar la ciudad en seguimiento de nuestros deseos [...] es más un derecho colectivo que un derecho individual. (David Harvey, 2008 p. 1)

ONU-Hábitat, en su artículo “Componentes del derecho a la ciudad” proclama que:

El Derecho a la Ciudad es el derecho de todos los habitantes a habitar, utilizar, ocupar, producir, transformar, gobernar y disfrutar ciudades, pueblos y asentamientos urbanos justos, inclusivos, seguros, sostenibles y democráticos, definidos como bienes comunes para una vida digna. (2020)

En nuestro país la construcción y reconocimiento del derecho a la ciudad muestra avances desiguales. Se le menciona en algunas leyes ordinarias de manera aislada, pero no ha obtenido aún el reconocimiento constitucional. Se argumenta que no existe un solo bien jurídico tutelado, sino que se compone de otros que ya gozan de reconocimiento y protección.

Tanto la aguda tensión entre los intereses individuales y colectivos de naturaleza económica y urbana, como el reclamo social por conocer y participar en la construcción de modelos urbanos y ser interlocutor del Estado en la conducción del desarrollo, hacen pensar que se ha iniciado una crisis urbana que hará necesario modificar el paradigma jurídico, a fin de generar nuevos equilibrios en una siguiente etapa de evolución. Ante esto, coincido con la posición de Jordi Borja, que ha expresado, desde el punto de vista sociológico, que es necesario definir nuevos derechos, esta vez de naturaleza urbana y que, para ello, se requiere imprescindiblemente de tres tiempos: Cultural, debido a la hegemonía de valores; Social, para la gestión ciudadana efectiva, y Político-institucional, atendiendo a nuevos diseños del accionar del Estado en materia urbana. Añado únicamente que todo este proceso debería desembocar en el plano jurídico al más alto nivel, es decir, modificar el marco constitucional, para atender a la problemática urbana desde el punto de vista de dos elementos que le son inherentes: la ordenación del territorio y la convivencia social.

En los Foros Mundiales Social y Urbano de Barcelona, Porto Alegre, Vancouver y Estambul y Quito (2004), se ha destacado el papel que deben desempeñar las ciudades en el siglo XXI. Estos eventos han

ratificado la idea de que las ciudades deben ser espacios donde se garantice la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, asegurando la dignidad y el bienestar colectivo en condiciones de igualdad, equidad y justicia. Además, enfatiza el respeto a la producción social del hábitat, dando reconocimiento a todas las personas que tienen derecho a encontrar en las ciudades las condiciones necesarias para su completo desarrollo político, cultural, social y ecológico, asumiendo también un deber de la solidaridad para con sus semejantes.

Sin embargo, esta concepción ideal de ciudad se contrapone con una realidad en la que la convivencia se dificulta cada vez más por diversos factores que obstaculizan la visión de un proyecto de vida común: la competencia económica, modos de producción contaminantes, carencias alimentarias, las distintas minusvalías de las personas, diferentes grados de acceso a los servicios básicos de vivienda, agua, educación y salud, entre otras causas, generan un mundo extremadamente desigual. En nombre del desarrollo, se termina por fracturar lo que es esencialmente indivisible: la ciudad y su entorno. Esta fragmentación transforma a la ciudad en un conjunto de archipiélagos, unidos por aquello que, paradójicamente, los separa (Leonel, 2005, p. 18).

El concepto de derecho a la ciudad busca que el entorno urbano pueda ser transformado en un espacio inclusivo, democrático y en armonía con la naturaleza, donde todas las personas puedan vivir dignamente y en igualdad de derechos. Este concepto, considerado como uno de los llamados difusos y perteneciente a todos, se basa en principios de sustentabilidad, democracia, equidad y justicia social.

La Carta Mundial del Derecho a la Ciudad, del Foro Mundial Urbano Barcelona-Quito y el Foro Social de las Américas (2004) lo define como el usufructo equitativo de las ciudades, lo que otorga legitimidad de acción y organización a los ciudadanos, especialmente a los grupos minoritarios. Este derecho, interdependiente de todos los derechos humanos reconocidos internacionalmente, incluye los de orden civil, político, económico, social, cultural y ambiental. En ella se

enlistan principios como el ejercicio pleno de la ciudadanía y la gestión democrática de la ciudad, su función social y la propiedad urbana, la igualdad social, la protección especial de grupos vulnerables, el compromiso social del sector privado, y el impulso de la economía solidaria y políticas impositivas progresivas.

El derecho a la ciudad abarca, además, una serie de derechos también relacionados con el ejercicio de la ciudadanía, entendida esta en un sentido amplio relativo a sus usuarios, no como acepción política. Entre ellos se encuentran el referente a la planificación y gestión de la ciudad, la producción social del hábitat, el desarrollo urbano equitativo y sustentable, el acceso a la información pública, la libertad e integridad, la participación política, el de asociación, manifestación y uso democrático del espacio público urbano, el derecho a la justicia, a la seguridad pública y a la convivencia pacífica, solidaria y multicultural.

Sumado a lo anterior, se destacan los derechos relacionados con el desarrollo económico, social, cultural y ambiental de la ciudad, como los relativos al agua, al acceso y suministro de servicios públicos domiciliarios y urbanos, al transporte público y la movilidad urbana, a la vivienda, al trabajo, y a un medio ambiente sano y sostenible.

El derecho a la ciudad representa una nueva visión jurídica y social que busca redefinir las nociones de lo que significan la ciudad y la ciudadanía. A partir de esto, se aspira a que el espacio urbano sea un escenario de convivencia armónica y fuente de felicidad para individuos y comunidades, siguiendo una visión similar a la aristotélica. Este paradigma pretende convertirse en una norma jurídica que contribuya al bien común, siendo objeto de atención para la intelectualidad mundial.

En el contexto mexicano, las reformas al sistema jurídico urbano de 1993 y 2016 destacan por la importancia que otorgan a la opinión de la sociedad, debido a lo que esta se incorpora, otorgándole la responsabilidad de vigilar el cumplimiento de los programas de desarrollo urbano. Esto refleja un avance hacia una mayor participación ciudadana en la gestión urbana, y por tanto, un ejercicio más completo de la

propia ciudadanía. Este reconocimiento ha sido un avance tardío, pero cada vez más crucial por el contexto actual en el que se encuentran inmersas la ciudad y la sociedad contemporáneas. En las convenciones internacionales sobre la ciudad y su futuro, se ha destacado en los últimos años la importancia de la colaboración entre los movimientos cívicos y las autoridades locales, en aras de crear proyectos consensuados que aborden las necesidades comunes. Este esfuerzo busca incidir en las políticas públicas urbanas e incluso en la creación de nuevos derechos humanos vinculados con el territorio, desafiando la noción tradicional de ciudadanía y promoviendo el acceso libre de todos los residentes a la toma de decisiones sobre proyectos urbanos, independientemente de su estatus político o nacionalidad.

Esta evolución social plantea desafíos para el ámbito jurídico, que debe considerar posibles modificaciones para adaptarse a las circunstancias históricas que lo regulan. En el ámbito urbano actual, se reconoce la coexistencia de diversos modelos urbanos, donde la ciudad ya no es simplemente un continente pasivo, sino un soporte activo de múltiples estructuras que reflejan visiones parciales de pertenencia. Este reconocimiento de la complejidad urbana enfatiza la necesidad de una mirada holística en la formulación de políticas y en la interpretación del derecho urbano.

El concepto de metrópolis se ha ido transformando hacia lo que se conoce como la tercera ciudad o ciudad-región, misma que se caracteriza por tener una ocupación territorial continua con usos urbanos donde ya no es posible identificar una centralidad única. Esta transformación urbana, junto con la demanda contemporánea de políticas públicas más flexibles, adecuadas y participativas, ha llevado a diversos grupos sociales a plantear aspiraciones que podrían integrar el concepto de justicia urbana. Tal circunstancia ha puesto en crisis el reconocimiento de tres órdenes de gobierno, dado que la administración metropolitana implica más que la suma de voluntades municipales y la vigilancia estatal y/o federal.

La justicia urbana se relaciona con una serie de derechos urbanos, como la integración de la colectividad en proyectos diversos, la incorporación de valores estéticos en la planificación, la adecuada proporción entre espacios públicos y privados, la conciliación entre los intereses económicos individuales y la cohesión social, así como la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre el desarrollo en armonía con el medio ambiente. Estas consideraciones podrían dar lugar a un nuevo paradigma de justicia urbana en el ámbito del derecho.

Los Principios del Derecho a la Ciudad contenidos en la Carta Mundial ya mencionada enlistan como componentes los siguientes:

- Gestión democrática de la ciudad;
- Función social de la ciudad;
- Función social de la propiedad;
- Ejercicio pleno de la ciudadanía;
- Igualdad, no discriminación;
- Protección especial de grupos y personas en situaciones vulnerable;
- Compromiso social del sector privado, e
- Impulso de la economía solidaria y políticas impositivas progresivas.

Estos evocan lo dicho por Leonel (2005), al señalar que la ciudad debe ser vista y comprendida como el espacio por excelencia para las personas, donde se vive el derecho a la ciudad junto al de la condición urbana y humana, lo que lo vuelve un fenómeno vivencial real. Esto debido a que la ciudad, primero que nada, debe ser vista como una función social, fundamentada en los derechos humanos, pues los ciudadanos integran la ciudad junto a los espacios y edificios que la conforman.

5. DERECHOS HUMANOS / DERECHO URBANO EN MÉXICO

Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, dictaminada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, ha habido grandes cambios en el entendimiento y sobre todo en la aplicación de garantías de protección frente al poder del Estado, así como en la posibilidad de solicitarle a este el cumplimiento de sus tareas para alcanzar un mejor desarrollo individual y social.

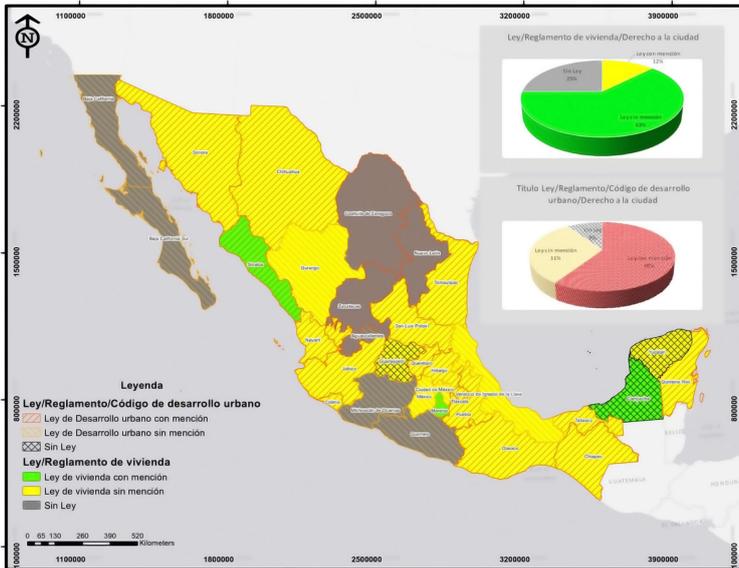
En México, la Comisión Nacional de Derechos Humanos es el órgano facultado y encargado de proteger, observar y divulgar los derechos humanos de los mexicanos, a partir del 13 de septiembre de 1999 que se asentó en la Constitución Política. En la parte dogmática de esta se contiene el catálogo de derechos humanos vigentes y aplicables a todas las personas desde 2011, fecha en que las antiguas garantías individuales, precursoras jurídicas en su tiempo, fueron sustituidas por la noción de derecho humano, más universal y de aplicación necesaria debido a los diversos tratados internacionales de los que México como nación forma parte.

Las leyes ordinarias al subordinarse al texto constitucional absorben las disposiciones allí contenidas y las aplican a las materias que regulan, particularizándolas. Tal es el caso de las leyes y reglamentos que versan sobre los asentamientos humanos, el desarrollo urbano, el ordenamiento territorial y la vivienda, el medio ambiente, el agua y la movilidad, por solo mencionar algunos. Así, al estudiar el catálogo de derechos protegidos, es posible entender el marco de libertades individuales y sociales, además del proyecto de desarrollo nacional.

Se alinea nuestro máximo ordenamiento jurídico con la Declaración de Derechos Humanos y sustenta la labor de la comisión nacional encargada de procurarlos. Sin embargo, destaca la ausencia de mención del derecho a la ciudad, dado lo dicho antes en el sentido que puede ser entendido como la conjunción de varios de los derechos humanos ya consignados constitucionalmente.

Desde mi perspectiva, el derecho a la ciudad debería estar incluido como un derecho humano más, ya que alude a la posibilidad de reivindicar el acceso equitativo a los bienes y servicios que ofrecen las ciudades y ellos no solo son materiales, sino que incluyen cuestiones relacionadas con la percepción de pertenencia, de seguridad, de identidad y orgullo local. Esto no quiere decir que en México no se haya incluido el concepto en el marco jurídico nacional; por el contrario, algunas leyes y programas institucionales de desarrollo urbano y vivienda lo han considerado en su contenido, alineándose a la propuesta de la Nueva Agenda Urbana y a los acuerdos de México de cara a los pactos suscritos a través de la ONU-Hábitat, como puede observarse en los mapas 1 y 2 que se muestran a continuación:

Mapa 1. Entidades federativas cuyas leyes locales contienen el concepto de derecho a la ciudad



Fuente: Elaboración propia con base en información de las leyes más recientes y/o vigentes de cada Estado de la República (2024).

En el mapa 1 se muestran los estados que cuentan o contaron en algún momento con legislaciones de vivienda y de desarrollo urbano en cuyo contenido se hace presente el concepto tal cual de derecho a la ciudad. Como se muestra en las gráficas contenidas, solo el 12 % de las entidades incluyen esto como una garantía en sus leyes de vivienda, mientras que en las referentes a desarrollo urbano se ha hecho una mayor mención, ya que el 60 % de los estados consideró y señaló su importancia.

La noción en estudio no ha permeado en el texto constitucional, pero sí en algunas legislaciones locales. Por ejemplo, la Ley de vivienda para la Ciudad de México de 2017 en sus artículos 1 y 5 estableció:

ART. 1. III. Garantizar el derecho a la ciudad, de tal manera que todas las personas, sin importar su origen, raza, color, estatus social u otro, tengan acceso al uso y goce de los beneficios de la ciudad y al espacio público seguro y accesible, con un enfoque de derechos humanos, igualdad de género y de sustentabilidad, con la finalidad de evitar la segregación socioespacial activa o pasiva.

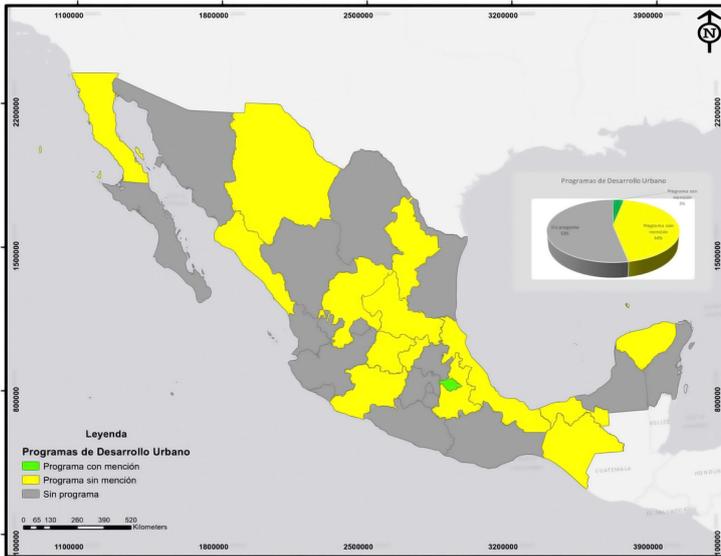
ART. 5. XIV. DERECHO A LA CIUDADANÍA: Es el usufructo equitativo, de las ciudades dentro de los principios de sustentabilidad, democracia, equidad y justicia social. Es un derecho colectivo de las y los habitantes de la ciudad, que les confiere legitimidad de acción y de organización basado en el respeto de sus diferencias, expresiones y prácticas culturales, con el objetivo de alcanzar el pleno ejercicio del derecho a la libre autodeterminación y a un nivel de vida adecuado. Además, es un derecho interdependiente de todos los derechos humanos, internacionalmente reconocidos concebidos integralmente e incluye por tanto todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales, ambientales, sexuales y reproductivos reglamentados en los tratados internacionales de derechos humanos.

Con excepción de la Ciudad de México, el resto de las entidades que aparecen en el mapa consideran en sus legislaciones locales, respecto al derecho a la ciudad, la siguiente noción, cambiando solo la denominación del Estado que la emita, en este caso se pone el ejemplo ubicado en la Ley de Asentamientos Humanos, Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano del Estado de Chiapas (2017), México:

ART. 4. I. Derecho a la Ciudad. Garantizar a todos los habitantes de un asentamiento humano o centros de población el acceso a la vivienda, infraestructura, equipamiento y servicios básicos, a partir de los derechos reconocidos por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los Tratados Internacionales suscritos por México en la materia y la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas.

Se trata de la incorporación de los criterios que provienen de la modificación del marco jurídico nacional en 2016 relacionados con los acuerdos de Quito en el sentido de privilegiar el acceso social a los beneficios de la ciudad a todos sus usuarios, independientemente de su calidad de habitante residente o transeúnte, ciudadano o no ciudadano. Como se observa, la evolución en la actualización de los marcos locales no ha concluido y presenta un rezago importante tanto en leyes y reglamentos como en la elaboración de programas de desarrollo urbano y ordenamiento territorial.

Mapa 2. Entidades federativas cuyos Programas de Desarrollo Urbano contienen el concepto de derecho a la ciudad



Fuente: Elaboración propia con base en información de los reglamentos más recientes y/o vigentes de cada Estado de la República (2024).

En el mapa 2 se presentan los estados que cuentan o contaron en algún momento con un Programa de Desarrollo Urbano en cuyo contenido se hace presente el concepto tal cual de derecho a la ciudad. Representa menos de la mitad las entidades que incluyen el programa y son muchos menos las que lo mencionan. En consecuencia, la mayoría de los estados no se alinean a la Nueva Agenda Urbana y a su visión de desarrollo.

6. DERECHOS HUMANOS Y URBANOS EN VERACRUZ

En la Ley 241 de Desarrollo Urbano, Ordenamiento Territorial y Vivienda para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, en su artículo 10, se establece que son los derechos urbanos fundamentales, aplicables tanto para centros urbanos como rurales en el Estado,

otorgando interés jurídico tanto individual como colectivo, restituyendo garantías urbanísticas a los ciudadanos. Tales derechos son:

- Al medio ambiente;
- De libre tránsito, movilidad y accesibilidad;
- Belleza urbana;
- Preservación de bienes;
- Vivienda digna y decorosa;
- Obra pública de beneficio colectivo;
- Acceso a la información;
- Denuncia urbana, individual y colectiva, y
- Gestión grupal.

La mención de los derechos urbanos representó un avance en materia de ordenamiento de los asentamientos humanos, ya que no solo se incluyeron cuestiones de tipo físico o material, sino también aspectos inmateriales. Es decir, se procuró incidir en lo cuantitativo y en lo cualitativo de la escena urbana para procurar un mejor espacio de convivencia para los individuos y para la colectividad.

No obstante, el señalamiento de los derechos urbanos, la ausencia de una forma clara de exigibilidad al Estado, la falta de judicialización de los mismos, los convierte en una especie de carta de intenciones que poco ha incidido en la planeación y desarrollo de las ciudades veracruzanas. Es de reconocer que al incluirse en la ley en 2011, se anticiparon incluso a las propuestas de la Nueva Agenda Urbana, pero de igual forma es necesario mencionar que, desde esa fecha, la ley no ha sido revisada en forma general, por lo que desde 2016 presenta ya un rezago respecto de la Ley General de Asentamientos Humanos, Desarrollo Urbano y Ordenamiento Territorial, de nivel federal, y por supuesto de las normativas internacionales acordadas bajo el auspicio de los Objetivos del Desarrollo Sustentable y la Nueva Agenda Urbana, sobre todo en materia de derechos humanos.

Lo anterior se puede resumir en que entre mejores condiciones urbanas existan, la realización plena del individuo y la colectividad se verán favorecidas. La esfera de protección de los humanos es más viable de alcanzar si el escenario territorial, además del normativo, social y económico, es adecuado para el desarrollo de la persona. La vulneración de los derechos humanos en espacios urbanos muchas veces está influida por la escasez de condiciones mínimas de habitabilidad del entorno inmediato y próximo, situaciones que vulneran la capacidad de poseer y tener derechos. Esto, desde un punto de vista tanto legal como urbano, podría verse solventado con una síntesis de estas perspectivas en el concepto de derecho a la ciudad.

CONCLUSIONES

Tal vez la contribución más significativa que aporta esta reflexión se relaciona con el juicio personal del autor sobre la necesidad de elevar el derecho a la ciudad a nivel de derecho humano reconocido constitucionalmente, de forma individual y expresa, de carácter colectivo, para expresarlo en el lenguaje jurídico constitucional mexicano. Esto no es otra cosa que una interpretación local de lo ya exigido internacionalmente como derecho humano de tercera generación.

Esta propuesta podría llevar a un profundo cambio jurídico que requeriría una reflexión sobre el papel del Estado en la política urbana y los derechos y deberes de los ciudadanos en relación con el desarrollo de las ciudades en el futuro. No obstante, las circunstancias contemporáneas, señaladas al inicio del capítulo, sobre la tendencia de urbanización y metropolización, así como de recrudescimiento de las desigualdades sociales, los necesarios cambios al modelo de producción y consumo, aunado al envejecimiento de la población, hacen pensar que no hay alternativa, toda vez que la vida humana se desarrollará de manera intensiva en las ciudades, y en ese ámbito, la definición clara y

expresa del derecho a la ciudad resulta no solo necesaria, sino imprescindible para alcanzar una convivencia armónica, tanto en lo social como respecto del medio ambiente.

Estas son ideas que seguramente requerirán de un proceso de maduración, ya que habrían de modificar por completo no solo el sistema jurídico mexicano aplicable a la ciudad, sino el accionar del Estado que requeriría de políticas públicas de mucho mayor apertura.

Por tanto, en un futuro cercano, será necesario:

- Modificar textos jurídicos al más alto nivel para incluir el derecho a la ciudad como un derecho humano difuso;
- Concebir el diseño y construcción de la ciudad como un proyecto social;
- Educar al individuo y a la sociedad en el respeto y aprecio a los derechos humanos, propios y ajenos, e
- Impulsar el desarrollo de las ciudades mexicanas con una doble visión, cuantitativa y cualitativa, a fin de propiciar escenarios urbanos donde sea posible la búsqueda de la felicidad, tanto a nivel personal como colectivo.

