



BIOÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES

Búsqueda de alternativas
para los nuevos desafíos
de la humanidad

Verónica Moreno López
Hugo Nelson Castañeda

BIOÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES

**BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS PARA LOS NUEVOS
DESAFÍOS DE LA HUMANIDAD**

**BIOÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES
BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS PARA LOS NUEVOS
DESAFÍOS DE LA HUMANIDAD**

Verónica Moreno López
Hugo Nelson Castañeda Ruiz

(Comp.)

Compilación Académica
**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS -
UNIMINUTO**
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA - Seccional Medellín
GLOBETHICS
2024



Presidente del Consejo de Fundadores
P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General Corporación Universitaria
Minuto de Dios–UNIMINUTO
P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica
Stéphanie Lavaux

Director de investigación PCIS
Tomás Durán Becerra

Subdirectora Centro Editorial -PCIS
Rocío del Pilar Montoya Chacón

Rector Bogotá Presencial
Jefferson Enrique Arias Gómez

Vicerrector Académico Rectoría
UNIMINUTO Bogotá
Nelson Iván Bedoya Gallego

Director de Investigación Rectoría
UNIMINUTO Bogotá
Juan Camilo Osorio

Coordinadora de Publicaciones Rectoría
UNIMINUTO Bogotá
Lorena Cano Vergara

Rector General Universidad de San
Buenaventura
Fray Ernesto Londoño Orozco O.F.M.

Directora de Investigaciones – Medellín
Beatriz Liliana Gómez Gómez

Rector Universidad de San Buenaventura,
Medellín
Ernesto Londoño Orozco O.F.M.

Vicerrectora Académica – Medellín
Helena Pérez Garcés

Vicerrector Financiero
Fray Carlos Arturo Restrepo Giraldo O.F.M.

Coordinador Editorial
Daniel Palacios Gómez

Globethics Globethics Co-Publications &
Others

Executive Director of Globethics
Prof. Dr Fadi Daou

Managing Editor
Ignace Haaz

Bioética y diálogo de saberes búsqueda de alternativas para los nuevos desafíos de la humanidad / Rodrigo García Alarcón, Juan Carlos Jorge, María Laura Garau...[y otros 34.] ; autor y compilador Verónica Moreno López y Hugo Nelson Castañeda Ruiz. Bogotá: Universidad de San Buenaventura; Globethics International Secretariat; Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2024.

477 páginas, ilustraciones, tablas.

Incluye referencias bibliográficas en cada capítulo

ISBN: 978-958-763-721-2

1.Bioética -- Investigaciones 2.Ciencia y ética -- Estudio de casos 3.Conducta (ética)

4.Ética Profesional i.Jorge, Juan Carlos (autor) ii.Garau, María Laura (autor) iii.Vukotich, Claudia Teresa (autor) iv.Roitman, Adriel Jonas (autor) v. Morales Arias, Gabriela Geovanna (autor) vi.Zuleta Salas, Guillermo León (autor) vii.Campillo Vélez, Beatriz Eugenia (autor) viii.Alvarez Cortés, María (autor) ix.Romero Zepeda, Hilda (autor) x.Valencia Cárdenas, Susana (autor) xi.Gómez Restrepo, Manuel José (autor) xii.Suárez García, Yiney (autor) xiii.Correr Valencia, Andrés Felipe (autor) xiv.Bozzano, Horacio (autor) xv.Gómez Pineda, Floro Hermes (autor) xvi.Castaño Aguirre, Carlos Alberto (autor) xvii.Melo-Sabogal, Diana Victoria (autor) xviii.Contreras-Medina, Luis Miguel (autor) xix.Romero-Zepeda, Hilda (autor)...[y otros 16.] ; xx.Moreno López, Verónica (autor y compilador) xxx.Castañeda Ruiz, Hugo Nelson (autor y compilador)

CDD: 174.2 B615 BRGH

Registro Catálogo Uniminuto No. 106899

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib106899>

BIOÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES. BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS PARA LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA HUMANIDAD

The chapters of this book are selected contributions from the 7th Bioethics International Congress, organised by the Universidad de San Buenaventura, Colombia, the 20, 21 and 22 October 2021.