REFERENCIAS

- ASIMOV, Isaac. (1988). *Los griegos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- CEPAL. (2022, 24 de noviembre). *Las tasas de pobreza en América Latina se mantienen en 2022 por encima de los niveles prepandemia, alerta la CEPAL. Naciones Unidas CEPAL* [Comunicado de prensa]. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/comunicados/tasas-pobreza-america-latina-se-mantienen-2022-encima-niveles-prepandemia-alerta-la#:~:text=La%CEPAL%20proyecta%20que%20a%20fines%20de%202022,din%C3%A1mica%20del%20mercado%20de%20trabajo%20y%20la%20inflaci%C3%B3n>

- COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (CNDH) México. (2024a). *¿Cuáles son los Derechos Humanos?* Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/cuales-son-los-derechos-humanos>
- . (2024b). *Funciones*. Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/cndh/funciones>
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. 5 de febrero de 1917, con última reforma publicada en DOF el 22 de marzo de 2024. México. Recuperada de <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- HARVEY, David. (2008). *The Right to the City*. Recuperado de <https://davidharvey.org/media/righttothecity.pdf>
- LEFEBVRE, Henri. (1968). *Le Droit a la ville*. París, Francia: Anthropos.
- LEONEL, Francisco Javier. (2005). *Del Derecho a la ciudad y su sentido dentro del espacio público como experiencia vivencial. Reflexiones para una conversación democrática universal*. Bogotá, Colombia: Editorial Escala.
- LEY DE ASENTAMIENTOS HUMANOS, ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y DESARROLLO URBANO DEL ESTADO DE CHIAPAS. (2017). Artículo 4. I. Recuperado de https://www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria/LEY_0029.pdf
- LEY DE VIVIENDA PARA LA CIUDAD DE MÉXICO. (2017). Art. 1 III, Art. 5 XIV. En *La Gaceta Oficial de la Ciudad de México* el 23 de marzo de 2017, México. Recuperado de <https://www.congresocdmx.gob.mx/media/documento/s/7191f39e6116165b239f230e9362e224df6dfcc4.pdf>
- LEY 241 DE DESARROLLO URBANO, ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y VIVIENDA PARA EL ESTADO DE VERACRUZ DE IGNACIO DE LA LLAVE. (2011). Artículo 10. Recuperado de <https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/LDUOTV181217.pdf>
- ONU. (s.f.). *Paz, dignidad e igualdad en un planeta sano. Naciones Unidas*. Recuperado de <https://www.un.org/es/global-issues/ageing>
- . (2024). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado de <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

- ONU-HÁBITAT. (2020). *Componentes del derecho a la ciudad*. Recuperado de <https://onuhabitat.org.mx/index.php/componentes-del-derecho-a-la-ciudad>
- . (2022). *Reporte Mundial de las Ciudades 2022. Visualizando el futuro de las ciudades*. ONU-Hábitat. Recuperado de <https://onuhabitat.org.mx/wcr/>
- PORRÚA PÉREZ, Francisco. (1993). *Teoría del Estado*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- REGLAMENTO DE LA LEY 241 DE DESARROLLO URBANO, ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y VIVIENDA PARA EL ESTADO DE VERACRUZ DE IGNACIO DE LA LLAVE. (2012). Artículo 150. Recuperado de <https://tlalnelhuayocan.gob.mx/wp-content/uploads/2022/04/Reglamento-de-la-ley-241-de-Desarrollo-Urbano-ordenamiento-territorial-y-vivienda-para-el-estado-de-Veracruz.pdf>

FORMACIÓN PARA LA INTEGRIDAD CIENTÍFICA EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

JAQUELINE DEL CARMEN JONGITUD ZAMORA¹

INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE CAPÍTULO es identificar algunas medidas útiles para promover la integridad científica en las instituciones de educación superior (IES). Por ello, se parte de una serie de reflexiones al respecto, sobre su relación con la confianza y la complejidad de su consecución como virtud.

Posteriormente, se describen un par de estudios que apuntan al estatus que guarda la confianza en la ciencia y en los científicos, con el fin de llamar la atención sobre la importancia que tiene la ética de la investigación en el trabajo científico tanto en el nivel individual como institucional. Conectando todo lo anterior con la necesidad de adoptar medidas que contribuyan al fortalecimiento de la integridad científica en las IES, entidades en las que es posible aplicar medidas normativas, de políticas, formativas y comunicativas, algunas de las cuales se describen en este capítulo.

1 Universidad Veracruzana, jjongitud@uv.mx.

1. NOTAS GENERALES Y PUNTOS DE PARTIDA

1.1 CONFIANZA E INTEGRIDAD

La confianza es la creencia firme que se tiene en alguien o en algo (Real Academia Española, 2001, p. 620). Confiamos en las cosas si poseen las cualidades idóneas para el fin al que están destinadas y confiamos en las personas cuando estimamos que no nos fallarán o engañarán. La confianza se relaciona con la seguridad de que nuestras expectativas no serán quebrantadas por conductas indebidas. Ella descansa en la buena fe, en la buena opinión que se tiene de alguien o en las experiencias compartidas con otros seres humanos. Entendida así, esta no es más que la suposición acerca de la conducta de otros, que puede verse fortalecida o reducida dependiendo de su comportamiento y acciones.

El que una persona o institución sea digna de confianza depende en buena medida de su integridad. Esta última entendida, genéricamente, por ahora, como la virtud que implica compromisos éticos profundamente arraigados en las personas y las instituciones, que responde a expectativas morales correctas, buenas y justas (Correa, 2023, pp. 123 y 128). La integridad supone la coherencia entre el pensar, el decir y el actuar, y es tal coherencia la que hace confiables a las personas e instituciones.

1.2 INTEGRIDAD: ¿VIEJO O NUEVO IDEAL?

De acuerdo con Ramos (2020), el sustantivo integridad tiene sus primeros registros en español a partir de 1236. El inicio de la utilización del término, relacionado con su uso a lo largo de los siglos y con la especial y creciente atención que ha recibido desde por lo menos la década de los ochenta del siglo xx, podría hacernos pensar que la preocupación por la integridad es propia de nuestros tiempos. Sin embargo, si como sagazmente ha observado Correa (2023, p. 117), la integridad es la antípoda

ética de la corrupción, entonces la preocupación por ella es tan antigua como la humanidad misma.

El hecho de que la palabra que se usa actualmente para referir las cualidades necesarias para que personas e instituciones sean consideradas íntegras (rectas, probas e intachables) no se registre sino hasta el siglo XIII no implica que su noción haya estado ausente de las preocupaciones humanas. De ello da cuenta el mismo Correa (2023) cuando expone los conceptos de “nobleza” en Aristóteles y de “buena voluntad” en Kant.

De acuerdo con el autor, en Aristóteles “integridad” equivale a “nobleza”, la cual es la “virtud perfecta” ya que comprende todas las virtudes y representa “la perfección moral constitutiva de quien posee un carácter que busca la excelencia de cada virtud según lo exigen las circunstancias particulares” (2023, p. 125). En Kant, en cambio, la “integridad” se corresponde con la “buena voluntad”, por la cual un agente racional no solo obra cumpliendo su deber moral, sino que también lo hace por el deber en sí mismo, el ajuste entre deber y querer por deber hace a la persona un agente íntegro, entero, completo (2023, pp. 126-127).

El hecho de que uno de los primeros tratados sistemáticos sobre ética de la cultura occidental: la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (1998), escrita en el siglo IV a. de C., atienda a lo que hoy son nuestras preocupaciones acerca de la integridad, no solo habla de la importancia del tema, sino también de su necesidad y de su carácter elemental. Así, no debe perderse de vista que, de acuerdo con diversos estudios, la moralidad es innata en el ser humano debido a que el sentido básico de lo que está bien o está mal puede ser un efecto de las presiones de la evolución en los animales inteligentes que vivían juntos en grupos más o menos estables. “En tales grupos, los beneficios evolutivos de reciprocidad y cooperación en actividades como el aseo y la recolección de comida dependen de minimizar las trampas [...]” (Dupré, 2014, p. 19).

Si lo anterior es correcto, entonces la rectitud en el actuar, la probidad frente al otro y el ser intachables, pueden ser pensados como elementos de preocupación y ocupación por parte de los individuos para la generación de confianza y, por ende, de cooperación al interior de los grupos de adscripción desde tiempos remotos, pese a que no se contara con el vocablo que actualmente se usa para su denominación.

1.3 INTEGRIDAD Y CONTEXTO

En la “Defensa de una concepción no heroica de la integridad moral” (Herrera, 2023) y en la “Difícil integridad” (Correa, 2023), a través de diferentes estilos, ejemplos y marcos teóricos exponen la relevancia del contexto para apreciar la complejidad y fragilidad de la integridad, debido a su carácter relacional y a los obstáculos tanto internos como externos a los que tiene que hacer frente. A lo anterior se suma que tanto integridad como corrupción, es un sustantivo susceptible de ser conceptualizado tanto en términos de las cualidades que atribuimos a las personas o cosas como en atención a los seres a los que se confiere tales cualidades, lo que puede explicar tanto la diversidad de acepciones que se identifican en la literatura como la falta de acuerdo y diversidad de posturas en torno al tema. De aquí deriva que, aunque exista un substrato de lo que caracteriza a la integridad (lo entero, completo, puro, incontaminado), esta asuma un contenido y alcance específico de acuerdo con la actividad humana a la que se refiere, lo cual trae aparejada la dificultad de la determinación de la naturaleza de la actividad de referencia ligada a la de los procesos o sujetos a los que la idea se aplica.

Supongo que nadie, en un sentido plenamente ético, puede negar la validez del principio moral de decir la verdad. Hablar con la verdad es un “mandamiento de la razón, incondicionadamente exigido, no limitado por la conveniencia, el ser *veraz* (sincero) en todas las declaraciones” (Kant, 1999, p. 396) es un pilar básico para la construcción de

relaciones de confianza. No obstante, la mentira, entendida aquí como una manifestación deliberadamente contraria a lo que se sabe, se piensa o se siente, ya que cabe la posibilidad de que alguien mienta debido a la falta de información, la posesión de datos incorrectos o el fallo del pensamiento o de la memoria; es una práctica consentida, compartida e incluso inculcada desde la edad temprana en el nivel social.

Amplios colectivos ven con condescendencia y participan en la mentira de la existencia de Santa Claus o el personaje, cualquiera que sea su denominación (Mulato, Barreiro y Palomino, 2016), que deja obsequios en Navidad a las niñas y niños que se portan bien a lo largo de todo un año. Esta mentira colectiva puede tener efectos negativos en los menores que se ignoran o que se subestiman, como la sensación de injusticia cuando estos realizan un gran esfuerzo por cumplir con la expectativa de lo que se considera un buen niño o una buena niña en su contexto y Santa Claus incumple con su parte del acuerdo, debido a que, por ejemplo, los padres y madres son sumamente pobres.

Para muchos progenitores el brindar una buena educación a sus hijos pasa por enseñarles a mentir sobre su estado de ánimo, pensamientos y sentimientos, con el fin de evitar la incomodidad o la desazón de otros, lo que, estiman, juega a favor de la aceptación y ventaja social de sus vástagos y evita su exclusión social.

Si partimos de la idea aristotélica de que la integridad es la virtud perfecta, pues comprende todas las virtudes, y de la kantiana de que esta virtud conlleva acatar nuestro deber moral por sí mismo, lo que implica, a su vez, hacer siempre lo correcto aunque nadie nos esté viendo y sin esperar nada a cambio (Correa, 2023, pp. 125-127), nos daremos cuenta de qué difícil puede ser la tarea de ser personas íntegras. Así, si en el campo diametralmente opuesto al de la integridad puede afirmarse que “ningún ser humano está exento de la corrupción y nadie está destinado a ser corrupto” (Jongitud, 2020, p. 48), en el ámbito de la integridad podría decirse que difícilmente alguien estaría

dispuesto a apostar todo su peculio a favor de su propia integridad en todos los ámbitos y contextos en los que esta puede ponerse a prueba.

2. CONFIANZA EN LA CIENCIA Y EN LOS CIENTÍFICOS

2.1 CONFIANZA E INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

La ciencia, vista como un “conocimiento que incluye, en cualquier modo o medida, una garantía de la propia validez” (Abbagnano, 2004, p. 158), depende de forma sustancial para su desarrollo de la investigación. Esta, la investigación científica, es una práctica que se sustenta en la confianza colectiva de quienes la ejercen y que debe responder a las legítimas expectativas sociales que existen acerca de ella. Para que la investigación y la sociedad se beneficien del conocimiento, este ha de ser confiable, lo que depende en gran medida de la solidez y rigurosidad con que dicha tarea se lleve a cabo y de la integridad con la que se conduzcan sus hacedores.

La documentación de faltas cometidas por investigadores a la integridad científica en las últimas décadas (Judson, 2006; León, 2023; Venegas y Fuentes, 2023) dan cuenta de la preocupación que genera el tema y de las consecuencias que dichas faltas pueden tener en la confianza en la ciencia y en los científicos.

Diversas investigaciones realizadas en Estados Unidos de América apuntan al debilitamiento de esta confianza. Por ejemplo, un estudio del Pew Research Center (2023) señala que el 8 % de los encuestados en su estudio² estima que el impacto de la ciencia en la sociedad ha sido negativo. También indica que, aunque el 57 % reconoce un efecto positivo de la ciencia en la sociedad, esta porción ha disminuido en ocho

2 De una muestra representativa a nivel nacional de 8 842 adultos en términos de género, raza, etnia, afiliación partidista, nivel educativo y otras categorías.

puntos porcentuales desde finales de 2021 y de dieciséis puntos con relación al inicio de la pandemia de COVID-19.

El mismo estudio reporta que, aunque los científicos gozan de un alto grado de confianza (73 %) frente a otros actores sociales, esta ha caído catorce puntos con relación a las primeras etapas de la pandemia. El porcentaje de encuestados que expresan una gran confianza en los científicos también se redujo, de un 39 % en 2020 a un 23 % en 2023. Además, un 27 % no cree que los científicos actúen a favor del interés público, frente a un 12 % registrado en 2020.

En un estudio más reciente, *Trust in Science and Science-Related Populism* (2024), un equipo de más de 200 investigadores encuestó a 71 417 personas de 67 países, con el objetivo de analizar los factores que afectan la confianza en los científicos. El instrumento de medición se integró por un índice compuesto por 12 ítems para medir cuatro dimensiones: competencia percibida, benevolencia, integridad y apertura de los investigadores a otras opiniones.

Los resultados del estudio sugieren que la confianza en los científicos es moderadamente alta,³ que las personas perciben que tienen una alta competencia, una integridad e intenciones benevolentes moderadas y una menor apertura a otras opiniones. También revelan que el 75 % de los encuestados están de acuerdo en que la aplicación de los métodos de investigación científica es la mejor manera de averiguar la verdad o falsedad de algo (2024, p. 5). Así mismo, revela que la confianza en los científicos varía de forma significativa tanto entre las regiones como entre los países y al interior de ellos; de igual forma registra variaciones entre disciplinas y sectores de desempeño: público o privado (p. 7).

Aunque la inquietud sobre el desempeño ético en la investigación científica data al menos de la década de los ochenta del siglo pasado (Aluja y Birke, 2004), es durante el último decenio que la autoridad de

3 En una escala de 1 a 5: 1 = muy bajo, 3 = ni alto ni bajo, 5 = muy alto; con una media de 3.62 y una desviación de 0.70.

la ciencia está siendo fuertemente cuestionada por múltiples actores y factores. Dentro de estos últimos se ubican la desinformación, las teorías conspirativas, el populismo epistémico, la denominada crisis de reproducibilidad, las pseudociencias y los fallos históricos de la ciencia, que implican, en ocasiones, las prácticas de mala conducta y el fraude científico en casos de fabricación y falsificación de datos, así como de plagio, conflicto de interés u otras conductas reprochables como la instrumentalización de seres vivos humanos y no humanos, y la escritura fantasma (Aluja y Birke, 2004; Comisión Nacional de Bioética, 2023; León, 2023; TISP, 2024).

3. ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN E INTEGRIDAD CIENTÍFICA

La investigación es una actividad humana cuyo bien interno: el que la identifica, le da sentido y provee de legitimidad social (MacIntyre, 2001), radica en conseguir la verdad o, por lo menos, lograr certezas metodológicamente fundadas acerca de fenómenos naturales o sociales en beneficio de comunidades concretas o de la humanidad en su conjunto. La exigencia básica a la práctica investigativa es la búsqueda y transmisión honesta de la verdad.

La ética de la investigación pretende: descubrir los valores y principios que están en juego en las prácticas investigativas; clarificar esos valores y principios para analizar las posibilidades que ofrecen en la búsqueda de la excelencia en la investigación, y ofrecer respuestas fundadas a los problemas prácticos que se presentan, en el marco de una realidad social que las requiere en sociedades complejas y plurales (Aréchiga, 2004; Cortina, 1997; Domingo, 2020).

Para alcanzar el bien interno de la investigación, se requiere que quienes la realizan lo hagan con integridad y que sus resultados estén abiertos al diálogo libre, igualitario y crítico entre pares (Cortina, 2009),

esto es, entre aquellos que comparten objetos de estudio, métodos, técnicas e instrumentos de investigación.

La orientación de la ética de la investigación se ha hecho patente de forma paulatina en diversos textos internacionales, desde la incorporación explícita de la integridad científica en ellos, hasta la identificación de los valores, principios y deberes al respecto a los que han de responder tanto investigadores como investigadoras.

Así, la integridad en esta área debe mantenerse en todo momento, desde el uso de los mejores métodos y conocimientos disponibles, pasando por el tratamiento e interpretación de datos, el financiamiento y adopción de decisiones, hasta la presentación y explotación de resultados, manteniendo abiertas las investigaciones al diálogo permanente y el debate público (Unesco, 1997, 2003 y 2005).

Los principios y valores identificados en textos internacionales⁴ son los de justicia, rigor, honestidad, responsabilidad social, objetividad, independencia, neutralidad, imparcialidad, compromiso, cooperación, respeto a los involucrados en el proceso investigativo, transparencia y rendición de cuentas.

Así, la integridad científica implica el apego y cumplimiento de los principios y valores identificados, así como los deberes que de ellos se derivan. Con base en ello, es posible sugerir que la ética de la investigación se constituye por el conjunto de principios, valores y deberes éticos que encauzan el diseño, desarrollo, gestión, uso y divulgación de esta actividad (Del Río y Del Río, 2020), la cual tiene como propósito alcanzar la verdad o, al menos, asegurar el avance del conocimiento para la

4 Declaración de Singapur sobre la integridad en la investigación (2010); Declaración de Montreal sobre integridad en la investigación en el marco de colaboraciones en investigación que atraviesan fronteras (2013); Declaración de principios para la integridad de la investigación (2013); Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable (2016); Código europeo de conducta para la integridad en la investigación (2018), y Principios de Hong Kong para la evaluación de investigadores: Promoviendo la integridad en la investigación (2019).

mejora de la calidad de vida de los seres humanos y para el progreso de la humanidad.

Los postulados de la ética de la investigación constituyen una invitación a las personas a reconocer el bien interno de la actividad a la que se dedican y a buscar la excelencia que se expresa a través de todos los elementos que conforman la virtud perfecta de la que se ha hablado a lo largo de las anteriores páginas. Como traté de expresar al inicio del documento, el grado de dificultad para alcanzar la integridad es muy alto en general y este no se reduce por referirse a un campo específico de las actividades humanas. Pensar en serio a la integridad científica pasa por reconocer los obstáculos adicionales, más allá de la ausencia de una buena voluntad, a los que esta debe enfrentarse, como la inestabilidad y precariedad laboral, los contextos sociales individualistas que asocian el éxito con los bienes materiales y en las que los bienes internos de las actividades sociales han sido desplazados, en múltiples ocasiones, por la ambición y la codicia, de lo cual dan cuenta los sistemas de evaluación y de incentivos de la investigación con un enfoque economicista, productivista y de mercado.

La integridad científica es una virtud que no puede ni debe caer de manera exclusiva en lo individual. Ella exige comunidades e instituciones que la hagan posible, tema que se abordará en el apartado siguiente con relación a la formación en las IES.

4. EDUCACIÓN SUPERIOR Y FORMACIÓN PARA LA INTEGRIDAD CIENTÍFICA

4.1 CAUSAS DE LAS CONDUCTAS ÉTICAMENTE CENSURABLES EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Redondeando las ideas planteadas en el apartado anterior puede decirse que, de acuerdo con la *Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable* (2016, p. 52), las causas de conductas

éticamente censurables son de tres tipos: individuales, organizacionales y estructurales, ya sea que se refieran a conductas inadecuadas de los científicos derivadas de sus rasgos de personalidad, a factores vinculados con la naturaleza de las relaciones interpersonales dentro de una organización o a la forma de evaluar a la ciencia y a los científicos.

Aunque es posible clasificar las causas de origen, es importante no perder de vista que entre estas existe una importante relación. Aquí solo se ven causas estructurales y organizacionales por ser vasos comunicantes que deben tenerse en cuenta para la atención de la problemática y con el propósito de proponer vías para fortalecer a la integridad científica en el nivel organizacional de las IES.

En el campo de los factores estructurales se ubican la lógica empresarial en la que se entiende que la investigación para ser respaldada tiene que ser rentable; la visión productivista y cuantitativa en los sistemas de evaluación; la presión que enfrentan las y los investigadores para publicar, obtener resultados y conseguir financiamiento para su actividad, y la necesidad de someter su agenda a las áreas de mayor interés económico y político para contar, aun cuando sea solo potencialmente, con mayor financiamiento y mayores posibilidades de publicación de resultados (Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable, 2016, p. 53).

Los factores estructurales se ubican en el nivel estatal, de las relaciones internacionales y de las presiones de la industria y la economía. De ahí que se requiera de la cooperación internacional y del accionar estatal para generar una cultura de integridad en la comunidad científica global, en los grupos de interés respecto a los avances científicos y en las IES, como garantes de la formación de los nuevos cuadros de científicos y científicas. Se requiere también promover relaciones justas en el desarrollo y financiamiento de la investigación, así como generar una agenda global que priorice a las necesidades humanas y a los derechos humanos antes que el interés del mercado (Principios de Hong Kong, 2019; Declaración de Montreal, 2013).

Entre los factores organizacionales que se identifican como causas de la falta de integridad científica se ubican la ausencia de políticas institucionales, la falta de formación, teórica y práctica, en materia de ética e integridad científica y la forma de hacer ciencia, muchas veces limitada a equipos, áreas, instituciones y países, que dificulta que las conductas indebidas sean descubiertas (Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable, 2016, p. 52).

Los factores organizacionales se ubican en el nivel de las instituciones y son estas las que han de asegurar que en los ambientes en los cuales se desarrolla la investigación se promuevan conductas responsables, con el estándar de excelencia que permita confiar en la integridad científica de quienes forman parte de ellas, entendiendo aquí la excelencia en términos de Cortina (2021), esto es, como una virtud de quienes cuentan con determinadas capacidades y que se esfuerzan en dar lo mejor de sí mismos, no para sí mismos, sino para la comunidad y para el logro del bien interno de la actividad social que llevan a cabo.

4.2 FORMACIÓN PARA LA INTEGRIDAD CIENTÍFICA

Alcanzar el ideal de la integridad es difícil en sí mismo y supone *per se* un alto grado de conciencia y compromiso por parte de las personas, pero pretender el logro de dicha virtud en países e instituciones que ni la valoran ni la promueven puede tornarse aún más difícil, penoso y complejo. De ahí que todas las instituciones involucradas tengan el deber de sentar las condiciones necesarias para que el compromiso de las personas pueda llegar a buen puerto. Esto, sobre todo en las IES, a las que atañe formar profesionales técnicamente capaces y éticamente exigentes (Martínez, 2010, pp. 14-15), y a las que corresponde tanto la generación de conocimiento a través de su personal académico como la formación de las nuevas generaciones en la investigación.

A lo largo del mundo cada IES se distingue por su origen, trayectoria histórica y recursos en general, entre otros elementos, de ahí que no sea ni posible ni deseable contar con un plan preestablecido de forma definitiva para el conjunto de ellas. Sin embargo, lo que sí es aconsejable es contar con la identificación de los elementos mínimos que deberían tomarse en cuenta para la promoción de la integridad científica en sus comunidades académica y estudiantil.

En tal sentido, a mi juicio, cualquier intervención planeada y responsable para la promoción de esta virtud debería contener como mínimo medidas formativas, normativas y de políticas universitarias, mismas que tendrían que acompañarse de acciones de comunicación con información formativa, veraz, clara, pertinente y oportuna con relación a las acciones a favor de la integridad.

Las normas, sean estas legales, reglamentarias o administrativas, entre otros tipos posibles. No cambian la realidad, pero si pueden orientarla. Entonces, un punto elemental para la promoción de la integridad científica en las IES es contar con una normatividad institucional que recoja los valores y principios que orientan hacia ella,⁵ que la conceptualicen y clasifiquen, que establezcan medidas para la prevención de faltas y para su incentivación. Del mismo modo deberían contar con procedimientos claros, expeditos y justos para investigar y sancionar a los responsables de faltas, bajo el principio de proporcionalidad y en atención a todos aquellos elementos de juicio posibles y disponibles en cada caso.

No está de más destacar que las medidas normativas que pueden adoptar las IES tienen relación con las respuestas que desde otros ámbitos y niveles se han dado a la problemática de las faltas a la integridad científica. Así, considerar textos internacionales y nacionales en la

5 Se destaca que la integridad científica es solo uno de los tipos de la integridad académica que debe asegurarse en las IES, pues la docencia y la difusión de la cultura son actividades que, al regirse por un bien interno propio, también deben atender a los valores y principios éticos que como parte de la integridad de la actividad se demanda.

materia para generar las normativas internas es una condición para la calidad y completitud de sus regulaciones.

En algunos contextos lo anterior no solamente es algo deseable sino también obligatorio. Por ejemplo, en México hace relativamente poco tiempo se aprobó la primera Ley General de Educación Superior del país (DOF, 2021), misma que a través de la fracción XVIII de su artículo 8 determina que la educación superior debe orientarse por la responsabilidad ética en la generación, transferencia y difusión del conocimiento, las prácticas académicas, la investigación y la cultura. Además, mediante la fracción VI de su artículo 10 obliga a que en la elaboración de políticas en materia de educación superior se asuma el criterio del fomento de la integridad académica y la honestidad de las comunidades de las IES.

Una nota más respecto a este punto que vale la pena dejar sentada es la necesidad de que la normativa al respecto sea el resultado de una consulta previa, libre e informada a la comunidad académica involucrada (Jongitud, 2020, pp. 144-149). Nada más dañino para la pretensión de fomentar una cultura de la integridad que la imposición de cuerpos normativos creados por estructuras que, en muchas ocasiones, carecen de conocimiento acerca de las particularidades y necesidades del trabajo de investigación, así como de la situación específica que se presenta en el contexto en el que se pretende aplicar.

Como se comentó antes, la normativa debe acompañarse de procedimientos, los cuales suponen la existencia de órganos encargados de su aplicación: comités de ética de la investigación, de integridad científica o comisiones de honor y justicia, conforme a la normativa, estructura, necesidades y posibilidades institucionales. Estos órganos deberían recibir denuncias de prácticas indebidas y darles el curso necesario conforme a los procedimientos previamente establecidos, mismos que deben ser de conocimiento de la comunidad educativa y la sociedad en general. Aunado a esto, deben garantizar que no ocurrirán efectos potencialmente indeseables para aquellas personas que se atreven a

denunciar. A dichos órganos debería corresponder difundir los contenidos normativos en la materia y propiciar la íntima adhesión a estos por parte de los miembros de sus comunidades, mediante la promoción constante, su seguimiento y aplicación.

Toda política pública en general y universitaria en particular, para merecer tal nombre, debe partir de un diagnóstico, de una definición del problema que pretende abatir. Como se expresa de forma casi religiosa en los textos especializados en el tema (Aguilar 1992a; 1992b; 2004), son una adecuada comprensión y una correcta definición del problema que se trata de resolver lo que provee de una mejor posición para acertar con las propuestas de solución planteadas. En tal sentido, las IES pueden realizar estudios de percepción, actitudes y valores de quienes realizan la función de investigación, las estructuras y recursos con los que cuentan para atender el tema, y diagnósticos participativos que les permitan identificar los tipos y mecanismos a través de los cuales se expresan las faltas a la integridad científica en su entorno y las causas asociadas a las mismas.

Son los diagnósticos institucionales los que ayudan a valorar racionalmente las múltiples propuestas de políticas universitarias que ofrece la literatura para atajar el problema. En efecto, una política como la ampliación de recursos para fomentar investigaciones dirigidas a fortalecer la ética e integridad científica en la comunidad investigadora que, en general, se percibe adecuada, en contextos poco íntegros y en los que no se han realizado intervenciones de concientización e información acerca del problema, sus causas y consecuencias, podría constituir un incentivo perverso para la simulación en lugar de una medida para su solución.

Hecha la previsión anterior, cabe decir ahora que algunas de las políticas que podrían inhibir las faltas, así como promover y favorecer la integridad científica, de acuerdo con la literatura citada en este texto

y diversos instrumentos internacionales⁶ son: capacitar de forma permanente al personal académico; integrar como condición de publicación o validación de productos de investigación a la aprobación previo uso de herramientas antiplagio; favorecer las políticas de ciencia abierta que promueven el acceso libre y gratuito a la literatura científica y que facilitan el escrutinio público; desarrollar y mantener plataformas para la revisión por pares posterior a la publicación, que incluyan las bases de datos en las que se sustentan los resultados de investigación reportados, y brindar puntual seguimiento a estudios en los que intervienen grupos económicos, comerciales y políticos en los que potencialmente puede darse el conflicto de interés en la publicación de resultados (Tarragó, 2014; Venegas y Fuentes, 2023).

A las políticas anteriores, es posible sumar la generación de mejores criterios para la evaluación de los productos de investigación; garantizar el dictamen de los resultados bajo criterios más estrictos y apegados a los valores y principios que deben regir a tal tarea; llevar un registro del número de publicaciones por investigador(a), asociándolo con el tiempo que razonablemente se requiere para la elaboración de un estudio de calidad, de acuerdo con la complejidad del mismo; así como la instauración y gestión de una ventanilla electrónica para la denuncia pública de faltas a la integridad científica y para el retiro de publicaciones en las que se haya incurrido en plagio por parte de los integrantes de la IES que corresponda (Tarragó, 2014; Venegas y Fuentes, 2023).

En atención a la rápida evolución de la tecnología y de las oportunidades que abre a conductas éticamente reprochables (Rivera, 2023), son deseables políticas que prevean estudios que permitan mantener la actualización constante en el tema, para adoptar medidas preventivas.

Las medidas normativas, de políticas y comunicación son importantes y en algunos casos pueden resultar indispensables. No obstante, son incapaces de superar a la mejor estrategia para combatir la ausencia

6 Cfr. nota 3.

de integridad científica: la formación. Esta es un medio capaz de evitar que las personas incurran en faltas a la integridad científica no por mala fe sino por ignorancia o impericia. Para ello las IES pueden crear e implementar cursos sobre el tema, redacción basada en principios éticos, manejo adecuado de la literatura y de sistemas de citación, entre otros tópicos relevantes en el proceso de formular los reportes de investigación (Rivera, 2023). Dicha tarea debería incluir la capacitación para el dominio de métodos, técnicas e instrumentos de investigación y la comprensión de las implicaciones fácticas, éticas, deontológicas y legales de las labores de investigación, así como de los efectos negativos que pueden derivar de la falta de integridad científica para los investigadores, estudiantes, la propia ciencia, la institución y sociedad, así como los seres vivos humanos y no humanos que forman parte de las indagaciones.

Las IES también deberían advertir a los integrantes de su comunidad de los efectos perniciosos que puede generar la dependencia no informada, temprana y excesiva de herramientas tecnológicas, como las de citación, los correctores ortográficos y la inteligencia artificial generativa (Castaneda, 2022) que puede conllevar la pérdida de habilidades (escritura, lectura, comprensión de textos y de lógicas y criterios de citación) y de capacidades (análisis y resolución de problemas).

Además, es esencial desarrollar nuevos procesos y metodologías educativas que contribuyan con la adhesión interna de las personas a los valores y principios que rigen a la investigación. Los juegos de rol y la imaginación moral a través de series de televisión, el análisis y discusión de dilemas morales, los debates sobre temas controvertidos y el análisis de piezas musicales o teatrales son algunas de las estrategias que pueden ayudar a sensibilizar sobre el tema.

En el ámbito formativo son esenciales los modelos de comportamiento: obras son amores, y no buenas razones, reza el viejo refrán. Mucho más se enseña con el ejemplo que con discursos magistrales sobre lo que se debe hacer. De ahí que las IES para apoyar a la integridad científica tanto en el desempeño de su personal como en la formación

de sus estudiantes deban desarrollar sistemas más estrictos para el ingreso, promoción y permanencia de su personal.

Todas las medidas señaladas hasta acá podrían contribuir a favorecer las condiciones necesarias para la integridad científica, pero no son las únicas. De este documento quedan excluidas por motivos de espacio algunas otras como la garantía de trabajo decente en el sector y la estabilidad laboral. También es importante decir que las estrategias señaladas estarían incompletas si a ellas no se suma la coherencia del gobierno de las IES y la firme voluntad política, entendida aquí simplemente como la disposición plena y real de los cuerpos administrativo y directivo para actuar consecuentemente, fomentando que los discursos, ético y legal integrados en la normatividad universitaria, se conviertan en realidad (Jongitud, 2020, p. 147).

CONCLUSIONES

La integridad científica depende de compromisos éticos profundamente arraigados, como se decía en páginas iniciales de este escrito. Ser virtuoso puede llegar a ser una ardua tarea según la comunidad de adscripción. Esta requiere de conocimiento, formación y disciplina para adquirir hábitos que permitan alcanzar la excelencia en la actividad social en la que se desempeñan las personas.

También se requiere que las instituciones asuman con seriedad su deber de generar las condiciones propicias para que esta virtud pueda florecer. En especial las IES, como formadoras de nuevas generaciones académicas y como responsables de la investigación que se genera a su interior. Ello requiere de una formación, normativa y políticas que sean comunicadas adecuadamente, de manera que genere la adhesión interna de las personas a los valores y principios que se encaminan a garantizar el bien interno de la práctica investigativa: la búsqueda y transmisión honesta de la verdad.

REFERENCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. (2004). Ciencia. *Diccionario de Filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- AGUILAR, Luis F. (1992a). *El estudio de las Políticas Públicas*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- . (1992b). *Problemas Públicos y Agenda de Gobierno*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- . (2004). Recepción y desarrollo de la disciplina de política pública en México. Un estudio introductorio. *Sociológica*, 19 (54), 15-38.
- ALUJA, Martín y Birke, Andrea. (2004). *El papel de la ética en la investigación científica y la educación superior*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Academia Mexicana de Ciencias.
- ARÉCHIGA, Hugo. (2004). Los aspectos éticos de la ciencia moderna. En Martín Aluja y Andrea Birke, *El papel de la ética en la investigación científica y la educación superior* (pp. 41-65). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Academia Mexicana de Ciencias.
- ARISTÓTELES. (1998). *Ética Nicomáquea*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- CASTANEDA, Omar. (28 de diciembre de 2022). *¡Cuidado con Chat GPT! Estas son las 7 consecuencias que podrías enfrentar al usarlo* [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Uhb40yhZlQE>
- CÓDIGO EUROPEO DE CONDUCTA PARA LA INTEGRIDAD EN LA INVESTIGACIÓN. (2018). *Berlín: All European Academies*. Recuperado de https://www.alllea.org/wp-content/uploads/2018/01/SP_ALLEA_Codigo_Europeo_de_Conducta_para_la_Integridad_en_la_Investigacion.pdf
- COMISIÓN NACIONAL DE BIOÉTICA. (13 de septiembre de 2023). *Integridad científica y ética de la investigación: diferencias y sinergias*. [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nKLLvhbY284&t=67s>
- CORTINA, Adela. (1997). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, España: Tecnos.

- . (2009). Bioética ciudadana. En Camino Cañón y Alicia Villar. (Eds.), *Ética pensada y compartida. Libro en homenaje a Augusto Hortal* (pp. 385-398). Madrid, España: Comillas.
- . (17 de diciembre de 2021). *Universalizar en la excelencia, educar en la compasión*. [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=SjXQoUarMmI>
- CORREA, Mauricio. (2023). Difícil integridad. En Daniela Gallego, Mauricio Correa, Juny Montoya y Pablo Ayala. (Eds.), *Superar la corrupción. Horizontes éticos y educativos para América Latina* (pp. 135-158). Monterrey, México: Ediciones Uniandes-Tecnológico de Monterrey-Ediciones UC.
- DECLARACIÓN DE MONTREAL SOBRE INTEGRIDAD EN LA INVESTIGACIÓN EN EL MARCO DE COLABORACIONES EN INVESTIGACIÓN QUE ATRAVIESAN FRONTERAS. (2013). Recuperado de <https://www.singaporestatement.org/downloads/main-website/montreal-statement/124-montreal-statement-spanish/file>
- DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS PARA LA INTEGRIDAD DE LA INVESTIGACIÓN. (2013). Recuperada de: https://portal.concytec.gob.pe/images/cooperacion/4DdP_para_la_Integridad_de_la_Investigacion-go.pdf
- DECLARACIÓN DE SINGAPUR SOBRE LA INTEGRIDAD EN LA INVESTIGACIÓN. (2010). Recuperada de: <https://www.wcrif.org/downloads/former-conferences/2nd-wcri-in-singapore-2010/translations-statements/16-singapore-statement-spanish/file>
- DECLARACIÓN SOBRE INTEGRIDAD CIENTÍFICA EN INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN RESPONSABLE. (2016). Recuperado de https://www.bioeticayderecho.ub.edu/sites/default/files/documents/doc_integridad-cientifica.pdf
- DEL RÍO, Jesús y Del Río, Diana. (2020). Ética y conductas inapropiadas en la práctica de la investigación. *Medicina y Ética*, 31(1), 49–69.
- DOF. (2021). *Ley General de Educación Superior*. Publicada el 21 de abril de 2021. Recuperado de https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5616253&fecha=20/04/2021#gsc.tab=0
- DOMINGO, Agustín. (2020). Ética de las profesiones. Virtudes, vocación y sociedad civil. En Adela Cortina y Mauricio Correa Casanova. (Eds.), *Ética*

- aplicada desde la medicina hasta el humor* (pp. 181-213). Santiago de Chile: Ediciones UC.
- DUPRÉ, Ben. (2014). *50 cosas que hay que saber sobre ética*. Ciudad de México: Ariel.
- EL CÓDIGO EUROPEO DE CONDUCTA PARA LA INTEGRIDAD EN LA INVESTIGACIÓN. (2017). Recuperado de https://www.allea.org/wp-content/uploads/2018/01/SP_ALLEA_Codigo_Europeo_de_Conducta_para_la_Integridad_en_la_Investigacion.pdf
- HERRERA, Wilson. (2023). Defensa de una concepción no heroica de la integridad moral. En Daniela Gallego, Mauricio Correa, Juny Montoya y Pablo Ayala. (Eds.), *Superar la corrupción. Horizontes éticos y educativos para América Latina* (pp. 81-114). Monterrey, México: Ediciones Uniandes-Tecnológico de Monterrey-Ediciones UC.
- JONGITUD, Jaqueline. (2020). *Corrupción académica en la educación superior. Cómo identificarla y cómo hacerle frente*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- JUDSON, Horace. (2006). *Anatomía del fraude científico*. Barcelona, España: Crítica.
- KANT, Immanuel. (1999). *En defensa de la ilustración*. Barcelona, España: Alba.
- LEÓN, Antonio. (2023). *Corrupción en la ciencia: Una introducción al extenso mundo del fraude científico*. Salamanca, España: Independently Published.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Crítica.
- MARTÍNEZ, Emilio. (2010). *Ética profesional de los profesores*. Bilbao, España: Desclée.
- MULATO, Abril, Barreiro, Ramiro y Palomino, Sally. (2016). Colacho, Santi Clo y otras maneras de decirle a Santa Claus en América Latina. *Verne, El País* Recuperado de https://verne.elpais.com/verne/2016/12/22/mexico/1482369120_530129.html
- PEW RESEARCH CENTER. (2023). *Americans' Trust in Scientists, Positive Views of Science Continue to Decline*. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/science/2023/11/14/americans-trust-in-scientists-positive-views-of-science-continue-to-decline/>

- PRINCIPIOS DE HONG KONG PARA LA EVALUACIÓN DE INVESTIGADORES: PROMOVRIENDO LA INTEGRIDAD EN LA INVESTIGACIÓN. (2019). Recuperado de <https://www.wcrif.org/downloads/main-website/hong-kong-principles/132-hkp-translation-spanish/file>
- RAMOS, Tania. (2020). *La integridad como valor*. Recuperado de <http://aebioetica.org/revistas/2014/25/83/123.pdf>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2001). *Confiar*. Diccionario de la Lengua Española. Madrid, España: Real Academia Española.
- RIVERA, Horacio. (2023). La integridad científica ante los plagios fabricados con el Chat GPT. *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 61(6), 857-862.
- TARRAGÓ, Omar. (2014). Estrategias para inhibir y prevenir el fraude en la investigación científica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 14(2), 90-99.
- TRUST IN SCIENCE AND SCIENCE-RELATED POPULISM. (2024). Recuperado de <https://osf.io/preprints/osf/6ay7s>
- UNESCO. (1997). *Declaración sobre el genoma humano y los derechos humanos*. Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/DocTR/2016/JUR/A70/01/JUR-20170331-ODN34.pdf>
- . (2003). *Declaración sobre los datos genéticos humanos*. Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/343570/3_INTL_xtica_y_Datos_Geneticos_Humanos.pdf
- . (2005). *Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*. Recuperado de <https://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/subtemas/bioeticayderechoshumanos.pdf>
- VENEGAS, Camila, y Fuentes, Ramón. (2023). Una Revisión de los tipos de Fraude Científico más Frecuentes. *International journal of odontostomatology*, 17(2), 200-205. doi:10.4067/S0718-381X2023000200200

DESARROLLO DE UNA CULTURA DE ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN, BIOÉTICA E INTEGRIDAD CIENTÍFICA EN COLOMBIA

FREDDY PATIÑO MONTERO¹

INTRODUCCIÓN

LA ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN, bioética e integridad científica (en adelante EIBIC) ha sido tema presente en la literatura académica, en la formación científica y en las políticas de los países desarrollados desde mediados de siglo xx, dados los horrores cometidos en nombre de la investigación científica en general. Basta recordar referentes fundamentales como el *Código de Núremberg* (1947), la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), la *Declaración de Helsinki* (1964), el *Informe Belmont* (1979), el libro *Principles of Biomedical Ethics* (Beauchamp y Childress, 1979), hasta otros más recientes como la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (UNESCO, 2005), la *Declaración de Singapur sobre la integridad en la investigación* (2010) o la *Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable* (2016), por mencionar algunos de los más representativos del panorama mundial.

No obstante, para el caso de los países latinoamericanos, el énfasis en el fortalecimiento de estos aspectos tiene un acervo más reciente o con una orientación más específica hacia las ciencias de la salud, como se aprecia en algunos casos específicos como México, con el Reglamento

1 Universidad Santo Tomás, freddypam1@gmail.com.

de la Ley General de Salud en Materia de Investigación para la Salud (1984) y la Comisión Nacional de Bioética creada en 2005; Brasil, con la Comisión Nacional de Ética en la Investigación (CONEP) creada en 1996; Argentina, con la Disposición ANMAT 6677/10 (2010), que establece el régimen de buena práctica clínica para estudios de farmacología clínica, o, para el caso peruano, el Decreto Supremo DS-006-2007 (Ministerio de Salud, 2007). Tales antecedentes ponen de manifiesto al menos tres realidades: a) La necesidad de un marco regulatorio que proteja a los ciudadanos de los Estados latinoamericanos de la experimentación científica extranjera y propia que pueda vulnerar la dignidad humana; b) El reconocimiento y beneficios socioeconómicos y tecnocientíficos que trae consigo la construcción de una *buena ciencia*, es decir, de una ciencia que cumpla con los más altos estándares de calidad científicos y técnicos, que permita pensar con profundidad y rigurosidad las alternativas de respuesta a los problemas que afectan la vida en el planeta, y c) Los aportes de la EIBIC son fundamentales para que se consolide la *ciencia buena*.² Es decir, que sea capaz de declarar sin ambages sus propios conflictos, intereses y tensiones, a través de soluciones y propuestas pertinentes, éticas y viables para todas las formas de vida del planeta, en el marco de sus propios avances y sin perder de vista, incluso, la posibilidad de la autorregulación anticipada, desde una perspectiva filosófica de la ciencia. Esto, como un clamor urgente desde una visión que reconoce la importancia de la sostenibilidad del planeta, de todas sus formas de vida y del compromiso moral con las generaciones venideras.

2 Justamente en la introducción de la Política pública en EIBIC (Colciencias, 2018, p. 1) se hace referencia a la expresión “ciencia buena y buena ciencia”. Asimismo, autores como Gonzalo Casino (2017), Daniela Rothschild Rodríguez (2021) o Jonathan Osborne (2022), han venido afirmando las nociones de “mala ciencia”, “buena ciencia” y “ciencia buena”. Esto, para hacer referencia a la calidad científica (asociada a términos como validez o confianza) como ética de los desarrollos del mundo en materia. No obstante, en autores como Clifford G. Christians (2012), Denzin y Lincoln (2012, Vol. II), Stake (2013) o Uwe Flick (2015), ya clásicos de la metodología de la investigación en el contexto anglosajón, desde hace décadas se ha hecho especial énfasis en la ética de la investigación como un factor insoslayable en la actividad científica.

En este sentido, Colombia no ha sido ajena a las tensiones que se gestan en el campo científico y a los retos económicos, políticos, sociales y éticos que implica aunar esfuerzos intersectoriales que movilicen la agenda de Ciencia, Tecnología e Innovación en el país. Para ello, se hace necesario partir del reconocimiento de las propias características culturales y de los problemas que como sociedad vivimos de manera conjunta, como los grandes desafíos que experimentamos en materia ética.

En consecuencia, las líneas que constituyen este capítulo presentan una propuesta respecto a los cambios que se deben materializar en cuanto a las concepciones y prácticas en torno a las contribuciones de la EIBIC a la construcción de la ciencia y su incidencia en la sociedad, al tiempo que la correlación entre los valores culturales y las tensiones con las exigencias de hacer una *buena ciencia* y una *ciencia buena*.

De esta manera, la estructura del capítulo está compuesta por tres momentos. En primer lugar, un breve recorrido de los principales aspectos asociados al propósito de la política nacional, sus mecanismos de implementación y los resultados parciales. En segundo lugar, algunas consideraciones en torno a los retos que encierra la meta de la política de “fomentar la apropiación de una cultura en EIBIC”, dadas las complejidades que en sí mismo encierran los cambios culturales, no solo referentes a las concepciones que subyacen en la construcción de ciencia, sino también al tiempo que las propias características de la sociedad colombiana y las dificultades en torno a la financiación de este tipo de políticas. Finalmente, se plantearán algunas recomendaciones generales a partir de la experiencia en equipos interinstitucionales, en orden a que la política pública pueda tener mayor incidencia en la próxima década.