Compiladores: Verónica Moreno López y Hugo Nelson Castañeda Ruiz.

Autores:

Verónica Naranjo Quintero, Rodrigo García Alarcón, Juan Carlos Jorge, María Laura Garau, Claudia Teresa Vukotich, Adriel Jonas Roitman, Gabriela Geovanna Morales Arias, Guillermo León Zuleta Salas, Beatriz Eugenia Campillo Vélez, María Álvarez Cortés, Hilda Romero Zepeda, Susana Valencia Cárdenas, Manuel José Gómez Restrepo, Yiney Suárez García, Andrés Felipe Correa Valencia, Horacio Bozzano, Floro Hermes Gómez Pineda, Carlos Alberto Castaño Aguirre, Diana Victoria Melo-Sabogal, Luis Miguel Contreras-Medina, Hilda Romero-Zepeda, Hugo Nelson Castañeda Ruiz, Jhony Alexander Herrera Mejía, Mauricio Muñoz Zapata, Angela María Gómez Osorio, Jonny Alexander García Echeverri, Hugo Rodríguez Reséndiz, Hilda Romero-Zepeda, Jairo Eduardo Márquez Díaz, Cindy M. Aguirre-Ruiz, Andrea Liliana Rojas Reséndiz, Sigifredo Quintero Contreras, Hernán Cardona Ramírez, Fray Luis Fernando Benítez Arias, Pablo Echeverri Rendón, Fernando Antonio Zapata Muriel, Luis Fernando Sánchez Sánchez, Nicolás Alberto Alzate Mejía.

Asistente editorial: Leonardo Bernal Prieto

Corrección de estilo: Gloria Patricia Forero

Diseño y diagramación: Magaly Rodríguez

Primera edición: Digital e Impresa abril 2024

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Calle 81 B # 72 B – 70

Bogotá D. C. - Colombia

Globethics International Secretariat

150 route de Ferney
1211 Geneva 2, Switzerland
www.globethics.net/publications
publications@globethics.net

ISBN: 978-958-763-721-2

DOI: 10.58863/20.500.12424/4284651

Universidad de San Buenaventura - Sede Medellín

Carrera 56C N° 51-110 Centro

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los contenidos publicados en Bioética y diálogo de saberes. Búsqueda de alternativas para los nuevos desafíos de la humanidad son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Están protegidos por el Registro de propiedad intelectual. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

© Editorial Bonaventuriana, 2023. Universidad de San Buenaventura Medellín. Las opiniones, originales y citación son responsabilidad de los autores. La Universidad de San Buenaventura salva cualquier obligación derivada del libro que se publica. Por lo tanto, ella recaerá única y exclusivamente sobre los autores. Los contenidos de esta publicación se encuentran protegidos por las normas de derechos de autor. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

© 2023 Globethics Publications. The electronic version of this book can be downloaded for free from the Globethics website: www.globethics.net. The electronic version of this book is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). See: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. This means that Globethics grants the right to download and print the electronic version, to distribute and to transmit the work for free, under the following conditions: Attribution: The user must attribute the bibliographical data as mentioned above and must make clear the license terms of this work; Non-commercial: The user may not use this work for commercial purposes or sell it; No derivative works: The user may not alter, transform, or build upon this work. Nothing in this license impairs or restricts the author's moral rights. Globethics retains the right to waive any of the above conditions, especially for reprint and sale in other continents and languages.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a las directivas de la Universidad de San Buenaventura seccional Medellín, a los miembros de la Editorial Bonaventuriana, a las directivas de Globethics y al equipo del Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos por su participación y a los autores e instituciones que apoyaron sus trabajos. Todos hicieron posible la materialización de esta obra.