1. ANTECEDENTES E IMPLEMENTACIÓN DE LA POLÍTICA EN EIBIC DE COLOMBIA

En octubre de 2013 se dio inicio en Colombia a los Diálogos Nacionales sobre Ética de la Investigación, los cuales convocaron a personas interesadas en el tema de las diferentes regiones del país, así como diversidad de áreas de conocimiento y de instituciones. De esta manera, el camino recorrido en la última década y el desarrollo ininterrumpido de los mismos permitió la consolidación de un panorama sobre el estado de las diversas formas de hacer y gestionar la ciencia en el país, donde fundamentalmente se pudo constatar la existencia de algunos aspectos por mejorar, como se plantea en una publicación de Colciencias (2018) cuando se indica “en Colombia se está haciendo investigación sin atender a la reflexión ética sobre su finalidad y pertinencia; que la participación de seres humanos y seres vivos en general, al parecer, no está observando los parámetros mínimos establecidos internacionalmente” (p. 2). Además, como se advierte en el documento de política, desde la realización del I Diálogo se pudo reconocer que

así como las consideraciones técnicas garantizan la excelencia en la investigación, también son fundamentales para su buen desarrollo la justicia, la equidad, la probidad y, en general, las consideraciones enmarcadas en la ética de la investigación y la bioética como parte integral del SNCTeI.³ (Colciencias, 2018, p. 5)

Es decir, se pudo identificar la necesidad y urgencia de contar con un sistema nacional que respalde la actividad científica desde un enfoque ético, bioético y de integridad, que vaya más allá del componente normativo en cuanto a prácticas de medición y se concentre en los aspectos formativos de quienes hacen, financian y gestionan la ciencia. Realizo

3 Se refiere al Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.

esta afirmación, dado que en Colombia existen más de veinte referentes legales y técnicos de alcance local o nacional en temas relacionados con EIBIC,⁴ los cuales datan de principios de la década de los ochenta. No obstante, el hecho de contar con un acervo normativo de más de treinta años (al inicio de los Diálogos en 2013), no necesariamente se había traducido en cambios ni en las concepciones ni en muchas prácticas en la construcción de ciencia en el país. Por supuesto, con mayor énfasis en las áreas de conocimiento que no cuentan con regulaciones específicas, como las ciencias sociales y humanas.

Precisamente en relación con los aspectos mencionados, la finalidad establecida en el documento de política pública se orienta a “Fomentar la apropiación de una cultura basada en la ética, bioética e integridad científica que promueva y oriente la reflexión colectiva, participativa y plural en los procesos de CTER⁵ desarrollados en Colombia, para el desarrollo social con justicia y equidad” (Colciencias, 2018). Al tiempo que su objetivo general se centra en: “Establecer que los procesos de ciencia, tecnología e innovación desarrollados en Colombia se realicen conforme a principios y lineamientos éticos, bioéticos y de integridad científica en todas las áreas de conocimiento y sus campos de aplicación” (Colciencias, 2018).

En aras de analizar los avances atribuibles a la implementación de la política, en el marco de su finalidad y objetivos, se realizó una pesquisa de la producción académica que dé cuenta de acciones derivadas, bien sea orientadas directamente por parte del propio Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias) o de instituciones e investigadores a nivel nacional. Así, a diez años del inicio de los Diálogos y a seis de la promulgación de la Política, entre los posibles logros parciales que se pueden destacar, en términos de avances cualitativos,

4 Cfr. El trabajo “Reflexiones sobre la ética de la investigación en Colombia” (Castañeda, Gómez, y Londoño, 2020), realiza un interesante recorrido sobre los diversos referentes técnicos y legales.

5 Ciencia, Tecnología e Innovación.

se podrían mencionar la consolidación de investigaciones y propuestas de alcance nacional, tales como: un estado de la oferta nacional de *Formación en ética de la investigación, bioética e integridad científica en Colombia* (Cuevas, Rincón y Duque, 2019), el Diagnóstico de necesidades de formación en EIBIC en Colombia (Rincón, Cuevas y Duque, 2021) o los Lineamientos mínimos para la conformación y funcionamiento de Comités de Ética de la Investigación (Duque, Rincón y Hurtado, 2021). Asimismo, el Plan Nacional de Formación en EIBIC (Barragán *et al.*, 2023) o la Propuesta de Plan de Incentivos para la Formación en EIBIC (Castro *et al.*, 2023). Todos ellos han permitido, por un lado, mapear, tanto la oferta como las necesidades formativas de los diferentes actores del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SNCTEI), clasificados por áreas de conocimiento y, por el otro, concienciar progresivamente a los actores estratégicos de la necesidad de articular acciones que posibiliten consolidar una cultura nacional, como se destaca en la reciente publicación de Duque *et al.*, *Generación de una cultura en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica* (2023).

No obstante los avances cualitativos que se mencionan, de momento no se cuenta con referentes cuantitativos que permitan medir el impacto de la implementación de la política, en función de sus objetivos y metas específicas. Aun así, las publicaciones mencionadas dan cuenta de esfuerzos por diagnosticar y contribuir con insumos que puedan incrementar el mejoramiento de las prácticas de los investigadores desde un enfoque EIBIC en todos los niveles y sectores del sistema, es decir, desde los científicos que desarrollan actividades de ciencia, tecnología e innovación (ACTI), como de quienes recientemente están iniciando su formación, como los estudiantes de carreras de grado, maestría o doctorado. Pero, por otro lado, también se requieren acciones formativas para el personal administrativo y de soporte, puesto que su rol también es determinante desde la gestión de la investigación y las condiciones institucionales que se promueven.

Con base en los elementos destacados en este punto, conviene continuar con la reflexión a partir de los aspectos asociados a la categoría de cambio cultural, que se deriva de la finalidad y objetivos de la política.

2. DE LA POLÍTICA PÚBLICA AL CAMBIO CULTURAL: ¿ALGO MÁS QUE BUENAS INTENCIONES?

Como se ha mencionado en los apartados anteriores, la política se orienta en sus fines a lograr un cambio cultural en el país, particularmente en torno a la implementación del componente EIBIC en el desarrollo de actividades de ciencia, tecnología e innovación. Empero, no basta con la intención para materializar acciones y que estas tengan un impacto realmente observable/medible en el corto o mediano plazo. Por un lado, se requiere el reconocimiento de las implicaciones que traen consigo las apuestas de cambio cultural, y por otro, es necesario el concurso y la financiación pública para el desarrollo de planes estratégicos orientados al cumplimiento de la meta y objetivos de la política. En este sentido, es necesario precisar cuál fenómeno no deseable se quiere cambiar, luego, qué entender por cambio cultural, cuál tipo de cambio se requiere y si las condiciones de posibilidad están dadas para lograrlo.

2.1 ¿CUÁL ES EL FENÓMENO NO DESEABLE QUE SE QUIERE CAMBIAR?

En primera instancia, en este punto es evidente que el fenómeno que se quiere cambiar está orientado a la mejora en las concepciones y prácticas asociadas de quienes están vinculados desde diferentes roles al desarrollo de ACTI a través de un enfoque EIBIC, que contribuyan a la construcción de una ciencia buena y una buena ciencia, lo que se relaciona con un componente formativo transversal. Esto, remite a los planteamientos de Matthias Kaiser (2014), citado en Verdonck (2023),

quien plantea la existencia de tres posibles causas relacionadas con la mala conducta científica, a saber:

- El fenómeno de la manzana podrida: no importa el entorno, siempre habrá personas que muestran un comportamiento inapropiado y antisocial;
- La falta de conocimiento, y
- *Los problemas del sistema: el entorno institucional, las expectativas sociales y los incentivos por la producción de conocimiento tienden a alejar a los académicos de una cultura de integridad.* (p. 56)⁶

De acuerdo con los planteamientos de Kaiser (2014), Verdonck (2023), Calvo (2022) y diversos autores, así como se ha constatado en los Diálogos nacionales sobre ética de la investigación, la caracterización del fenómeno que se presenta en Colombia en torno a las faltas relacionadas con los aspectos EIBIC corresponden directamente a “los problemas del sistema”, es decir, con el entorno institucional a escala macro, meso y micro.⁷ No obstante, considero que el segundo aspecto mencionado por Kaiser realmente está subsumido en el tercero, dado que la falta de conocimiento realmente no es una variable independiente. Por el contrario, está directamente asociada a las políticas educativas, de ciencia, a las prácticas de los colectivos científicos, a la forma en la que está construidos los currículos de los diferentes programas de grado y posgrado, entre otras.

Habida cuenta que la identificación del problema se asocia a un aspecto medular –de sistema–, las soluciones también deben propo-

6 Las cursivas son propias.

7 Me refiero con *macro* a las acciones a escala de todo el sistema de Ciencia, Tecnología e Innovación; *meso*, relacionado con los diversos sectores que lo componen, como es el caso de las Universidades, Centros de Investigación, Colectivos Profesionales, etc., y *micro* respecto a las acciones que se llevan a cabo o no a escala de cada institución u organización que desarrolla ACTI.

nerse en ese sentido. Así, entonces, si el problema es de orden sistémico, las respuestas deberían gestarse en el mismo sentido, por tanto, se acepta la premisa de contribuir al cambio cultural en la ciudadanía colombiana, de manera que logren aportes en las transformaciones que se requieren en materia de formación e incremento de capacidades en temas de ciencia, tecnología e innovación, de alta calidad, bajo criterios de ética de la investigación, bioética e integridad científica.

2.2 ¿QUÉ ENTENDER POR CAMBIO CULTURAL?

Por su parte, con relación a qué entender por cambio cultural, la pregunta invita a realizar una breve aproximación desde una perspectiva sociológica. El cambio cultural se puede entender como las diferentes transformaciones que presentan a nivel práctico en las relaciones humanas en un contexto sociohistórico determinado, el cual, está atravesado por variables de diverso orden, como los factores económico, religioso, tecnológico, comunicativo, etc. En consecuencia, se manifiesta en las formas en que los ciudadanos perciben, representan y viven determinados valores. En general, se pueden encontrar dos aproximaciones al respecto. La primera, plantea el cambio cultural como un proceso complejo que lleva tiempo, e incluso, que depende de factores como la propia aceptación de la comunidad. La segunda, en cambio, propone que este fenómeno se puede dar incluso de forma “vertiginosa”, como ha ocurrido con el proceso de globalización.

Para el primer caso, por ejemplo, John McLeish, en su libro *La Teoría del Cambio Social* (1984), realiza una importante síntesis en torno a esta categoría desde diferentes perspectivas teóricas. Para los fines de este acápite, retomo brevemente algunas de las reflexiones que hace desde el marxismo y el funcionalismo. Al respecto, se encuentra que:

- En el Marxismo “el interés básico [...] es el cambio social: su preocupación principal se encuentra en descubrir nuevos medios de transformar eficazmente las relaciones humanas” (p. 16). En consecuencia, “la fuerza motora del cambio se encuentra [...] en los fundamentos económicos de la sociedad” (p. 21).
- Por su parte, desde el Funcionalismo de Malinowski, aunque es complejo defender la idea de cambio, dadas sus características, sí podría decirse de la mano de McLeish
[...] nada que pertenezca a este sistema es resultado de una invención caprichosa. Cada pieza se justifica causalmente. Esto es así porque, antes de que algo nuevo pueda incorporarse al sistema cultural, debe satisfacer alguna necesidad humana. La necesidad puede ser sencilla, derivada directamente de nuestra naturaleza como organismos vivos, o puede ser una necesidad más compleja y derivada. (p. 41)

Entonces, los cambios culturales, aunque pueden responder a diversas variables socioculturales, en todo caso han de dar cuenta a la necesidad de transformar ideas o comportamientos al interior de la sociedad. En este sentido, otros autores como Augusto Ángel Maya, con relación al cambio cultural, afirma

[P]arto del presupuesto de que la manera como surgen los conceptos y se imponen a la conciencia pública, no es de ninguna manera gratuita. Obedece, la mayor parte de las veces, a razones estratégicas, que no son captadas generalmente como procesos conscientes, pero que recorren los extraños caminos de la formación de las ideologías. (2003, p. 10)

Es decir, que el cambio cultural, de alguna manera, también puede ser consecuencia de megaproyectos que pueden responder a diversas

necesidades o intereses contextuales. Por lo cual, puede ser considerado como un proceso de incorporación de nuevas ideas en los grupos humanos, donde se hacen necesarios ajustes en las concepciones de las personas a nivel general, en relación con un tema/problema determinado que atañe de forma urgente a la humanidad. Visto de esa manera, podría afirmarse que se requiere, por un lado, el uso de dispositivos y estrategias para su implementación y, por otro, aceptación progresiva de la comunidad, en tanto que se requiere que sean incorporados en el inconsciente colectivo.

Por su parte, para el caso de las perspectivas que afirman que el cambio cultural puede ser un proceso rápido, se encuentran autores como Norbert Lechner, que, con relación a fenómenos como la globalización y sus impactos, afirme, contrario a lo que se ha venido sosteniendo, que el cambio cultural puede tener otros ritmos más vertiginosos. “Si por cultura entendemos las ‘maneras de vivir juntos’, al decir de la UNESCO, es evidente que estamos viviendo un profundo y rápido cambio cultural” (2002, p. 39). En su artículo, el autor despliega varias dimensiones del cambio en el contexto de la sociedad chilena de principios del milenio, pasando por factores como la individualización o la sociedad de mercado. Respecto a este último, afirma que “la expansión del mercado es más que una política económica. Transformarlo en el principio organizativo de la vida social implica un proyecto cultural en la medida en que propone un cambio deliberado de las prácticas y representaciones de la convivencia” (p. 40). Lo anterior, conlleva a la transformación de concepciones, formas de relacionarse, de percibirse y de vivirse por parte de los miembros de la comunidad, proyectada para este caso en un individuo consumidor desde donde se “justifica no solo nuestra conducta en el supermercado, sino también la libertad de elegir nuestra religión o costumbres sexuales” (p. 41).

El último ejemplo de esta perspectiva de cambio cultural como un proceso que puede gestarse de forma rápida lo traigo de la mano de Antanas Mockus, exalcalde de Bogotá en los períodos 1995-1997 y

2001-2003, quien logró implementar en la ciudad la célebre “cultura ciudadana” como un proyecto que apostó por la transformación de una realidad marcada por la violencia y el caos en la capital colombiana, cuyos resultados aún resuenan en la conciencia de los adultos mayores de 40 años, quienes vivieron y fueron parte de este proceso de cambio cultural. Por supuesto, este proceso vivido también se soporta en datos estadísticos que el mismo Mockus presentara “El desarme legal y voluntario y un horario controlado para el dispendio de bebidas alcohólicas redujeron la tasa anual de homicidios de 72 (1994) a 51 por 100 000 habitantes (1997) y la tasa de muertes violentas en accidentes de tránsito de 25 a 20 por 100 000 habitantes” (2002, p. 1).

Ahora bien, teniendo en cuenta las dos posturas en torno al cambio cultural desde una perspectiva sociológica, habría que decir, además de los aspectos ya señalados, que dichos cambios en el caso de la educación y de la ciencia tienen estrecha relación con las concepciones que desarrollamos de forma particular pero dentro de los contextos sociales y epistémicos en que nos movemos o de donde provenimos. Precisamente, este es uno de los elementos que destaco en mi tesis doctoral en el desarrollo de la categoría concepciones

En la literatura sobre las concepciones se ve cómo interactúan aspectos de carácter cognitivo y emotivo, como elementos que se articulan y se hacen evidentes en las personas al momento de afrontar situaciones cotidianas, problemas o retos que se presentan en los diferentes escenarios de la vida cotidiana, tanto dentro como fuera de la universidad. (Patiño-Montero, 2024, p. 55)

De allí que, como lo plantea María Luisa Pfeiffer en el prólogo al libro *Generación de una cultura en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica*, “el problema es cómo generar intenciones, cómo cambiar voluntades, cómo poner de manifiesto fines que cambien esas voluntades, es decir, cambiar los valores imperantes” (Duque *et al.*,

2023, p. 22). En últimas, como rearticular intereses comunes entre actores estratégicos como el Estado, la Sociedad, las Universidades y las Empresas, de forma que se comprometan a impulsar conjuntamente planes, programas y acciones que reposicionen la ética, bioética e integridad como un elemento consustancial de la actividad científica.

También desde las ciencias administrativas se ha venido desarrollando esta categoría “en el marco de las teorías del cambio cultural en las organizaciones, desarrolladas con intensidad a partir de las últimas décadas del siglo xx” (Patiño-Montero, 2024, p. 127). Así, un referente necesario en este sentido se encuentra en Cantú con su libro *Desarrollo de una cultura de calidad*, donde establece los antecedentes y procesos de la cultura de calidad en el marco de las teorías organizacionales. Allí, aborda los conceptos de comportamiento social, aprendizaje, historia y la manera tradicional de hacer las cosas, todos asociados a *cultura*.

En el texto, el autor plantea algunas características que configuran la cultura de una organización, a saber: a) Autonomía individual, b) Estructura, c) Apoyo, d) Identidad, e) Forma de recompensar el desempeño, f) Tolerancia al conflicto y g) Tolerancia del riesgo (2011, p. 53). Si bien, algunas de ellas podrían ser aplicables exclusivamente en el contexto específico de las organizaciones, otras sí podrían considerarse el momento de definir los planes y proyectos que contribuyan a la construcción de una cultura EIBIC en el desarrollo de las ACTI en Colombia. Por ejemplo, lo relacionado con la identidad y la forma de recompensar el trabajo en este caso son aspectos que tienen gran incidencia en la adherencia que puedan tener las concepciones y prácticas EIBIC en la cotidianidad de los investigadores colombianos, con independencia de las áreas de conocimiento a las que pertenezcan. Lo anterior, conllevaría a que se supere la idea de que algunas de estas áreas realizan investigación inocua, como suele percibirse en el campo de las ciencias de la educación, donde es frecuente que se instrumentalicen menores de edad para un número considerable de trabajos de grado, tanto en programas de pregrado como a nivel posgradual.

Entonces, para lograr el procesos de cambio cultural se requieren transfor las concepciones de los diversos actores que conforman un grupo poblacional determinado (una institución, por ejemplo), una comunidad o sociedad en general. Por tanto, las acciones encaminadas a lograr tal cambio deben estar enmarcadas en los tres ámbitos: lo cognitivo, lo emocional y lo administrativo, de modo que las nuevas ideas o conceptos vayan teniendo aceptación (significatividad) en las personas, haciendo parte de su universo simbólico y posibilitando escenarios que impliquen el uso y reconocimiento en la cotidianidad.

2.3 ¿CUÁL TIPO DE CAMBIO SE REQUIERE? ¿LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD ESTÁN DADAS PARA LOGRARLO?

El cambio principal que se requiere, atendiendo a la política en EIBIC, es el de generar una cultura que permee las diversas esferas sociales, desde la comunidad científica, el sistema educativo en todos sus niveles y la sociedad en general, de manera que se logre un ambiente de integridad. Ahora bien, en cuanto a las condiciones de posibilidad, en el contexto que vive el país en el marco de la polarización política, la corrupción rampante y la violencia, habría que decir que es precisamente este ambiente el que reclama acciones multinivel que puedan llegar a incidir, logrando el cambio cultural deseado.

No obstante, pese a “la escasez de bibliografía específica sobre el impacto de la formación para la apropiación de una cultura en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica, especialmente en algunas áreas” (Duque *et al.*, 2023, p. 24), como se advierte en la investigación realizada por parte de un subgrupo de la Mesa de Formación para la implementación de la política en EIBIC, a partir de la cual surge el libro *Generación de una cultura en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica*. Sin embargo, la finalidad en todo caso es poder “justificar el aporte de la formación en la generación de esta

cultura es necesario para orientar los esfuerzos en esta temática de manera coherente con lo que se puede esperar de los procesos de formación que abordan estas temáticas” (Duque *et al.*, 2023, p. 15).

Así las cosas, desde los referentes abordados a lo largo de este texto, se reconoce la necesidad de un proyecto de orden formativo, debido a que no se cuenta con un acervo suficiente tanto en los investigadores, financiadores y gestores de ACTI, como se evidenció en los resultados del Diagnóstico de necesidades de formación (Rincón, Cuevas y Duque, 2021). Asimismo, el sistema de medición y clasificación de investigadores y grupos de investigación a nivel nacional ha propiciado todo tipo de prácticas con tal de obtener resultados favorables.

En efecto, hay una incongruencia sistémica. Me detendré en dos aspectos que me permiten evidenciar el fenómeno. En primer lugar, el sistema impulsa diversos mecanismos de medición de la producción académica de los investigadores y grupos de investigación, lo cual permiten su reconocimiento y clasificación nacional,⁸ por lo general con una periodicidad entre dos y tres años. Aunque su espíritu puede ser bueno, en orden a fomentar la competitividad del SNETI, esto ha conllevado a numerosas y diversas prácticas contra la integridad científica, como la mala conducta en investigación, la cual está asociada a prácticas como “fabricación, falsificación o plagio al proponer, realizar o revisar una investigación o al informar los resultados de la investigación” (Kaiser, 2014).

Lo anterior, puede desencadenar en otros fenómenos cada vez más frecuentes en el panorama nacional como la repentina visibilidad de investigadores de determinadas instituciones que publican un alto número de artículos al año en revistas clasificadas Q1, cuando no queda muy clara la financiación, vinculación institucional o los tiempos para el desarrollo de estas; máxime cuando es bien sabido que, en la mayoría de las Instituciones de Educación Superior privadas en Colombia, el

8 Cfr. Minciencias, 2021.

número de personal con doctorado aún es bajo,⁹ así como que las condiciones institucionales para el desarrollo de la investigación no son las más adecuadas. Por ejemplo, es frecuente escuchar en diversos escenarios que existen plazos con una duración promedio de 10 meses para el desarrollo de investigaciones, sumado a la poca financiación, alta burocracia para el acceso a los recursos y una sobrecarga de horas de docencia, entre otros. Sin embargo, al finalizar el año los investigadores deben entregar al mismo tiempo el informe de investigación y un artículo ya aprobado por alguna revista con un importante factor de impacto.

El panorama descrito se relaciona con varios aspectos mencionados por Patrici Calvo, cuando afirma

Llama poderosamente la atención la falta de interés de los/as implicados/as y/o afectados/as más directos por comprender cómo y por qué suceden los casos de mala praxis y, lo que es más grave, en qué medida tales prácticas son habituales y toleradas en el sector. (2022, p. 30)

Ello, en la medida que, en la mayoría de los casos, las malas prácticas son estimuladas desde los contextos institucionales, donde gestores de la investigación –que poca o nula investigación ha realizado en su vida–, diseñan e implementan lineamientos de nómina cada vez más perversos y con el beneplácito de las directivas.

El segundo aspecto sistémico está vinculado con el hecho de formular una política de integridad que, hasta el momento de escritura de este capítulo, no se sabe si estará incluida en el modelo de medición, como condicionante para la categorización de grupos e investigadores. Incluso, si llega a incorporarse, habría que ver en qué términos, de manera que su efecto resulte en la perspectiva formativa que se percibe

9 Según el reporte a 2022, arrojado por el Ministerio de Educación Nacional (SNIES, 2022), del total de profesores de educación superior (161 159), únicamente el 11.4 % cuenta con formación de nivel doctoral (18 347).

tanto en la finalidad como en los objetivos de la política EIBIC. Precisamente en esta línea se vienen articulando esfuerzos desde un sector de Minciencias, desde donde se impulsa con ahínco la implementación de la política a partir del funcionamiento de cuatro mesas de trabajo que *ad honorem* contribuyen en la puesta en marcha de diversas acciones.

La problemática señalada conlleva a retomar los planteamientos de Juan Guillermo Pérez, quien recuerda el rol fundamental de las instituciones en la generación de una cultura de integridad cuando afirma:

El principal impulsor de la cultura de integridad científica en una institución es la voluntad política. Se requiere que en todos los niveles institucionales se reconozca la necesidad de promover mejores prácticas en investigación y de guiar esa intencionalidad mediante un sistema, un grupo o una dependencia que se encargue de liderar el proceso de transformación de la cultura. (2018, p. 275)

Conscientes de los planteamientos de Pérez y como respuesta a incongruencia sistémica enunciada, desde el subgrupo de Incentivos de la Mesa de Formación, se elaboró una propuesta que de alguna manera podría zanjar la situación señalada, ya que, producto de un proceso de investigación derivado de uno de los indicadores específicos de la Política, se plantea la necesidad de implementar un Plan de Incentivos para la Formación en EIBIC (Castro *et al.*, 2023) dirigido a los diferentes agentes del SNCTEI, que sea de fácil implementación en los distintos tipos de organizaciones que realizan ACTI. Además del Plan de Incentivos, también se ha avanzado en la elaboración de una propuesta de Plan Nacional de Formación en EIBIC (Barragán *et al.*, 2023), el cual tiene la intención de servir como itinerario para aquellas instituciones que quieran apostarle al mejoramiento de la capacidad instalada y con ello contribuir a la generación de una cultura institucional al respecto.

3. RECOMENDACIONES GENERALES

Como se aprecia en el recorrido presentado, el panorama para la construcción de una cultura en EIBIC en las actividades científicas en Colombia implica el reconocimiento y la caracterización de la problemática. Esta, por demás no solo detectada, sino confirmada mediante diversos mecanismos, como los diagnósticos en cuanto a la oferta y necesidades de formación, los cuales, al mismo tiempo que contar con una política en sí, pueden ser un indicador de que se avanza por buen camino. No basta, sin embargo, con tener esta herramienta, pues se requieren al menos dos componentes adicionales. En primer lugar, un mayor financiamiento para que su implementación no dependa exclusivamente del desarrollo de actividades independientes por parte de los diversos actores estratégicos o que las actividades que se realicen desde la institucionalidad (Minciencias) sean de un alcance reducido. En segundo lugar, es necesaria una mayor sinergia al interior del propio Ministerio, toda vez que es prioritario que se supere de la incongruencia sistémica mencionada. Se debe resignificar el rumbo que se le ha dado al sistema de fomento a la Ciencia, Tecnología e Innovación, que en la actualidad está orientado a la medición y promueve una ciencia orientada a los *rankings*. Es necesaria la promoción de un cambio cultural donde no solo se privilegie la producción, sino que se reconozca la necesidad de un componente formativo en términos de ética de la investigación, bioética e integridad científica que ha estado ausente en el currículo explícito, y quizás en el oculto, de muchas instituciones de educación superior. Por ende, en áreas de conocimiento que no cuentan con regulación específica pareciera que el componente ético o social de la investigación es apenas un ítem por revisar al final de la formulación de proyectos.

Además de los elementos señalados, la insistencia en la formación responde a nuestras características socioculturales como latinos y colombianos. Es decir, es claro que el énfasis normativista que se aprecia en sistemas de integridad como los propuestos en varios países y en

la Unión Europea, donde la idea de integridad descansa en un código, en el establecimiento de normas y sanciones, aquí no funciona. Por el contrario, el exceso de normatividad contribuye negativamente, puesto que genera como respuesta inmediata la habilidad para encontrar vacíos jurídicos que traen como consecuencia la evidencia de faltas éticas a todas luces, las cuales en sí mismas no constituyen delitos, pues se trata de operaciones jurídicas hechas con pulso de neurocirujano.

Por lo anterior, aunque a paso lento y sin grandes avances cuantitativos por mostrar aún en torno a la generación de la cultura EIBIC en Colombia, sí es evidente que la comunidad científica empieza a sentirse convocada por estos temas y que progresivamente vamos ganando en cuanto a la permeabilidad que van teniendo las diferentes estrategias que *grosso modo* he enunciado a lo largo de estas cortas páginas. Todo esto con la esperanza de contribuir a la reflexión en otros países de Latinoamérica, donde también empiezan a trabajar en la creación de sus propios sistemas de integridad, donde nuestra experiencia pueda servir para el ejercicio de *benchmarking* que suele hacerse en la construcción de tales políticas y planes.

CONCLUSIONES

Como lo plantea Verdonck, ya que las mismas causas de los problemas “dan forma a las políticas para fomentar la integridad” (2023, p. 56), para este caso, se orientaron a las rutas para la construcción de una cultura en EIBIC, lo cual conlleva a admitir la necesidad de un proyecto que apueste por el cambio cultural en Colombia, como se puede derivar de la propia política.

Posiblemente sea evidente para los lectores un sesgo de parte del autor al encauzar buena parte del problema y, en el mismo sentido de la solución, al aspecto formativo. Esto no es gratuito. Por mi experiencia docente en todos los niveles educativos, considero que mientras

en la educación básica y media en países como Colombia se sigan dejando tareas de “copiar y pegar información” y se premie con una buena nota el volumen del trabajo sin reparar en la impertinencia pedagógica y ética de este tipo de actividades, seguiremos utilizando *softwares* antiplagio como medida sancionatoria en la educación superior, cuando los estudiantes que llegan a este nivel no tienen ninguna culpa: *simplemente aprendieron que copiar y pegar información sin referenciar era suficiente para obtener buenas notas*. Asimismo, mientras en la educación superior se sigan dejando tareas de replicar información –como en los niveles anteriores–, aun en esta era de la IA, no habrá posibilidad de avanzar en el panorama de integridad científica. Es decir, el problema antes que ético es formativo, es pedagógico.

Asistimos a un momento donde es posible (y necesario) insistir en la formación, precisamente en estos tiempos de las inteligencias artificiales generativas, las cuales han demostrado que ya están en “capacidad” de elaborar textos complejos como los artículos de investigación. Sin una clara conciencia de la ética como un componente medular de la investigación, fácilmente terminaremos aceptando que incluso la labor de pensar pueda ser una habilidad que podemos encargar en su totalidad a este tipo de herramientas. Debemos seguir insistiendo en la ética y filosofía de la ciencia no solo en cuanto disciplinas teóricas sino en tanto capacidades que estimulen para promover la autorregulación anticipada, tanto de las acciones individuales como de los propios desarrollos en los diversos ámbitos de la técnica, la tecnología y la ciencia.

Asimismo, es necesario que se avance no solo en la evaluación de las políticas públicas como la de EIBIC para visibilizar ante el Estado la importancia de no seguir formulando políticas desfinanciadas o con bajo presupuesto. Se requiere como parte del componente estratégico la asignación de recursos que hagan posible unos resultados realmente asignables al efecto de dichas políticas para no depender de otras variables como la buena intención de los actores estratégicos privados que ayuden a movilizarlas. Cuando se evalúa una estrategia, una política o

cualquier tipo de plan, desde el inicio se deben tener claras las variables dependientes de manera que los efectos positivos directos puedan ser atribuibles a la incidencia de los propios planes o políticas, pues de lo contrario, con facilidad se podrían aceptar todos los efectos positivos derivados de variables independientes, así como deslegitimar los no deseados por provenir de las mismas.

En consecuencia, no se puede perder de vista que:

los procesos de transformación que se gestan al interior de las sociedades determinan los cambios culturales que se van viendo reflejados en sus comportamientos e, incluso, en sus instituciones. Por supuesto, reconociendo que son procesos que llevan tiempo, tensiones y adaptaciones. (Patiño-Montero, 2024, p. 128)

Por tanto, se deben ofrecer estrategias formativas dirigidas a la ciudadanía en general, en aras de que estén en capacidad de identificar y denunciar prácticas que contradigan los principios de dignidad humana, cuidado, prevención, autonomía, justicia e integridad no solo de los investigadores, sino de los financiadores y gestores de la actividad científica. Asimismo, promover una cultura donde realmente funcionen las instancias de prevención y regulación.

REFERENCIAS

- ADMINISTRACION NACIONAL DE MEDICAMENTOS, ALIMENTOS Y TECNOLOGIA MÉDICA. (2010). *Régimen de buena práctica clínica para estudios de farmacología clínica*. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/disposici%C3%B3n-6677-2010-174557>
- ÁNGEL, Augusto. (2003). *Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Cali, Colombia: Universidad Autónoma de Occidente.

- ASOCIACIÓN MÉDICA MUNDIAL. (1964). *Declaración de Helsinki de la AMM- Principios éticos para las investigaciones médicas con participantes humanos*. Recuperado de <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>
- BARRAGÁN, Magaly, Espinosa, Víctor, Quintero, Jairo, Flechas, Nancy, Sánchez, Luis, Bernal, María, ... Ospina, Erika. (2023). *Plan Nacional de Formación en Ética de la investigación, Bioética en Integridad Científica –EIBIC– en Colombia. (Documento de trabajo)*. Bogotá, Colombia: Minciencias.
- BEAUCHAMP, Tom y Childress, James. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- CALVO, Patrici. (2022). Una ética de la investigación en el marco de la ética aplicada. *Veritas*, 52, 29-51. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732022000200029>
- CANTÚ, Humberto. (2011). *Desarrollo de una cultura de calidad*. México: Mc Graw Hill.
- CASADO, María, Patrao Neves, María, de Lecuona, Itziar, Carvalho, Ana y Araújo, Joana. (2016). *Declaración sobre integridad científica en investigación e innovación responsable*. Barcelona, España: Universitat de Barcelona Edicions-UNESCO.
- CASTAÑEDA, Hugo, Gómez, Ángela y Londoño, Ángela. (2020). Reflexiones sobre la ética de la investigación en Colombia. *El Ágora USB*, 20(2), 283-297. doi:10.21500/16578031.5144
- CASTRO-OSORIO, Claudia, Gunturiz, María Luz, Patiño-Montero, Freddy, Cuevas-Silva, Juan María., Mendieta, Giovane., Joya, Nohora, ... Duque, Deyanira. (2023). *Síntesis del trabajo para la construcción de la propuesta del plan de incentivos de formación en EIBIC [Documento de Trabajo]*. Bogotá, Colombia: Minciencias.
- COLCIENCIAS. (2018). *Resolución 314. Política de Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica*. Bogotá, Colombia.
- COMISIÓN NACIONAL PARA LA PROTECCIÓN DE LOS SUJETOS HUMANOS DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA Y COMPORTAMENTAL. (1979). *Informe Belmont. Principios y guías éticos para la protección de los sujetos humanos de inves-*

- tigación*. Recuperado de https://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/normatividad/normatinternacional/10._INTL_Informe_Belmont.pdf
- CUEVAS, Juan, Rincón, Magda y Duque, Deyanira. (2019). *Formación en ética de la investigación, bioética e integridad científica en Colombia*. Bogotá, Colombia: Neogranadina-Colciencias.
- DUQUE, Deyanira, Rincón, Magda y Hurtado, Natalí. (2021). *Lineamientos mínimos para la conformación y funcionamiento de Comités de Ética de la Investigación*. Bogotá, Colombia: Minciencias.
- DUQUE, Deyanira, Rincón, Magda, Martínez, Betty, Rodríguez, Diana, Useda, Edith, Flechas, Nancy, ... García, Rodrigo. (2023). *Generación de una cultura en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica*. Bogotá, Colombia: Sello Editorial UNAD.
- GOBIERNO DE MÉXICO. (1984). *Ley General de Salud en Materia de Investigación para la Salud*.
- KAISER, Matthias. (2014). The Integrity of Science-Lost in Translation? Best Practice & Research. *Clinical Gastroenterology*, 28(2), 339-347. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1521691814000286?via%3Dihub>
- LECHNER, Norbert. (2002). Los desafíos políticos del cambio cultural. *Nueva sociedad*, (184), 39-51.
- MCLEISH, John. (1984). *La Teoría del Cambio Social. Cuatro Perspectivas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- MINISTERIO DE SALUD. (2007). *Decreto Supremo N.º 006-2007-SA*. Recuperado de <https://www.gob.pe/institucion/minsa/normas-legales/249689-006-2007-sa>
- MOCKUS, Antanas. (2002). *Cultura ciudadana: programa contra la violencia en Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995-1997*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- PATIÑO-Montero, Freddy. (2024). *Concepciones de calidad de los agentes educativos, su relación con la filosofía y misión institucional, en la configuración del sistema de aseguramiento de la calidad de la Universidad Santo Tomás* (Tesis doctoral). Universidad de Palermo, Buenos Aires, Argentina.

- PÉREZ, Juan Guillermo. (2018). Integridad científica: promoviendo las buenas prácticas en investigación. En Deyanira Duque. (Ed.), *Diálogos Nacionales sobre ética de la investigación, bioética e integridad científica 2015-2016 y Política Nacional de ética de la investigación, bioética e integridad científica* (pp. 273-279). Bogotá, Colombia: Colciencias.
- RINCÓN, Magda, Cuevas, Juan y Duque, Deyanira. (2021). *Diagnóstico de necesidades de formación en Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica en Colombia*. Bogotá, Colombia: Minciencias.
- SEGUNDA CONFERENCIA MUNDIAL DE INTEGRIDAD DE LA INVESTIGACIÓN. (2010). Declaración de Singapur. Recuperado de <https://www.conicyt.cl/fondap/files/2014/12/DECLARACION%20SINGAPUR.pdf>
- SNIES.(2022). Información poblacional. Estadísticas históricas de la educación superior en Colombia. Recuperado de <https://hecaa.mineduacion.gov.co/consultaspublicas/content/poblacional/index.jsf>
- TRIBUNAL INTERNACIONAL DE NÜREMBERG. (1947). *Código de Nüremberg*.
- UNESCO. (2005). *Declaración Universal sobre bioética y derechos humanos*. París, Francia: UNESCO.
- VERDONCK, Kristien. (2023). Transformando la ciencia: de los pequeños dilemas del trabajo cotidiano a una cultura de integridad científica. *ACTA HEREDITIANA*, 66(1), 55-59. Recuperado de <https://revistas.upch.edu.pe/index.php/AH/article/download/4532/5074/>

SENTIMIENTOS MORALES Y CIUDADANÍA RESPONSABLE: ESTRATEGIA PARA LA FORMACIÓN ÉTICA EN LA UNIVERSIDAD

JUNY MONTOYA VARGAS¹

LINDA ALEJANDRA ZULUAGA RODRÍGUEZ²

GONZALO COCOMÁ ARCINIEGAS³

DIDIER SANTIAGO FRANCO⁴

INTRODUCCIÓN

EL TRABAJO QUE DURANTE ESTOS DIEZ AÑOS ha venido desarrollando el Centro de Ética Aplicada (CEA) de la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia, se ha caracterizado por el interés genuino en la formación integral de los estudiantes de nuestra Universidad. En ese marco, y mediante una propuesta de formación ética transversal, hemos acompañado a los profesores a reflexionar con sus estudiantes sobre cómo se toman las decisiones: el porqué y el para qué. Esto lo hemos hecho teniendo como referente los cuatro componentes del desarrollo moral: sensibilidad, razonamiento, motivación y acción ética (Rest, 1994), y cuatro ámbitos de actuación en los que se ponen en juego estos componentes: lo académico, lo ciudadano, lo personal y lo profesional.

Considerando lo anterior, queremos presentar nuestro trabajo y las maneras como lo hemos desarrollado para formar en el ámbito de

1 Universidad de los Andes, jmontoya@uniandes.edu.co.

2 Universidad de los Andes, la.zuluaga@uniandes.edu.co.

3 Universidad de los Andes, gonzalo.cocoma@uniandes.edu.co.

4 Universidad de los Andes, da.santiagof@uniandes.edu.co.

una ciudadanía responsable. Para iniciar esta exposición nos planteamos las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por educación para una ciudadanía responsable?, y ¿cómo se forma en ello?

1. CIUDADANÍA RESPONSABLE

Aunque hemos vivido siempre acompañados por otros, el reconocimiento de la ciudadanía no parece claro en la mente de los individuos. Parece que solo se convierte en tema presente cuando se ejerce el deber ciudadano, pero en la vida diaria no preocupa. Es así como desde esta apuesta, la invitación es a un llamado por el pensamiento crítico y, de su mano, por la coherencia entre el decir y el actuar. La educación en ciudadanía, desde esta perspectiva, exige un enfoque comprensivo, que se ocupe de la teoría, los conceptos y que también forme para la acción. En este orden de ideas, las preocupaciones acerca del tema deben enmarcarse en la acción misma de ser y reconocerse ciudadano. De ahí la importancia en la formación en la convivencia y, con ello, la formación en valores como la solidaridad, el respeto por la diferencia y la defensa de los derechos humanos.

Para iniciar, la ciudadanía definida por la Real Academia Española se refiere a una “cualidad y derecho de ciudadano”, y también al hecho de pertenecer a un “conjunto de los ciudadanos de un pueblo o nación” (RAE, 2024). Estas acepciones sirven para ir aclarando el panorama y establecer una primera relación entre dos elementos: el reconocimiento de la ciudadanía como cualidad y derecho que tiene un individuo y el de la pertenencia de ese individuo a un conjunto. Es en este sentido que las dos ideas están articuladas, con la educación como eje. Una persona es ciudadana de un pueblo o nación cuando, por medio de la educación, aprende a ser el tipo de persona que esta sociedad necesita. En ese sentido, la educación es producto de la sociedad en la que se desarrolla, que

tiene como objetivo principal la formación del tipo de ciudadano que esta espera. Esta premisa es uno de los fundamentos de la sociología de la educación, con la cual los fundadores de la disciplina establecieron como objeto de estudio la relación existente entre los sistemas educativos y la sociedad que los produce (Brigido, 2009).

En 1997, la Unesco (1999) reflexiona sobre la educación ciudadana desde la democracia y hace un llamado a nuevas estrategias que permitan hacer presente la forma en la que se reconocen los derechos humanos. Con ello, pretende fomentar una reflexión más global, con el fin de generar espacios claros de reconocimiento y relaciones entre los diferentes pueblos. De esa manera, se pueden preservar las culturas, las identidades, a la vez que se propicia la interculturalidad.

Otro enfoque complementario de la educación como elemento de la ciudadanía responsable, es el de Johan Galtung (1997), quien afirma que esta debe tener una perspectiva más amplia que la experiencia escolar, donde se incluya la investigación y la resolución de conflictos de forma pacífica como objetivos de un proceso integral de aprendizaje ciudadano. De esta manera, la ciudadanía incluye el ámbito educativo y se convierte en un imperativo pedagógico y ético, enmarcado por la convivencia (Galtung, 1997, pp. 87-139).

Teniendo en cuenta que la ciudadanía pasa por asumir ciertos imperativos, esta tiene un fundamento teórico en Immanuel Kant (1954) cuando afirma que la educación es lo que hace a las personas ser. Adela Cortina (2017) retoma este argumento al afirmar la importancia de pensar en una educación que sirva no solo para el presente, sino para un futuro mejor, lo cual, en sus palabras, nos obliga a anticiparnos a lo que venga de manera creativa.

Al hacer un ejercicio reflexivo sobre algunas de estas definiciones y al analizar como emerge la cualidad de responsabilidad, surge la necesidad de pensarse el concepto de ciudadanía en conjunto. Las ideas que hemos expuesto ponen al individuo en un escenario compartido,

acompañado de otras personas presentes y visibles, en una relación recíproca de respeto mutuo. En este escenario, la primera característica que tiene que ver con la ciudadanía responsable es la cualidad de pertenecer a un grupo humano, por tanto, frente a los otros individuos, la persona debe actuar en concordancia a las normas establecidas por este grupo de personas. El que se cumpla con esto, genera la posibilidad de estar dentro de ese grupo. Lo anterior se vincula con el segundo elemento que acabamos de mencionar, el papel de la educación en la reproducción de la sociedad.

La relación entre educación y ciudadanía se da en la manera en que la primera forma y modela a la segunda. Aquí, aparece el tercer elemento característico: el vínculo que puede unir a las personas con individuos de otras comunidades que les son ajenas inicialmente. Es la ciudadanía global, que se basa en los principios de la democracia, los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos autóctonos y las comunidades ancestrales. Un cuarto elemento característico es que se debe propender por la resolución pacífica de los conflictos, sustentado en la evidencia científica de cómo se puede hacer esto, para lograr una convivencia y un bienestar general de los pueblos. Por estas razones, la ciudadanía responsable necesariamente hace referencia a la relación con los otros.

Esta hace pensar en la formación de las personas que se encargarán a su vez de formar a otros en esta ciudadanía responsable. Los profesores pueden motivar, fomentar, dar espacio a los estudiantes para reflexionar sobre la cohesión social, para que promuevan ese ejercicio de reconocimiento de los otros y del compromiso con el respeto y el cuidado de los demás y de lo que nos es común porque constituye lo público. Por supuesto, también de las instituciones, para que se hagan presentes en las preocupaciones por lo otro, así como la preocupación por lo público, por la convivencia y el ejercicio responsable de la ciudadanía en los espacios de formación.

Consideramos que la educación para una ciudadanía responsable, en un mundo como el presente, exige tomarse en serio la idea de una ciudadanía cosmopolita. El deber de pensarnos y sabernos ciudadanos del mundo implica una ciudadanía desde los derechos humanos y una apuesta de formación ética. Esta última, con punto de partida en la sensibilización como ejercicio para reconocer al otro, para que sea el eje al momento de tomar decisiones de manera responsable y libre.

La apuesta por reconocernos ciudadanos del mundo es un ejercicio de vinculación e identificación con el planeta en el que vivimos. Cortina afirma que

cualquier noción de ciudadanía que desee responder a la realidad del mundo moderno tiene que unir desde la raíz la ciudadanía nacional y la cosmopolita en una identidad integrativa, más que disgregadora, recordando, por otra parte, que la persona no es solo ciudadana. (1997, p. 41)

En ese sentido, el ejercicio de pensarnos como parte de una comunidad cobra sentido y permite reconocer que no estamos solos, siempre estamos con otros. Es el reconocimiento del ser persona y que su condición de persona es relacionarse de forma constante con otros, que como uno mismo, sienten, piensan y toman decisiones en todo momento.

2. FORMACIÓN ÉTICA Y DESARROLLO MORAL

En esta parte queremos presentar el modelo de formación que ha acogido la Universidad de los Andes, enunciado como ética transversal, así como el enfoque de desarrollo moral que hemos tomado como sustento de dicho modelo, para desarrollar la competencia ética y de ciudadanía responsable. En consonancia con lo que hemos venido presentando, esta visión de la transversalización de la formación ética tiene como eje

central al ser humano en los diferentes ámbitos o escenarios en los cuales actúa e interactúa con otros: en el personal, en el ciudadano, como estudiante y como profesional.

2.1 ÉTICA TRANSVERSAL

El modelo de ética transversal (Montoya y Santiago, 2020; Santiago y Montoya, 2024)⁵ cubre varios sentidos: ética a través de la vida, a lo largo de la vida, en el currículo y a través de la universidad. El primer sentido está relacionado con una apuesta por la formación integral de la persona, es decir, una formación que abarque los diferentes campos de su vida: personal, académico, profesional y ciudadano. Es así como la institución busca brindar las competencias necesarias para que los estudiantes respondan a las demandas que cada uno de estos campos le exige. El segundo sentido sostiene que la formación ética de las personas puede tener lugar en cualquier momento de su trayectoria, y los años en la universidad se erigen como un momento y un entorno privilegiado para fomentar en los estudiantes el desarrollo de competencias al respecto (Brandenberger, 2005). El tercer sentido significa que la formación ética debe hacer parte de las diferentes disciplinas académicas (Englehardt y Pritchard, 2018).