Tabla de contenido

PRESENTACIÓN	15
PRIMERA PARTE: BIOÉTICA Y SALUD	19
CAPÍTULO 1. Desafíos de la bioética a partir de las categorías: cuerpo y dolor total en el final de la vida	21
CAPÍTULO 2. Lucha contra la tiranía en la salud pública: contribuciones de Daniel Callahan a una bioética del futuro	35
CAPÍTULO 3. La reapropiación del principio de benevolencia en el discurso médico sobre el espectro intersexual	51
CAPÍTULO 4. Informatización del registro y la evaluación de los comités de ética en investigación: experiencia en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires, Argentina	71

CAPÍTULO 5. Vacuna contra covid-19: autonomía y responsabilidad social	85
 SEGUNDA PARTE: BIOÉTICA Y SOCIEDAD	
CAPÍTULO 6. La sindemia como campo de reflexión de la bioética social	97
CAPÍTULO 7. Construcción de una concepción arendtiana de la bioética en tiempos de covid-19	117
CAPÍTULO 8. Perspectiva ética y agenda pendiente en la migración y transmigración en México	133
CAPÍTULO 9. Movimiento de mujeres y construcción de paz en Liberia, Israel y Colombia	147
 TERCERA PARTE: BIOÉTICA Y MEDIO AMBIENTE	
CAPÍTULO 10. Justicia territorial y bioética: transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres	173

CAPÍTULO 11. La bioética desde la relación <i>bíos</i> y <i>zoé</i> frente al ecosistema global	195
CAPÍTULO 12. La ecología política como asunto ético, una perspectiva crítica y emancipadora ante las crisis ambientales	209
CAPÍTULO 13. La crisis del agua y su uso en la agricultura	227
CAPÍTULO 14. Inteligencia territorial y protocolos comunitarios bioculturales como mecanismos que permiten la deliberación ética y bioética en las intervenciones territoriales	247
CUARTA PARTE: BIOÉTICA Y TECNOLOGÍA	269
CAPÍTULO 15. La biohermenéutica de Jesús Conill. Una alternativa a la naturalización y tecnologización de la vida	271
CAPÍTULO 16. Perspectiva de la ética en la inteligencia artificial	289
CAPÍTULO 17. Transhumanismo desde el ámbito de las tecnologías emergentes y convergentes	305

QUINTA PARTE: BIOÉTICA Y EDUCACIÓN	327
CAPÍTULO 18. Planeta y humanidad: la importancia del vínculo desde una perspectiva bioética	329
CAPÍTULO 19. Principios bioéticos por asumir en el proceso formativo de estudiantes durante y posterior a enfermar por covid-19	343
CAPÍTULO 20. Sociedad, educación y organizaciones desde la perspectiva bioética	367
SEXTA PARTE: PENSAMIENTO FRANCISCANO	385
CAPÍTULO 21. Yo soy, el Señor, tu médico (Éxodo 15, 26). Biblia, salud, y medicina	387
CAPÍTULO 22. Itinerancia y método para el encuentro: el estudio al servicio del diálogo	403
CAPÍTULO 23. Territorio y bien común. Una propuesta de diálogo fraterno	425
CAPÍTULO 24. Aportes bioéticos y franciscanos en torno a una antropología de la muerte y una hermenéutica del dolor	441

ÍNDICE DE TABLAS **463**

ÍNDICE DE FIGURAS **465**

PRESENTACIÓN

La Universidad de San Buenaventura Colombia, desde la Vicerrectoría para la Evangelización de las Culturas, su Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos, CIDEH, y el grupo de investigación GIDPAD (Grupo Interdisciplinario para el Desarrollo del Pensamiento y la Acción Dialógica - Medellín), con su línea de pensamiento ecologizante y formación bioética, en coherencia con la fundamentación filosófica franciscana que permite poner en diálogo el carácter humanista y científico, decide compilar algunos trabajos relacionados con la bioética, atendiendo a la necesidad de generar escenarios dialógicos y convocar esfuerzos sinérgicos en pro de esta disciplina, como un elemento formativo para las nuevas generaciones en el ámbito de la educación.