Esto ha hecho que, en la Universidad de los Andes, la oferta de formación ética vaya más allá de la enseñanza profesional en las carreras en las que estas son obligatorias por ley (Montoya, Cocomá, 2019), ampliándose a diferentes cursos, tanto disciplinares como de la oferta general (Cursos Básicos Uniandinos-CBU) que pueden tomar todos los estudiantes y que cuentan con componentes de reflexión ética. Estos cursos los distinguimos como *epsilon* (Cocomá, 2024). De esta oferta también hace parte la formación en ética de la investigación. Por otro

5 La apuesta de formación ética del CEA ya ha sido presentada en los otros trabajos citados, así que acá haremos una breve presentación de sus principales postulados.

lado, la ética a través de la universidad implica que la formación y reflexión sobre el tema se traslada a los diferentes campos de acción de la institución: la formación; la investigación, creación e innovación; el desarrollo institucional y el compromiso con la comunidad.

En síntesis, la propuesta de formación en ética y ciudadanía que se lleva a cabo en la Universidad de los Andes se enfoca en cultivar el carácter de los individuos, así como en fortalecer las relaciones que establecen consigo mismos y con otros seres, tanto en el presente como en el futuro, en todos sus ámbitos de desempeño.

2.2 DESARROLLO MORAL

Basándonos en la premisa de que la ética se desarrolla a lo largo de la vida, en el CEA hemos adoptado el modelo propuesto por Rest (1994) y Curzer (2014), que identifica cuatro componentes del desarrollo moral: sensibilidad (interpretación de la situación), juicio (evaluación de la moralidad de una acción), motivación (priorización de valores éticos), y carácter (fortaleza, perseverancia, resistencia a distracciones, aplicación de habilidades) (Rest, 1994, p. 23).

En términos de formación ética, esto implica que tanto los estudiantes como los profesores deben ser capaces de reconocer cómo sus acciones pueden afectar tanto a ellos mismos como a otros, lo que corresponde a la sensibilidad moral. La deliberación o juicio se refiere a la capacidad de evaluar racionalmente qué curso de acción es más justificable éticamente. Estos dos primeros componentes se sitúan principalmente en el ámbito cognitivo y racional de la formación ética.

La motivación y la acción requieren un desarrollo moral que va más allá de la sensibilización y la deliberación, ya que implican que las personas estén dispuestas a emprender acciones responsables y concretas en los diversos ámbitos: personal, ciudadano, académico o profesional. Estos elementos son los que han inspirado la experiencia que vamos

a presentar a continuación y en la que creemos que enfatizamos especialmente los aspectos de sensibilización, deliberación y motivación en la formación ética y ciudadana.

Bajo este marco de reflexión, el ejercicio que se ha desarrollado como parte del repertorio pedagógico del CEA comienza la formación ética y ciudadana desde la sensibilidad. Por eso, con los estudiantes de los diferentes programas y niveles académicos iniciamos la formación con un ejercicio basado en la teoría de los sentimientos morales para identificar y reflexionar sobre las situaciones que tienen un componente moral. Trabajamos así, desde aquello que nos es más natural y propio, los sentimientos que nos generan situaciones de la vida cotidiana, elementos que van a ser presentados a continuación.

3. LOS SENTIMIENTOS MORALES COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA FORMACIÓN ÉTICA Y LA AGENCIA MORAL

En un texto no muy difundido, el filósofo colombiano Guillermo Hoyos (1996) propone una visión fenomenológica de la ética basada en los sentimientos morales. Estos, según el autor, serían la manifestación más cercana del fenómeno moral en nuestra experiencia cotidiana. Basándose en Strawson (1959), presenta al resentimiento, la culpa y la indignación como sentimientos relevantes cuando se atribuye valor moral a una acción que se considera injusta, bien sea como resultado de haber sido socializados en ciertas normas compartidas por nuestra comunidad o por haber interiorizado principios éticos de alcance universal. Experimentamos resentimiento cuando hemos sido víctimas del acto injusto, sentimos culpa cuando reconocemos que voluntariamente hemos realizado ese acto y sentimos indignación cuando somos observadores o testigos de una injusticia que se comete contra un tercero.

Hoyos considera que a partir de estos sentimientos morales se puede iniciar un ejercicio de deliberación ética, pues estos sentimientos

serían la manifestación de una moralidad compartida por una comunidad específica (Tugendhat, 1997). Es decir, lo que en esta se reconoce como el deber ser o norma social, pero que no necesariamente tiene una justificación ética. Los sentimientos actúan como manifestación de la moralidad como fenómeno, pero las normas morales a las que esos sentimientos aluden requieren someterse a examen racional para validarse éticamente. Siguiendo a Habermas (1985), Hoyos propone presentar los sentimientos y las normas morales que subyacen a ellos, a un proceso de deliberación intersubjetiva para determinar su validez ética.

Por otra parte, sobre la agencia moral seguimos la perspectiva del filósofo Paul Ricœur (1996), exploramos la noción de “hombre capaz”, que se refiere a la capacidad intrínseca de un individuo para actuar y ser imputado moralmente. Estas capacidades fundamentales están estrechamente ligadas a la confianza del individuo en su capacidad para desempeñar los roles que lo definen como agente en el mundo. En esencia, estas capacidades constituyen la identidad de una persona, reflejando tanto su capacidad de acción como su responsabilidad moral.

En este sentido, el agente se concibe como aquel que realiza acciones, pero también como aquel que experimenta las acciones de otros seres con quienes comparte su entorno. Ricœur (1996) señala que la teoría de la acción abarca tanto a aquellos que actúan como a aquellos que sufren las consecuencias. El individuo consciente de sus capacidades se reconoce como aquel que tiene poder para hacer, pero también reconoce su vulnerabilidad y su incapacidad en ciertos aspectos, reflejando así la fragilidad inherente a la condición humana.

Esta vulnerabilidad se manifiesta en la finitud del ser humano, en su susceptibilidad a la enfermedad, la muerte y las limitaciones impuestas por condiciones físicas y sociales. Esta fragilidad del ser se convierte en un elemento clave en la imputabilidad moral, ya que la vida de un individuo está intrínsecamente ligada a la de los demás seres humanos. En resumen, la agencia moral se entiende como la capacidad de los individuos para actuar en el mundo, al tiempo que se ven afectados por las

acciones y decisiones de los demás, reflejando así la compleja interacción entre la acción individual y la responsabilidad compartida dentro de la comunidad humana.

3.1 LA DELIBERACIÓN A PARTIR DE LOS SENTIMIENTOS MORALES PARA EL DESARROLLO DE UNA CIUDADANÍA RESPONSABLE: EL TALLER DE LA PALANCA

Juny Montoya, fundadora y directora del CEA durante más de 8 años, y una de las autoras de este texto, diseñó en 1998 un taller inspirado en la fenomenología de los sentimientos morales de Guillermo Hoyos y en la agencia moral del individuo. Los objetivos que los estudiantes deben lograr con este taller son: reconocer sentimientos morales, identificar normas sociales y evaluar, desde la ética, la justificación general que se les da a esas normas. En otras palabras, el taller tiene como propósito principal desarrollar la sensibilidad, la deliberación ética y reflexionar sobre la motivación para la acción de los estudiantes.

El taller comienza con la descripción de una situación cotidiana: el uso de una influencia indebida o una *palanca*, como la llamamos en Colombia, para obtener acceso, de manera privilegiada, a un bien o servicio público. Es importante que el bien al cual se refiere la situación cotidiana que se presente, sea de carácter público, ya que es en ese contexto en el que, por principio, todos los ciudadanos debemos estar en igualdad de condiciones. No funciona igual si se trata de un servicio privado, en el que quien lo presta puede, por ejemplo, privilegiar a los clientes frecuentes. También es importante, para la creación del contexto, hacer explícito que el que desea tener acceso privilegiado no se encuentra en una situación de especial necesidad o urgencia que pudiera justificar la ventaja.

3.2 LOS SENTIMIENTOS MORALES COMO PUNTO DE PARTIDA

En el taller, son tres las preguntas que les hacemos a los estudiantes, dándoles tiempo para que piensen sus respuestas sobre los sentimientos que les genera la situación. Las preguntas ahondan en la exploración de sentimientos que surgen en el agente moral cuando es observador, sujeto de acción y de imputación moral. Hemos utilizado herramientas virtuales, cuando se hacía el taller durante la pandemia, que seguimos utilizando ahora que volvimos a las clases presenciales, para registrar las respuestas de los escenarios que plantean cada una de ellas:

Escenario 1: ¿Qué sentimientos despierta en usted que alguien use una *palanca* para obtener acceso privilegiado a un bien o servicio público? (agente como observador).

Escenario 2: ¿Qué sentimientos experimenta cuando usa una para obtener acceso privilegiado a un bien o servicio público? (agente que realiza la acción inmoral).

Escenario 3: ¿Qué sentimientos cuando alguien lo acusa de inmoral por haberla usado? (agente de imputación moral).

Luego de haber realizado el taller en numerosas ocasiones, hemos probado hacer variaciones para las preguntas y registrar un espectro más amplio de sentimientos. Una modalidad consiste en detenernos en cada pregunta, dejando tiempo para que puedan responder individualmente y luego ponemos en común las respuestas. En otros talleres, les invitamos a que conversen brevemente con sus vecinos después de que cada participante haya respondido de manera individual y luego sí se hace la puesta en común. También hemos hecho algunos talleres en los cuales planteamos la situación y dejamos las preguntas expuestas,

motivamos un poco la conversación entre las personas, pero animando a que respondan individualmente los tres interrogantes de una sola vez.

A continuación, presentaremos algunas de las respuestas que hemos registrado en los cuatro últimos semestres del CBU-*Ética de las profesiones*, que han sido tabuladas para este capítulo y en las que se evidencian los sentimientos de los estudiantes y las razones que dan para justificarlos en los tres escenarios.

El primer escenario es el del agente como observador o testigo de una situación injusta, y el sentimiento que se repite con más frecuencia es el de la *frustración*. Las razones de este sentimiento están asociadas a: la posibilidad de que existan personas mejor calificadas para un posible puesto y que hayan realizado el proceso de manera debida; no tener relaciones sociales y que una palanca se camufle en un tipo de *networking*, o que se impida el acceso a otras personas que se han esforzado y cumplen los requisitos para el bien determinado. Otro sentimiento que surge en los estudiantes ante este escenario es la *impotencia*, el cual asocian con el hecho de ocupar cargos públicos y con la capacidad que tienen las personas para acceder a estos. La impotencia, dicen, surge cuando algunas personas llegan a estas posiciones gracias a sus influencias, en lugar de aquellas personas que están más capacitadas, lo cual revela un trato preferencial para algunos individuos donde, en teoría, todos tendrían los mismos derechos. Esto, continúan los estudiantes, tendrá consecuencias que repercuten en la sociedad. También surgen sentimientos como la *rabia*, ya que, según dicen, nada es más molesto que una persona incapaz que pasa por encima de otros; el *desconsuelo*, que demuestra el individualismo humano; la *duda* y el *desconcierto*, al no encontrar razones que expliquen el fenómeno, y finalmente, la *indiferencia* ante un sistema en el que se permiten este tipo de abusos, pero no molesta con las personas que sacan provecho de ellos.

El segundo escenario es del agente que comete la acción moral o, si se quiere, el victimario responsable de un acto injusto contra un tercero. Aquí tenemos presente la *culpa*, justificada de diferentes maneras. Sen-

timiento que tienen algunos estudiantes por haber pasado encima de varias personas sin valorar su esfuerzo. Otros suman la *decepción* por la traición a los propios principios y la *incomodidad*, porque no se puede disfrutar legítimamente de haber alcanzado ese bien público. Unos más sienten *vergüenza* al pensar lo que implica el hecho y el impacto que tendría en otras personas, ya que más adelante les podría suceder y serían las personas afectadas. Aquí se presenta un punto de inflexión en los sentimientos que les genera este escenario, pues algunos sugieren que dependen de la situación, ya que si esta es realmente apremiante para quien usa la *palanca*, ya sea por necesidad o porque la negligencia de otros provoca que nadie más pueda acceder a ese servicio, “se justifica” usarla y, en tal caso, no se sentiría ningún tipo de culpa. Sin embargo, agregan que, si se trata de un capricho personal, el sentimiento que predominaría sería la *decepción* hacia sí mismo, pero dejan un resquicio para que la injusticia se lleve a cabo. Luego de haberse dado ese giro ambiguo en los sentimientos de este segundo escenario, en los que la culpa está presente, pero con un nivel de intensidad menor, aparece la *satisfacción* del poderse beneficiar de un bien que es apetecido por muchos y el haber logrado algo sin mucho esfuerzo, sin que necesariamente lo relacionen con el hecho de pasar por encima de los demás. Finalmente, aparece la *indiferencia*, que es manifestación de lo poco que les importa la situación, ya que esto no impide que otros se salten el debido proceso y se beneficien de sus influencias.

El tercer escenario es el del agente cuando se le hace una imputación moral. En otras palabras, cuando le reclaman por haber realizado un acto injusto. Aquí la mayoría de los sentimientos de los estudiantes están asociados a la *vergüenza*, la *pena* y, en menor medida, la *frustración*. Esto se debe a que se ponen en evidencia sus habilidades profesionales y son descubiertos en una falta que, si hubieran sido los afectados, se molestarían o porque sus acciones egoístas los hacen sentir mal. Aquí, a su vez, se presenta la *rabia* consigo mismos al anteponer sus beneficios personales a los colectivos. Sin embargo, a pesar de estos

sentimientos, algunos mencionan que les daría igual que les reclamen, ya que quien lo hace no conoce a fondo la situación y, por lo tanto, su opinión no será relevante. Incluso, algunos más osados, cuestionan el hecho de negarse a utilizar una herramienta con la cual se cuenta, ante una situación en la cual se puede sacar provecho del privilegio.

Lo que se busca con esta serie de preguntas es que los participantes asuman distintos puntos de vista que estarían relacionados, en lo que podría llamarse una sociedad bien ordenada, a diferentes sentimientos morales. En el primer caso, el interrogado asume el punto de vista de un observador y debería experimentar indignación porque, a pesar de no ser la víctima, es testigo de un acto injusto en el que una persona pasa por encima de los derechos de otros ciudadanos de manera voluntaria y sin aparente justificación. En el segundo caso, la persona debería experimentar un sentimiento de culpa consigo mismo por haber realizado de manera consciente y voluntaria un acto injusto. Finalmente, con la tercera pregunta, podría experimentar un sentimiento de vergüenza, si considera que la acusación que se le hace es procedente o de resentimiento, si considera que su actuación estuvo justificada y, por lo tanto, la acusación no está fundada.

En los años en que hemos realizado el taller en el contexto universitario, con instituciones públicas y privadas, con profesores y otras audiencias nacionales e internacionales, hemos identificado una variedad de sentimientos más amplia que la propuesta por el profesor Hoyos.

En el primer escenario, aunque la indignación es el sentimiento más recurrente, también están presentes, la *aceptación* (porque “así son las cosas en el mundo real”); la *resignación* (“no hay nada que hacer con un asunto que es cultural”); la *indiferencia* (“porque si no es conmigo, no me afecta”), o la *envidia* (“quién no quisiera tener ese contacto para obtener ese trato privilegiado”). En el segundo, si bien aparece la *culpa*, también aparece el sentimiento de *alivio*, de *orgullo*, *felicidad* o de *superioridad* e incluso de *triunfo*, al sentirse más que los demás (“yo tengo un privilegio que ya quisieran tener los demás”). Finalmente, en el

tercer escenario, suele aparecer, junto con la *vergüenza*, la *indignación* acompañada de una especie de réplica acusatoria (“¿acaso no habría hecho usted lo mismo estando en mi lugar?”).

3.3 LA IDENTIFICACIÓN DE NORMAS SOCIALES PARA DELIBERAR

La siguiente parte del taller, consiste en poner en común los sentimientos identificados, las razones dadas, para tratar de identificar las normas sociales que están detrás de esto. A la indiferencia, por ejemplo, le podría corresponder una norma que se revela en la frase: “el que tenga palanca, que la use”. En otras palabras, “el que tenga más poder, riquezas o influencias, en la práctica, tiene más derechos que los demás”.

Si no sentimos nada, cuando observamos la palanca en acción, significa que, como sociedad, hemos normalizado el privilegio como forma de funcionamiento social, incluso cuando se supone que todos los ciudadanos gozamos de igualdad de oportunidades. La discusión en plenaria pone en evidencia cuáles son los valores compartidos en nuestra sociedad y evidencia la fragilidad de nuestra democracia, entendida como forma de vida compartida (Dewey, 1916).

El siguiente paso consiste en usar alguna de las máximas de las teorías éticas, para analizar y evaluar la norma social que se ha identificado. Una de ellas es la pregunta kantiana basada en el primer imperativo categórico (Kant, 1954), que formulamos de la siguiente manera: “¿sería deseable que todas las personas actuaran con indiferencia ante el uso de la palanca?” Muchos estudiantes desconocen u olvidaron esta lección de filosofía que, formulada a modo de pregunta de sentido común, cuestiona una práctica generalizada que va en detrimento del bienestar social y colectivo. Cuando se les plantea de esta forma, comprenden la importancia de contar con deberes semejantes a principios universales, que sirvan como rectores de la conducta humana.

Otra herramienta teórica que empleamos es el concepto de velo de ignorancia, propuesto por John Rawls (1979). Este se sintetiza en el siguiente cuestionamiento: “¿estaría dispuesto a aprobar esta norma si no supiera qué lugar va a ocupar en la sociedad en la que estará vigente?” Aplicado a este caso, “¿estaría dispuesto a aprobar la norma ‘el que tenga más poder, riqueza o influencia, en la práctica, tiene más derechos que los demás’, si no supiera qué lugar va a ocupar en la sociedad en la que estará vigente?” En este punto, la respuesta más frecuente es “no”, aunque algunos consideren que la justicia aquí no funciona.

Al constatar que esta norma social no pasa la prueba de Rawls, ni la de Kant, ni la de igual consideración de intereses y que, en general, no pasa por ninguna de las pruebas de justificación ética, esperamos que los participantes eventualmente desarrollen la disposición a sentir distinto. “¿Debería sentirme mal cuando observo que alguien hace uso de una influencia indebida para tener acceso privilegiado a un bien o servicio público? ¿Sería un mejor ciudadano si en lugar de sentir indiferencia sintiera indignación, si en lugar de resignarme hiciera algo por cambiar las cosas? ¿Cómo contribuye mi indiferencia a debilitar cada vez más las instituciones democráticas?”

Es en esta fase en la cual se hace el análisis fenomenológico, pues a partir de una situación injusta que genera sentimientos individuales, se reconoce que tales sensaciones no son exclusivamente de una persona, sino de una colectividad que reacciona ante un hecho social. Se da entonces el paso fenomenológico de lo subjetivo (sentimiento moral), a lo intersubjetivo (norma social) y de ahí al principio universal. Es la identificación y reconocimiento explícito de algo propio de la cultura que está normalizado y que afecta, tal vez sin que nos demos cuenta, nuestro comportamiento.

3.4 AUTOJUSTIFICACIONES Y DESENTENDIMIENTO MORAL

Como cierre del ejercicio hemos hecho esta reflexión con cientos de personas que hasta la fecha han participado en el taller. Cómo dijimos líneas arriba, el objetivo es la formación en competencias éticas y ciudadanas, mediante la sensibilización y la deliberación de situaciones cotidianas que permiten un análisis crítico de la cultura y las normas sociales. En las múltiples versiones de este ejercicio, a lo largo de los años, ha surgido un vínculo con otra teoría que permite ahondar en el análisis ético. Nos referimos al uso de autojustificaciones y racionalizaciones para explicar los sentimientos morales y los actos asociados a ellos. Para ello nos hemos servido de la teoría del desentendimiento moral de Albert Bandura (1999), la cual hace hincapié en que el razonamiento moral se revela en las acciones humanas a través de mecanismos autorregulatorios, enraizados en los estándares morales de una sociedad, así como en las sanciones que nos imponemos a nosotros mismos. Ambos elementos muestran la forma en que la agencia moral de un grupo social o de un individuo se ponen en juego, así como las maneras que se emplean para desligar, desentenderse o desconectar de los actos cometidos mediante estrategias discursivas. En pocas palabras: se trata de las excusas que se emplean para autojustificar un hecho.

Respuestas del primer escenario como la impotencia porque es el sistema que no funciona el que nos obliga a actuar así o porque no hay nada que se pueda hacer al respecto, o del segundo escenario, en las que alguien condiciona el sentimiento de culpa dependiendo de la situación en la que se encuentre, denotan una difusión o un desplazamiento de la responsabilidad. La difusión se refiere a una merma o disminución del compromiso que se tiene sobre una acción (Bandura, 1999, p. 7); mientras que el desplazamiento de la responsabilidad corresponde a la minimización de rol que tiene el agente moral cuestionado, cuando implica a otras personas en el daño que ha causado (Bandura, 1999, p. 6).

Otra respuesta que dan en el escenario dos para justificar la indiferencia, es que no están dispuestos a hacer nada frente al uso de la palanca, ya que otras personas van a seguirla utilizando, a pesar del malestar que eso les pueda llegar a provocar. Por lo tanto, las consecuencias que surgen de esta práctica social es que se terminan normalizando, demostrando con este razonamiento que el resultado de ello es diferente o distinto a lo que realmente es. A esto lo llama Bandura, una distorsión de las consecuencias, que se da cuando el agente moral evita dar la cara sobre un acto reprochable, cambiando o manipulando los posibles resultados de su acción (Bandura, 1999, p. 7).

De esta manera, en este taller de sensibilización y deliberación ética no solo se analizan los sentimientos para identificar normas sociales, también se revisan y discuten las razones que dan para justificarlos, así como sus posibles reacciones en un escenario similar. De acuerdo a ello, las respuestas también pasan por el lente de la desconexión moral y sus tipologías: el uso de eufemismos (hablar de “palanca” es un eufemismo); las comparaciones ventajosas (“si mi pariente necesita atención urgente”); el desplazamiento de la responsabilidad (“es culpa del sistema”); la difusión de la responsabilidad (“todo el mundo lo hace”); la distorsión de las consecuencias (“no le estoy haciendo mal a nadie”); la deshumanización y culpabilización de la víctima (“el problema es de los que no tienen conexiones”) (Bandura, 1999).

4. EL CIERRE Y LAS CONCLUSIONES DEL TALLER

La conclusión o el resultado principal de este ejercicio es preguntarse si vale la pena reflexionar, sentir, pensar y actuar distinto para lograr una ciudadanía responsable. Comprometerse con este ejercicio implica reflexionar de manera crítica sobre aquellas conductas que hemos normalizado como grupo social. Este tipo de conductas que consideramos

como buenas, luego de un análisis ético, revelan que, a pesar de ser aceptadas por la mayoría, no son correctas. La reflexión sobre los sentimientos y la identificación de las normas sociales relacionadas a estos deberían permitir una deliberación que motive la acción.

En ese sentido, al finalizar las sesiones del taller hacemos una recapitulación de los pasos que hemos dado y lo dialogamos con los estudiantes para reforzar las lecciones aprendidas en este ejercicio. Lo hacemos usualmente con viñetas o una lista de puntos importantes, con los cuales se espera que los estudiantes puedan recordar lo visto en la actividad. En este texto, al haberlo recreado y profundizado teóricamente, queremos a modo de cierre y recapitulación presentar estos puntos claves que sugerimos deben quedar como recurso práctico al reflexionar sobre los sentimientos, las normas sociales y tomar decisiones. En últimas, para sensibilizarse y deliberar sobre las situaciones difíciles que vivimos día a día:

1. Las cuestiones éticas y ciudadanas se experimentan en situaciones cotidianas;
2. Los sentimientos morales no son individuales, son sociales;
3. Hay una relación entre nuestros sentimientos y las normas sociales que ellos expresan;
4. Debemos examinar nuestros sentimientos para saber si las normas detrás de ellos tienen una justificación ética;
5. Si no encontramos justificación ética para ellos, eventualmente deberíamos modificarlos (sentir distinto);
6. Diferenciar las razones éticas de las autojustificaciones, y
7. ¡Cuidado con los mecanismos de desentendimiento moral!

REFERENCIAS

- BANDURA, Albert. (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193-209.
- BRANDENBERGER, Jay. W. (2005). College, Character, and Social Responsibility: Moral Learning Through Experience. En Daniel. K. Lapsley y F. Clark. Power. (Eds.), *Character Psychology and Character Education* (pp. 305-334). Indiana, Estados Unidos: University of Notre Dame.
- BRIGIDO, Ana María. (2009). *Sociología de la educación: temas y perspectivas fundamentales*. Argentina: Editorial Brujas.
- COCOMÁ, Gonzalo. (2024). Mapeo de cursos Épsilon 2013-2018. En Didier Santiago y Juny Montoya. (Eds.), *La ética en todas partes. Diez años del Centro de Ética Aplicada* (pp. 27-62). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- CORTINA, Adela. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía (Vol. 1)*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- . (2017), *Aporofobia*. Barcelona, España: Paidós.
- CURZER, Howard. J. (2014). Tweaking the Four-Component Model. *Journal of Moral Education*, 43(1), 104-123. <https://doi.org/10.1080/03057240.2014.888991>
- ENGLEHARDT, Elaine E. y Pritchard, Michael S. (2018). *Ethics across the Curriculum-Pedagogical Perspectives*. Gewerbestrasse: Springer.
- GALTUNG, Johan. (1997). Manual para el entrenamiento de Programas de las Naciones Unidas. Parte I: Manual para los Participantes, Parte II: La Cultura de la Paz en acción.
- HABERMAS, Jürgen. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, España: Península.
- HOYOS, Guillermo. (1996). Ética fenomenológica y sentimientos morales. *Revista de Filosofía*, 24(3), 139-154.
- KANT, Immanuel. (1954). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Ateneo.

- MONTOYA, Juny y Cocomá, Gonzalo. (2019). La enseñanza de la ética en la Universidad. En Mauricio Correa, Juny Montoya y Eloy Mealla. (Eds.), *Ética Aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica* (pp. 41-86). Bogotá Colombia: Ediciones Uniandes.
- MONTOYA, Juny y Santiago, Didier. (2020). Ética transversal: un modelo de formación ética para la universidad. En Carl Henrik Langebaek, Juana Margarita Hoyos y Francisco Said Zarur. (Eds.), *Reflexión curricular en la Universidad de los Andes, 2015-2019* (pp. 175-216). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- MONTOYA, Juny. (2021). *Herramientas para la enseñanza de la ética en la virtualidad*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes-Globethics.
- RAWL, John. (1979) *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2024). *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es>
- REST, James R. (1994). Background: Theory and Research. En James R. Rest y Darcia Narváez. (Eds.), *Moral Development in the Professions: Psychology and Applied Ethics* (pp. 1-26). Nueva Jersey, Estados Unidos: Lawrence Erlbaum Associates.
- RICŒUR, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- SANTIAGO, Didier y Montoya, Juny. (2024). Diez años del Centro de Ética Aplicada: transversalidad de la ética y modelo educativo para la universidad. En Didier Santiago y Juny Montoya.(Eds.), *La ética está en todas partes. Diez años del Centro de Ética Aplicada* (pp. 1-26). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- STRAWSON, Peter Frederick. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- TUGENDHAT, Ernst. (1997). *Lecciones de ética*. Ciudad de México: Editorial Gedisa.
- UNESCO. (1999). *Adult Learning, Democracy and Peace. Adult Learning and the Challenges of the 21st Century. A Series of 29 Booklets Documenting*

Workshops Held at The Fifth International Conference on Adult Education Hamburgo. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000115957>

LOS HILOS DEL TIEMPO: ÉTICA, DIVERSIDAD E INTER-ETNOCULTURALIDAD

JOSÉ LUIS PÉREZ CHACÓN¹

ANGÉLICA SIMBAQUEBA TRIANA²

INTRODUCCIÓN

PUEBLOS DEVASTADOS POR LA GUERRA, familias desplazadas de sus territorios, hambre, miedo, entornos naturales llevados al límite por las convicciones del modelo civilizatorio dominante, calentamiento global a un ritmo sin precedentes, gobernantes convencidos de que las armas y el dinero resolverán la profunda crisis que permea todas las esferas de la sociedad, desacralización de la vida y un largo etcétera de tragedias. Este es nuestro indiscutible presente, una valiosa oportunidad para repensar la dimensión ética del *ser* y el *hacer* humanos desde nuestros diversos escenarios educativos.

En el año 2021 nació la Red inter-étnica-cultural *Los hilos del tiempo*, un espacio virtual de diálogo, intercambio y aprendizaje, del que hacen parte diferentes pueblos originarios de México y Colombia, así como docentes universitarios.³ En este momento, la Red está constituida por representantes de los pueblos tsotsil, totonaca y nahua, de México, y de los pueblos wiwa, kogui, arhuaco, kankuamo, ette ennaka

1 Universidad Veracruzana, luperez@uv.mx.

2 Universidad de los Andes, ja.simbaqueba@uniandes.edu.co.

3 Esta red surge en el marco de la estancia doctoral de la Mtra. Angélica Simbaqueba, de nacionalidad colombiana, en el Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores, Económicos y Sociales (IISES), de la Universidad Veracruzana, bajo la dirección del Dr. José Luis Pérez Chacón.

y wayúu, así como de la Comunidad Afro, de Colombia. La pluralidad de voces y cosmovisiones que enriquecen este espacio hace surgir un “terreno fértil para la reflexión profunda sobre la *planetariedad* de nuestro ser y hacer cotidianos, es decir, el entendimiento de que somos naturaleza, somos pequeñas células de la madre tierra que con sus acciones locales generan impactos globales inevitables” (Pérez y Simbaqueba, 2023, p. 202). Es entonces al interior de esta red que, durante el año 2023, surge la curiosidad por el significado y la práctica de la ética desde la cosmovisión de los pueblos originarios.

A nivel metodológico, se estableció una dinámica basada en la interacción dialógica por parejas interculturales, México-Colombia. Cada encuentro virtual se desarrolló a través de la plataforma *Zoom*, fue grabado con la debida autorización de los participantes y, además, contó con el acompañamiento del Dr. José Luis Pérez Chacón, director del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales (IIESES) de la Universidad Veracruzana, y de la Mtra. Angélica Simbaqueba, docente del Departamento de Lenguas y Cultura de la Universidad de los Andes. Algunas preguntas fueron utilizadas a manera de provocación de las conversaciones: ¿Cómo se entiende, se vive y se aprende la ética al interior de sus comunidades? ¿Cuáles son los valores que orientan el ser y el hacer a nivel individual y colectivo en sus comunidades? ¿Existen narraciones orales o manifestaciones artísticas que evidencien comportamientos éticos o no éticos, relevantes en su comunidad? ¿Tiene la ética una dimensión espiritual en su cosmovisión? ¿Sienten que sus derechos y libertades fundamentales como comunidades indígenas son respetados a nivel social? Sin embargo, cabe mencionar que las interacciones logradas sobrepasaron las fronteras de estas preguntas, haciendo surgir nuevos caminos reflexivos sobre el universo ético que han protegido y reivindicado desde siempre los pueblos originarios. El diálogo intercultural propuesto se fue tejiendo armoniosamente durante cada uno de los encuentros, confirmando que “la interculturalidad es otro de los caminos por los cuales podemos

transitar sin agredirnos, sino [enriqueciéndonos] mutuamente” (Polo, 2008, p. 414).

El propósito de este texto es presentar algunos de los sentires y reflexiones en torno a la ética que fueron apareciendo durante estas interacciones dialógicas, los cuales se presentaron en el v Congreso Latinoamericano de Éticas Aplicadas y x Congreso de Enseñanza de la Ética, celebrados en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México, en octubre de 2023.

Al comenzar este ejercicio surge una primera constatación: la ética ha sido pensada y conceptualizada principalmente desde el pensamiento occidental. Autores como Sócrates, Platón, San Agustín, Immanuel Kant, Jean Paul Sartre, entre otros, han guiado el razonamiento sobre la conducta humana, las nociones del bien y del mal, la virtud, los valores éticos y morales, el daño a los seres vivos, etc., acompañando la expansión de los estudios sobre ética hasta nuestros días. Sin embargo, es importante mencionar que desde el pensamiento oriental también han surgido importantes aportes a la comprensión de la dimensión ética del ser humano; uno de los referentes más destacados es quizás el filósofo chino Confucio, quien desarrolló nociones como la benevolencia, la sabiduría, la justicia, y la armonía en tres dimensiones: “la armonía entre el hombre y la naturaleza, la armonía entre los seres humanos y la armonía del hombre consigo mismo” (Zhenjiang, 2014, p. 173).

En nuestra cotidianidad personal, académica y laboral, si observamos con atención, podemos ver que muchas de nuestras decisiones están relacionadas con la ética (Singer, 1995). Así que las nociones y conceptos desarrollados por los filósofos clásicos tienen una aplicabilidad directa en nuestra vida diaria. De esto se ocupa el amplio campo de estudio de la ética aplicada, la cual pone el foco en temas como “el trato a las minorías étnicas, la igualdad para las mujeres, el uso de los animales como alimento o para la investigación, la conservación del medio ambiente, el aborto, la eutanasia y la obligación de los ricos de ayudar a los pobres” (Singer, 1995, p. 1), entre otros. Así pues, la diversidad

interétnica y cultural, la inclusión, el diálogo entre culturas, el lugar de las mujeres indígenas y afrodescendientes en la sociedad –temas tan presentes en las interacciones de nuestra red–, resultan de gran relevancia para la ética aplicada. Además, explorar el entendimiento de la ética desde las cosmovisiones ancestrales de América Latina se convierte en un camino alternativo y sugestivo para expandir nuestra comprensión de esta dimensión en el ser humano.

1. *LOS HILOS DEL TIEMPO*: UNA POLIFONÍA DE VOCES

Escuchar las voces de las y los integrantes que hacen parte de esta red en el presente es también escuchar las voces del pasado, de los ancestros que alguna vez gestaron un acervo de conocimientos propios, una lengua, una forma de entender y habitar el mundo, y que trataron de transmitirlos de generación en generación hasta nuestros días. Las cosmovisiones de los pueblos originarios han recorrido largos e intrincados caminos, pero no todas han podido llegar al presente, ya que muchas se han extinguido en el viaje. La diversidad cultural está desapareciendo ante nuestros ojos, al igual que la diversidad biológica. El principal indicador de este fenómeno es quizás la extinción lingüística: “De las 7 000 lenguas que se hablan actualmente, la mitad no se está enseñando a los niños. El resultado es que a menos que algo cambie, todas esas lenguas van a desaparecer durante esta generación” (Davis, 2015, p. 14). Nos preguntamos cuál puede ser el origen de esta extinción lingüística y evidentemente cultural. La respuesta parece seguir siendo la misma desde hace quinientos años: los derechos de los pueblos autóctonos han sido y son vulnerados e ignorados sistemáticamente por aquellos que defienden el modelo civilizatorio dominante, el mundo del “desarrollo” y el “progreso”. Esta lógica, asociada en un principio a los procesos de colonización y conquista, ha ido tomando diversas formas históricamente y hoy en día continúa manifestándose en nuestras

sociedades, permaneciendo viva en la memoria histórica de los pueblos. “Efectivamente, ha atravesado por nosotros el racismo, la discriminación, la marginación, la opresión. Somos el pueblo que podría testificar con más precisión las consecuencias de una colonización, las consecuencias de las cadenas de una explotación viva” (Menchú, 1998, p. 189).

Indiscutiblemente, no podemos cambiar la historia, pero sí podemos imaginar y labrar el futuro; de hecho, es gracias a la historia que se forja la cultura (Menchú, 1998) y, es en este proceso, que se abren nuevos caminos. En este sentido, un gran logro en el proceso de reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas a nivel mundial, es la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DNUPI), aprobada y adoptada en septiembre de 2007 por la Asamblea General de la ONU. Este es un documento muy esperado por los pueblos originarios que, además, es considerado como “un mapa de acción para las políticas en la materia a ser adoptadas por los gobiernos, la sociedad civil y los propios interesados” (Stavenhagen, 2013, p. 60). La Declaración es contundente:

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales, *Afirmando* también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad. (ONU, 2008, p. 1)

Hoy en día, tanto en México como en Colombia, las legislaciones nacionales incluyen mecanismos de protección y promoción de los derechos de los pueblos originarios. No obstante, existe aún gran distancia entre el papel y la vida real de estas comunidades. Esto puede deberse a diversas causas: “la ineficacia de los mecanismos de implementación de esas garantías, la insuficiencia de políticas en la materia [...] o las diferentes formas de discriminación que siguen sufriendo en todo el mundo” (Sta-

venhagen, 2013, p. 61). Sin duda, los gobiernos pueden hacer esfuerzos más contundentes para la implementación eficaz de los instrumentos legales y asimismo, “los mecanismos internacionales de protección deben estar más alertas para hacer que los gobiernos asuman debidamente su responsabilidad en este sentido” (Stavenhagen, 2013, p. 60).

En cuanto a nosotros como sociedad civil, ¿podemos hacer algo para reconocer los derechos de los pueblos autóctonos y apoyar la salvaguarda de sus tradiciones? La respuesta es sí y, en realidad, como latinoamericanos es mucho lo que podemos hacer en nuestros territorios y espacios cotidianos, ya que de una u otra manera somos herederos de los linajes ancestrales de *Abya Yala*⁴ y somos el resultado de los complejos procesos de mestizaje y sincretismo cultural vividos en nuestro continente. *Los hilos del tiempo* se ha convertido en un espacio en el que múltiples y diversas voces se expresan, tejiendo pensamiento, palabra y cosmovisión. Somos los hilos –variados, heterogéneos y policromáticos–, que al igual que en los tejidos tradicionales de nuestros pueblos, se encuentran y se entrelazan, dando vida a un tejido único y vivo. El nombre de nuestra red es un homenaje a las manos tejedoras, guardianas de un legado milenario que sigue pasando de generación en generación, desafiando las fronteras del tiempo.

2. ESCUCHANDO A NUESTROS ANCESTROS

Los territorios y los museos resguardan parte de la historia evolutiva de nuestra ancestralidad; es posible discernir en la observación de la arqueología la unidad y la diversidad cosmogónicas de los pueblos, sobre todo el sentido ético en su relación con su hábitat.

4 En lengua kuna (Panamá y Colombia), *Abya Yala* significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento”, y se usa para nombrar el continente americano, reivindicando sus orígenes indígenas.

Los museos son espacios y escenarios abiertos a la indagación para la retro e introspección del patrimonio biosociocultural de los pueblos con territorio identitario. Sus acervos de conocimiento permiten la comprensión de nuestra condición humana presente. Las relaciones culturales entre México y Colombia son históricas, hoy, con el uso de las tecnologías y las redes sociales digitales se estrechan, sintonizando tiempo y espacio para el buen vivir. Mediante la conversación sincrónica y asincrónica, los pueblos originarios nos muestran la gran riqueza biosociocultural que salvaguardan en sus territorios. Nos invitan a estrechar lazos de amistad y de convivencia en el compartir de saberes y conocimientos.

La visita a un museo conlleva inmersión en un pasado que se torna presente cuando asalta la incertidumbre y se pregunta por el contenido simbólico en el arte plasmado en escultura y petroglifos. El arte prehistórico, por lo general, hace referencia a actos ceremoniales, se dibujaba para plasmar el pensamiento de lo que podría ocurrir en el futuro. Una manera de anticiparse a los hechos. Seguramente, de esta manera, inicia la evolución en el ser humano del imaginario de su pensamiento religioso. Plasmar imágenes en estelas de piedra, resulta lo más primitivo en la manera del *homo sapiens* para representar su relación con lo desconocido. La arqueología milenaria de las primeras civilizaciones, de lo que hoy conocemos como América, conmueve a la reflexión de su significado simbólico. ¿Qué quisieron expresar los pueblos y las culturas originarias con el arte rupestre para que la civilización actual se interese por descubrir y despertar la capacidad de asombro?

Hablar del territorio de Mesoamérica conlleva realizar un recorrido histórico por tierra sagrada para la gran civilización Olmeca, 1500 a. C. Los olmecas fueron grandes escultores y pensadores, tejieron cultura y naturaleza con el arte de la tecnología. En ese sentido, nos encontramos con un vestigio arqueológico representado por la Cruz de San Andrés, que seguramente hace referencia a la unidad y la diversidad como una forma de vida única en este territorio. “La x o cruz de San

Andrés es una de las insignias asociadas a Quetzalcóatl, lo mismo que el quince, Venus o el caracol cortado, de acuerdo con la mitología que cobija a esta deidad” (Ladrón de Guevara, 2020, p. 30).

En este sentido, Daniel Maestre del pueblo kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, en sus recorridos de campo por territorio kankuamo ha reconocido más de sesenta petroglifos, lo que, con la ayuda de la sabiduría de los mamos,⁵ ha despertado su interés por indagar sobre su pasado/presente. De esta manera, la Red se acerca al Dr. Fernando Urbina, conocedor de la mitología y el arte rupestre de estos pueblos, con el propósito de dilucidar, desde sus miradas, la sabiduría milenaria de los pueblos originarios de Colombia contenido en los petroglifos.

Estas dinámicas van en sintonía con los planteamientos de Morin y Kern (1993) para quienes es vital desarrollar un pensamiento político planetario en nuestros tiempos. En este orden de ideas, la salvaguarda de los tesoros biológicos, ecológicos y culturales regionales –por ejemplo, en la Amazonía–, así como la protección de las diversidades animales y vegetales, es de vital importancia para el equilibrio de la vida a nivel global. Las diversidades culturales son inseparables de las diversidades biológicas, constituyendo nuestro patrimonio bio-cultural.

Las cosmovisiones de los pueblos originarios en nuestro continente, especialmente los de México y Colombia, no se explican solo por medio de la interpretación de la razón humana. Son necesarias otras miradas, un cambio de paradigma con una visión ecosistémica tanto de la unidad como de la diversidad, principios de la condición humana en su relación con el universo.

La razón se convierte en el gran mito unificador del saber, de la ética y de la política. Hay que vivir según la razón, es decir, repudiar las llamadas

5 Los mamos son los sabios de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ellos son los mediadores del mundo espiritual, conocido como *Aluna*.

de la pasión, de la fe; y como en el concepto de razón está el principio de economía, la vida según la razón es conforme a los principios utilitarios de la economía burguesa. (Morin, 1984, p. 295)

3. NUESTROS PUEBLOS ORIGINARIOS: ORALIDADES VIVAS

Como se mencionó anteriormente y siguiendo con la idea de Morin (1984), se estableció una dinámica de interacciones dialógicas por parejas interculturales con el fin de explorar las concepciones y prácticas relacionadas con la ética en las comunidades participantes. Así, pudimos escuchar las voces que generosamente compartieron, en español, el legado cultural de sus pueblos. Sin embargo, sus lenguas originarias estuvieron siempre presentes, ya que constituyen el sustrato de su singularidad cultural. Estamos de acuerdo con el etnógrafo Wade Davis (2015) cuando afirma que una lengua es mucho más que un conjunto de palabras y reglas gramaticales. “Es un destello del espíritu humano, el vehículo por medio del cual el alma de cada cultura llega al mundo material. Cada idioma es un bosque primitivo de la inteligencia, un hito del pensamiento, un ecosistema de posibilidades espirituales” (p. 14).

La oralidad y la memoria son las alas que le dan vuelo a las lenguas nativas. Los sabedores transmitían oralmente –y lo siguen haciendo en varios rincones del mundo–, los conocimientos que hacen de sus pueblos una expresión única del alma humana. La palabra está vinculada con el origen, lo sagrado y la perpetuación del linaje. El filósofo Fernando Urbina Rangel (2010), al referirse a los mitos cosmogónicos del pueblo uitoto, expresa: “y así la palabra, que es solo vibración, será el elemento con el cual se construya todo. Por eso, en el fondo del canasto cósmico donde reposa lo primordial, solo hay palabras, solo aire, solamente ilusión, solo sueño” (p. 32). Así, alguien habla, transmite, pero en otro punto, alguien escucha, y al escuchar, se nutre con el alimento que da vida a su cultura, haciéndola genuina, única. La escucha

agudiza la memoria, la cual se convierte en un flujo vivo y atemporal, que mantiene encendida la llama cultural de cada pueblo.

Desde esta perspectiva, escuchamos con agradecimiento y respeto a los representantes de las comunidades presentes en nuestra red, permitiéndonos *lenguajear*, no a partir de una concepción de lenguaje como herramienta o instrumento, sino tal cual nos enseñan los biólogos culturales Humberto Maturana y Ximena Dávila (2018), como nuestro modo de vivir y convivir humano; una danza de interacciones en la que coordinamos nuestros sentires, haceres y emociones.

A continuación, presentamos algunos fragmentos de los diálogos mencionados:⁶

Diálogo 1-Relacionamientos: Sara Itzel Arcos, docente de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), y Paulo Loperena, representante del pueblo wiwa, Sierra Nevada de Santa Marta. 13 de febrero de 2023.

S: ¿Tú qué piensas, Paulo?, ¿te resuena la palabra ética?

P: Pienso que en mi generación no estamos viviendo por el ser, no nos interesa el ser, la espiritualidad, sino que hemos caminado por otros caminos que no son los buenos para vivir o para suavizar el universo. No estamos respetando las leyes naturales. Para mí, ética es empezar a construir un pensamiento que deberíamos dar a futuras generaciones con el conocimiento explícito de cómo relacionarse y cómo practicar el ser para llegar a ser. Algo que he analizado es que el hombre ha existido siempre sin importar la pregunta del por qué y para qué. Existimos o coexistimos en el universo de forma natural, espiritual, bajo unas leyes, y al final, yo analizo, la finalidad de toda vida se sustenta en la madre

6 Para los fines de esta publicación, los fragmentos elegidos fueron editados de forma mínima, ya que la oralidad suele escaparse a las formas de la escritura académica. Muchas veces dejamos vacíos al hablar o nos encontramos frente a una oralidad un tanto agramatical. Tratamos de respetar, en la medida de lo posible, el estilo original.

tierra; es un ciclo donde todo lo que nos sucede es simplemente vivir y convivir.