Este trabajo consta de seis partes y veinticinco capítulos en total, con autores de varios países de Latinoamérica: México, Argentina, Puerto Rico, Ecuador, Chile y Colombia, que aportan con sus escritos al cumplimiento del gran anhelo de Van Rensselaer Potter como uno de los referentes de la Bioética, cuando expresa la importancia de la generación del diálogo entre las disciplinas humanísticas con las ciencias fácticas, el conocimiento socio humanístico con el científico, el diálogo de decires con el de haceres.

Las áreas temáticas abordadas son:

Bioética y salud: trata temas relacionados con las teorías de Callahan en relación con los abusos y tiranías en el contexto clínico, la benevolencia de los

profesionales de la salud con la intersexualidad, las categorías cuerpo y dolor, la responsabilidad y autonomía con relación a la vacunación en contextos de pandemia y la exposición de una experiencia que da cuenta de la necesidad de la informatización para guardar los registros y solicitudes que se realizan a los comités de ética en la investigación.

Bioética y sociedad: plantea la necesidad de la reinterpretación de la bioética acorde con los conceptos de Hannah Arendt, el papel de las mujeres en la construcción de paz, la migración y transmigración como un fenómeno latinoamericano, la sindemia de la covid-19 que genera nuevos retos, especialmente frente a situaciones de precariedad, las comorbilidades, situaciones de exclusión y discriminación por edad que se viven en la época actual.

Bioética y medio ambiente: desarrolla temas como la justicia territorial, los fundamentos y concepciones de la vida y el ecosistema como *bíos* y *zoé*, la ecología política, los dilemas con relación al uso y propiedad del agua, especialmente en el sector agrícola; los recursos bioculturales y la inteligencia territorial, como elementos que podrían aportarle a una bioética en relación con los desarrollos, investigaciones, intervenciones y aplicaciones sobre los territorios como espacios socioambientales complejos.

Bioética y tecnología: tiene como hilo conductor el transhumanismo; de allí, se desprende la discusión filosófica entre tecnófilos y tecnófobos acerca de la naturaleza humana y el transhumanismo, donde se presenta como una alternativa a estas dos posturas la propuesta de Jesús Conill, el uso de tecnologías emergentes y convergentes para mejorar a los seres humanos en cuanto a sus capacidades y la deliberación acerca del uso responsable de la inteligencia artificial.

Bioética, educación y formación: expone algunas reflexiones acerca de la formación en bioética; en primer lugar, se plantea la necesidad de una formación

que permita el bien común, esto es, la preservación de los seres humanos y del planeta; segundo, la importancia de la educación en bioética en pro de transformaciones que generen sociedades más justas y; tercero, la importancia de que las instituciones educativas cuenten con principios bioéticos que permitan el respeto del derecho a la educación de los estudiantes que se enfermen de covid-19.

Aportes franciscanos a la bioética: muestra aquellos aportes de pensadores franciscanos o el uso de principios de inspiración franciscana para resolver problemas bioéticos; de esto, se deriva la propuesta de extraer elementos de la vivencia de Jesús de Nazareth como sanador o médico para que guíe a los profesionales de la salud en la actualidad, así como observar la experiencia y reflexiones de Ramón Lull sobre el diálogo y el encuentro como elementos que pueden aportar para la defensa de la vida, especialmente del otro en el mundo contemporáneo; de igual manera, se propone la experiencia del santo de Asís para entender el dolor y la muerte, temas recurrentes en el análisis de la bioética, especialmente en el ámbito clínico, como un asunto natural que debe entenderse de forma fraterna; de ahí que, el ser dotado de dignidad debe tener sensibilidad y compasión por el que sufre; por último, se proponen para resolver dilemas bioéticos desde ámbitos ambientales o territoriales, los principios de bien común y justicia entre generaciones, adoptados desde las encíclicas *Laudato Sí* y *Fratelli Tutti* de inspiración franciscana, que pueden servir para generar diálogos fraternos entre tomadores de decisión y comunidades que lleven a la protección de la biodiversidad, de los usos y costumbres de las diferentes sociedades.

Como se puede observar, el objetivo de este texto se