S: Lo que comentas, Paulo, me hace mucho eco porque yo llegué a las regiones en donde todavía hay una fuerte vivacidad de los pueblos originarios. De las primeras cosas que comprendí en este andar es que hay formas de relacionamiento o comportamiento que pueden ser considerados buenos o no buenos y que en el contexto puede existir una interpretación distinta. Por ejemplo, yo llegué siendo una maestra citadina que venía a hacer un entrenamiento en temas de psicología integral y tenía un alumno que se llamaba Nicasio. Le buscaba la mirada para que me viera, para hacer ese contacto visual que se dice en las lógicas occidentales que es como la manera de empezar a tener el contacto para generar confianza, pero él siempre agachaba la cabeza. Como yo vivía en Ixhuatlán de Madero y compartía mucho con los chamacos, entonces ahí él sí me decía “Sara”. Un día, después de un tiempo, le pregunté por qué en clase no me miraba ni me contestaba. Él se empieza a reír y me explica que a los maestros no se les mira a los ojos directo. Este tipo de cosas me invitaron a cuestionarme cosas porque para mí fue muy fuerte darme cuenta de que yo estaba siendo violenta frente al patrón de comportamiento de valores que Nico tenía.

También, hace tiempo que colaboro con una organización de músicos y danzantes. El año antepasado me mandaron un oficio diciéndome que querían que nosotros hiciéramos grabaciones de sus danzas, de sus saberes, pero que me lo confiaban a mí porque ellos sabían que yo era consciente de que no todo se comparte y para mí eso fue por una parte muy fuerte, porque bueno, alguien te da la confianza y eso es muy bonito, pero también es una responsabilidad porque es importante cuidar de no romperla, y por otra parte tendríamos que reflexionar que estamos aprendiendo de ellos, pero ¿qué les estamos regresando? Hay un principio importante en el trabajo de la UVI llamado devolución o retribución, una forma en que el conocimiento dado por la comunidad regrese a ella, pero tal vez no convertido en un libro o en un artículo que

no va a leer nadie, sino en algo que sirva al pueblo, a la comunidad. No sé qué piensas, Paulo.

P: Sí, hay que partir con este tema de la importancia de que todos los conocimientos de una comunidad puedan transmitirse de una forma sencilla y también favorecer los intercambios culturales para que florezcan y produzcan nuevas semillas generacionales.

Diálogo 2-Interdependencia y relatos para educar: *Jorge Luis Hernández, representante del pueblo nahua Rafael Delgado, y Daniel Maestre, representante del pueblo kankuamo, Sierra Nevada de Santa Marta. 06 de marzo 2023.*

J: Desde nuestra visión como pueblo nahua, hay dos o tres conceptos que se pueden acercar a la comprensión filosófica de la ética. Podemos decir que es “lo que nos levanta”, “lo que nos anima”, “lo que nos identifica”, “lo que nos hace andar”. En este sentido, desde que somos pequeños nuestros abuelos nos dicen: camina, anda, haz esto, haz lo otro, no violentes a los demás, no violentes tu sentir hacia los demás porque si tú vas así, afectas el ánimo, el lugar donde vives, inclusive la cosecha, la siembra. Pues, haciendo esa práctica cotidiana de no perjudicar a los demás, entendemos que hacer lo correcto hace posible una buena interrelación, una buena convivencia entre la comunidad. Por ejemplo, nosotros practicamos el *xochitlallis* o el temazcal como práctica del equilibrio energético que nos une como comunidad, no podemos hacerlo solos. Así es como se vive la vida de la ética cotidiana en la comunidad, de manera compartida.

D: Así es. El término ética es un término muy europeo, pero que tiene sus equivalentes para nosotros. En la Sierra, el equivalente sería “ser ordenado”. Para nosotros, el ser ético es ser ordenado en el sentido de ser transparente, entendiendo que de una u otra manera, todo está unido a todo, entonces cualquier comportamiento que uno tenga fuera del orden va a afectar el universo completo. Este ordenamiento es como

la utopía que perseguimos como indígenas de la Sierra. Tratamos de mantener en la práctica lo que nos enseñan los mayores sobre siempre vivir ordenado y vivir ordenado es saber vivir en comunidad, es vivir bien, es entender que somos parte del universo y que tu comportamiento negativo o positivo redundará en el universo, especialmente en nuestra comunidad.

Nuestra cosmovisión utiliza muchas metáforas para enseñarles a los niños. Por ejemplo, la primera historia que a uno le enseñan es la del conejo para que uno no diga mentiras y no haga trampas. Para nosotros cada animal, cada planta, cada ser tiene una historia que le enseña a uno cómo debe comportarse y las consecuencias que resultan de cualquier comportamiento, pero a la vez esa misma historia le enseña a uno cómo volver al orden. Esta es una de las historias que está en todo el mundo. El conejo siempre hizo trampa, por ejemplo, una vez fue a sembrar patillas (sandías) con el mono y después de que las patillas comenzaron a crecer, el conejo iba y se las comía, y luego las rellenaba de mierda. Al día siguiente, cuando el mono iba a buscarlas, siempre encontraba eso y le preguntaba al conejo, y el conejo decía que tal vez era alguna enfermedad, siempre mentía, pero al final caía en su propia trampa, siempre lo descubrían. Como esta hay muchas otras historias.

J: Sí, efectivamente, nosotros también tenemos historias con elementos naturales, con los árboles, con las plantas, metáforas llenas de ciencia. Una historia se llama el tlacuache y el coyote, en la que el tlacuache (la zarigüeya) es muy astuto y pues él es muy hábil, entonces hace caer al otro que también es muy astuto, pero lo hace caer varias veces en alguna de sus trampas. Es un juego de roles que muestra que, a veces, pensamos que somos listos, pero resulta que puede haber alguien más listo, aunque su apariencia diga lo contrario, como la zarigüeya. Entonces pensamos en nuestros abuelos cuando nos dicen: cuídate de los tontos, que de los listos yo te daré cuenta de quienes serán.

Diálogo 3-Singularidades: *Betty Hernández, representante del pueblo ette ennaka, Caribe colombiano, y Andrés ta Chikinib, representante de la cultura tsotsil, Altos de Chiapas. 27 de febrero de 2023.*

A: Fíjate que ahorita con el tema de la ética me quedé pensando mucho cómo evidentemente hay esas prácticas y normas en la conducta humana dentro de la comunidad, tal vez como algo más orgánico, creo que así se ejerce la ética, pero nunca se habla de ética. A veces se vuelve un poco raro conceptualizar mucho sobre qué es el bien y qué es el mal; cuando ya estás dentro de un conflicto, por ejemplo, tratas de actuar, solo eso, moverte. Es un concepto que sí tiene que ver con lo espiritual, con la conciencia. *Ch'ulel* es alma o esencia, no hay un ser humano que no tenga *ch'ulel*, este siempre va a manifestarse. También podría entenderse como la capacidad de ejercer la razón. Cuando alguien actúa en contra de la población, decimos que no tiene alma. Así que este es fundamental para poder mediar en la acción.

B: Bueno, habría que pensar en la mirada ette desde el concepto de lo moral, de lo bueno, lo malo, los principios. Este código de valor lo relacionamos con el principio de *Narayao*, el principio creador, lo sagrado. También, la forma de relacionarnos los unos con los otros está determinada por la familia, todo parte de allí, y luego se piensa en la comunidad, pero se parte de un grupo o de una forma representativa de una parte de la población para empezar a decir cuáles son mis intereses de valor, entonces no solo soy yo, sino los que me rodean: mis hijos, mi esposa, mi esposo, mis parientes. De aquí parte todo, incluso las relaciones de poder. La ética también se relaciona con el concepto de justicia. Pero qué es la ética, entonces se pregunta uno, es el “deber ser” del pensamiento occidental, desde Immanuel Kant o es ese conjunto de valores que, como personas, como comunidad, como sociedad, en un concepto mucho más amplio de relaciones, aceptamos o consensuamos. También creería que para el pueblo ette la ética es una tarea de reafirmación cotidiana y de construcción que permite su pervivencia.

Los sábados los niños y niñas van con la mamá o van solitos al salón comunitario y se encuentran con los mayores y mayoresas, donde ellos trabajan como pronunciación de palabras, cuentan historias en ette como para que los niños escuchen, les hablan de *Narayao*, de por qué el respeto por las aguas, por qué el territorio es importante. Son cosas que vienen haciéndose con esfuerzos profundos porque el pueblo de ette ennaka hoy es un sobreviviente de la violencia en el país.

Las interacciones dialógicas completas fueron mucho más extensas de lo que aquí presentamos; sin embargo, estos fragmentos dejan ver algunas de las formas que toma la dimensión ética en las cosmovisiones ancestrales. Subrayamos a continuación algunos términos o conceptos claves:

Ética del cuidado: En la cosmovisión de los pueblos originarios de nuestro continente, la dimensión ética del cuidado es un principio y un fin para toda la vida. “El cuidado es un modo de ser esencial, modo en que un ser se estructura y se da a conocer. El cuidado forma parte de la naturaleza y de la constitución del ser humano [...] Sin cuidado deja de ser humano” (Boff, 2002, p. 309).

Interdependencia: Los avances en la neurociencia, las ciencias de la vida y la física cuántica nos ayudan a observar la realidad como la parte en el todo y el todo en la parte. Es decir que, mente, cuerpo y espíritu implican la trama de la vida en toda su multidimensionalidad. En palabras de Capra:

La mente no es ya una cosa, sino un proceso; el proceso de cognición, que se identifica con el proceso de la vida. El cerebro es una estructura específica a través de la cual este proceso opera. La relación entre mente y cerebro es pues una relación entre proceso y estructura [...] La interdependencia entre patrón y estructura nos permite integrar dos planteamientos de la comprensión de la vida que han estado separados y han

rivalizado a través de la ciencia y la filosofía occidentales”. (Capra, 2000, pp. 188 y 189)

Cosmovisión milenaria: Son las palabras habladas con la experiencia de la vida para la subsistencia, marcadas por acontecimientos históricos de logros y fracasos en la memoria de las abuelas y los abuelos. Estos acontecimientos se transmiten de boca en boca, de una generación a la siguiente, con la cultura de la oralidad. Por lo general, implica conocimientos de la vida cotidiana, el cuidado de los ciclos naturales, de los cuatro elementos de la vida: el agua, la tierra, el fuego y el aire. Se realizan ceremonias, rituales, como el *xochitlalis* entre los nahuas o los pagos entre los wixaras, koguis, arhuacos y kankuamos. Siempre se pide permiso para que la interacción humana entre la naturaleza y la cultura se centre en el bien común, y también se agradece por la bondad de la cosecha al final de los ciclos. Nada más ético que un ritual o ceremonial para la vida de un pueblo originario, con gratitud al pedir y al recibir.

Sentido de pertenencia al territorio: Las relaciones de parentesco son fundamentales para preservar la identidad cultural ligada al territorio. Como seres humanos contamos con una identidad terrestre y a la vez cosmogónica, trascendental. Según Fernando Urbina (2010), en la mitología de cada cultura, se considera “‘lugar de origen’ el territorio donde alguno de sus pensadores cobró plena conciencia de ser un pueblo diferenciado claramente de otros por su lenguaje, mitología, sistema de parentesco, atuendos, rituales y maneras propias de estructurar y manejar el mundo” (p. 9).

Común unidad-Comunidad: El ser, hacer, tener y estar como necesidades existenciales, desde los propios orígenes de la humanidad, han sido satisfechos con la estructura social: la familia, la comunidad y el hábitat. El ser humano es social y relacional; construye su propia comunidad, esencia de su antropología. En Latinoamérica o, mejor dicho, en Panamérica, reconocemos nuestra interetnicidad, además de

la multiplicidad de lenguas maternas de los pueblos y culturas originarias. La comunidad integra espacio y tiempo unidos, no separados. Esto constituye la esencia de la cosmovisión de los pueblos originarios y en ella se encuentran las costumbres y las tradiciones del buen vivir.

Buenas prácticas de salvaguarda del patrimonio: Salvaguardar implica la raíz más profunda del pensamiento local de los totonacas. Los abuelos y las abuelas han recibido del “tata” don Juan Simbrón el bastón del mando, para transmitir la educación para la vida a la juventud del territorio del Totonacapan y del planeta. La buena práctica es lo dicho en palabras del abuelo Gerardo Cruz, titular del Supremo Consejo del Totonacapan: “no porque nosotros seamos buenos sino porque tenemos la misión de educar a los jóvenes”. Para el Abuelo Severiano,

para nosotros las buenas prácticas son los mensajes buenos, los consejos, los trabajos sanos, el buen caminar, el buen pensar, el buen estudiante, el buen trabajador y más que nada que es el respeto que exigimos, eso queremos que se descubra a nivel nacional para que todo esto tenga más fuerza y todos tengamos esa paz y tranquilidad en la vida cotidiana. (Abuelo Severiano, comunicación personal, 23 de abril de 2023)

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Los primeros 3 años de la tercera década del siglo XXI, con sus grandes acontecimientos de violencia para la humanidad planetaria, contienen el germen para repensarnos. El 6 de mayo de 2021 falleció Humberto Maturana, biólogo y filósofo que se cuestionaba desde lo más profundo de su ser ético: ¿cómo hacemos lo que hacemos los humanos? Las palabras de nuestros hermanos de los pueblos originarios son un homenaje a su memoria. Ante tanto sufrimiento humano, derivado de la crisis cultural por la ausencia de una política de civilización que atienda las demandas de los más necesitados del planeta, nos urge a transitar del

egoísmo globalizado a la pequeña comunidad que nos enseña a aprender de la cotidianidad y del pensamiento local. Transitar por el plano de la ética del cuidado y de la biología del amor como nos lo proponen Boff y Maturana, o bien como lo señala Morin (2011). Hace falta alegría y amor en el presente para invertir bien en el porvenir.

Ante el panorama del mundo hoy en día, surge la necesidad de replantearse pedagogías ecosistémicas para reaprender la realidad multidimensional: ¿Qué elementos nos ofrecen las sabidurías ancestrales para profundizar y re-dinamizar el concepto y la práctica de la ética en la actualidad?

El pensamiento europeo, de más de 500 años, sigue imperando en la forma de hacer y estar en nuestras cotidianidades. Este paradigma fragmentador de la realidad influye en nuestras relaciones humanas, impera la soberbia sobre la solidaridad. Pensamos que al despojarnos de un poco de lo que nos sobra estamos siendo generosos, incluyendo nuestro tiempo y conocimiento, pero no hay algo más anacrónico en el ser humano que sentirse bueno, eso es antiético. La bondad se observa en la humildad de quien sabe vivir con lo que tiene a la mano, lo cercano y no en quién piensa en acumular. Morin enseña que nos hace falta más comunidad y menos egoísmo, nos propone algo sobremanera ético: “el perdón solo puede venir de aquellos que han sido heridos, ofendidos, lesionados, de aquellos que han tenido víctimas entre sus allegados [...] Y de aquí también hay algo de radical que se ha de superar: la venganza y el odio” (Morin, 2011, p. 81).

Una diferente y profunda comprensión de lo que significa vivir y convivir en este planeta, pone en evidencia la necesidad de que todas las culturas del mundo puedan desarrollarse sin límites. “Quiero decir con esto que nuestras expresiones particulares no deben desaparecer. Deben encontrar un punto de contacto con las oportunidades que nos brinda el tiempo moderno” (Menchú, 1998, p. 334). De hecho, cada cultura es una respuesta única a la pregunta: ¿qué significa ser humano y estar vivo? (Davis, 2015). La cultura y el lenguaje se unen para expresar

símbolos que activan las posibilidades de expresión de la vida, las relaciones humanas, de parentesco y de consanguinidad. Entonces, vale la pena preguntarnos: ¿Queremos un mundo monocromático o policromático? En nuestras manos está la posibilidad de materializar un mundo a blanco y negro o un mundo de diversos matices que fortalezcan y enriquezcan la vida sobre la Tierra.

La forma en la que aprendemos o decidimos ver el mundo es determinante. Cuando vemos una montaña, por ejemplo, ¿la vemos como un montón de rocas muertas que existen para la explotación humana o la vemos como un *apu*, un espíritu sagrado, cuya existencia mantiene la armonía de la naturaleza? (Davis, 2015). En realidad, no existen cosmovisiones correctas o incorrectas, inferiores o superiores. Sin embargo, podemos ser conscientes de que cada cosmovisión implica una forma de relacionarnos con la Tierra, con sus seres y con nosotros mismos; y esto, nos guste o no, va a tener un impacto en la conservación de los ecosistemas, en nuestra salud, en la armonía relacional entre los pueblos, etc.

Una reflexión recurrente entre las y los participantes de nuestra red, es que muchas veces observamos que la sociedad nos impone la desvalorización de nuestras propias raíces (Menchú, 1998). No obstante, el presente que vivimos como humanidad nos pide ser creativos, sabios y tal vez, atrevernos a vencer la dualidad convencional. Las sabidurías ancestrales pueden ayudarnos a encontrar respuestas:

Yo pienso que no debemos erradicar nada ni a nadie, sino más bien tejer una perspectiva de convivencia intercultural. Este es el momento para que se empiece a fundir esa concepción milenaria de nuestros pueblos con las culturas que han sido producto de la colonización. Entonces la vida de los pueblos será una cultura rica. La potencia de la identidad del continente americano radica en ese privilegio de tener raíces milenarias y, al mismo tiempo, una cultura joven. (Menchú, 1998, p. 188)

Los encuentros e intercambios que surgen al interior de la Red interétnica-cultural *Los hilos del tiempo*, hacen surgir nuevas conversaciones, y con estas, nuevos proyectos. En el conversar nos transformamos juntos y damos vida a nuevas ideas. Por lo pronto, cabe señalar que las conversaciones interculturales sobre ética no se cierran, solo se expanden, abriendo nuevos posibles caminos de exploración. Se demuestra así que la ética permea todas las posibilidades del pensamiento, la palabra y la acción humanas.

Para terminar, hacemos eco a las palabras de Rigoberta Menchú (1998), cuando afirma que las culturas y las identidades culturales no son entidades rígidas ni puras, sino ríos vivos, dinámicos y dialécticos. Los diferentes pueblos del mundo están destinados a seguir encontrándose, entretejiéndose y reinventándose juntos. “Creemos que el destino de la humanidad es intercultural. Es la unidad dentro de la diversidad” (p. 189), y por supuesto, la diversidad dentro de la unidad.

REFERENCIAS

- BOFF, Leonardo. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la Tierra*. Madrid, España: Trotta.
- CAPRA, Fritjof. (2000). *La trama de la vida*. Barcelona, España: Anagrama.
- DAVIS, Wade. (2015). *Los guardianes de la sabiduría ancestral. Su importancia en el mundo moderno*. Medellín, Colombia: Sílabo Editores.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara. (2020). *Sonrisas de Piedra y Barro. Iconografías prehispánicas de la Costa del Golfo de México*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- MATURANA, Humberto y Dávila, Ximena. (16 noviembre de 2018). El lenguaje y el lenguajear. *Matriztica*. Recuperado de https://medium.com/@Matriztica_76766/el-lenguaje-y-ellenguajear-d40ca92b70e5
- MENCHÚ, Rigoberta. (1998). *Rigoberta: la nieta de los mayas*. Madrid, España: El País-Santillana.

- MORIN, Edgar. (1984). *Ciencia con Conciencia*. Barcelona, España: Anthropos, Editorial del Hombre.
- . (2011). *¿Hacia dónde va el mundo?* Madrid, España: Editions de L'Herne.
- MORIN, Edgar y Kern, Anne Brigitte. (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona, España: Kairós.
- ONU. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (61295)*. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf
- PÉREZ, José Luis y Simbaqueba, Angélica. (2023). Red Inter-Étnica-Cultural Los hilos del tiempo: tejido de pensamiento, palabra y cosmovisión entre México y Colombia. En Griselda Hernández, José Luis Pérez y Angélica Simbaqueba. (Comp.), *Ecopedagogía. Educación relacional en el ser y el hacer complejos* (pp. 199-299). Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- POLO, Miguel Ángel. (2008). El sentido ético de la interculturalidad. En Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas. (Eds.), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad* (pp. 413-426). Madrid, España: Editorial Dykinson.
- SINGER, Peter. (1995). *Ética práctica*. Cambridge, Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (2013). Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. En Birgitta Leander. (Coord.), *Pueblos indígenas de hoy. Aprender del pasado para entender el presente* (pp. 59-70). Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- URBINA, Fernando. (2010). *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- ZHENJIANG, Zhao. (2014). Confucio, ética y civilización. *Revista Co-herencia*, 10(20), 165-178.

ÍNDICE

- Introducción 7
LUIS ANTONIO ROMERO GARCÍA
- Un bosquejo sobre las éticas del hábitat 11
MAURICIO CORREA CASANOVA
- El papel de la ética ante el cambio climático 29
LUIS ANTONIO ROMERO GARCÍA
- Igualdad de género y éticas aplicadas 52
ANA FASCIOLI
- El fenómeno de las caravanas migrantes en México a la
luz de la idea de performatividad y marco de Judith Butler 73
PABLO AYALA ENRÍQUEZ
- Ética del combate a la pobreza: fundamentos 95
FERNANDO ARANCIBIA COLLAO
- Urbanización y derechos humanos 120
DANIEL ROLANDO MARTÍ CAPITANACHI
- Formación para la integridad científica en la educación
superior 143
JAQUELINE DEL CARMEN JONGITUD ZAMORA

Desarrollo de una cultura de ética de la investigación, bioética e
integridad científica en Colombia 165

FREDDY PATIÑO MONTERO

Sentimientos morales y ciudadanía responsable: estrategia para la
formación ética en la universidad 189

JUNY MONTOYA VARGAS

LINDA ALEJANDRA ZULUAGA RODRÍGUEZ

GONZALO COCOMÁ ARCINIEGAS

DIDIER SANTIAGO FRANCO

Los hilos del tiempo: ética, diversidad e
inter-etnoculturalidad 211

JOSÉ LUIS PÉREZ CHACÓN

ANGÉLICA SIMBAQUEBA TRIANA

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,
ÉTICAS APLICADAS Y EDUCACIÓN PARA UN PRESENTE Y FUTURO MEJOR
coordinado por Luis Antonio Romero García,
se terminó de producir en agosto de 2025.
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición y maquetación: César González.

Más allá de una tendencia académica actual, la ética aplicada es producto de las exigencias propias de nuestro tiempo. Esto no implica en modo alguno un desdén por la ética convencional, sino el intento de aterrizarla, de contrastarla con los problemas concretos, de hacerla más efectiva. La ética es vital para el ser humano y se encuentra presente en cada una de las facetas en las que interactuamos con otras personas.

En este sentido, *ÉTICAS APLICADAS Y EDUCACIÓN PARA UN PRESENTE Y FUTURO MEJOR* recoge una serie de aportes que buscan responder de forma amplia a tal necesidad. En los ensayos reunidos se abordan problemas específicos relacionados con disciplinas como arquitectura, urbanismo, estudios de género, ecología, sociología, economía, educación, bioética, antropología, multiculturalismo. Todos, problemas relevantes para el presente. Lejos de ofrecer enfoques diversos con un hilo conductor compartido, esta obra proviene de una preocupación originariamente común sobre una condición humana fundamental: las pautas que regulan nuestras relaciones, con salidas y aplicaciones a problemas de distinta índole, aunque no necesariamente desligadas entre sí. En suma, estamos ante la posibilidad de conocer de primera mano algunas propuestas que, desde el presente, pretenden contribuir a la forja de un futuro mejor.



EDICIONES UC



Colombia



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial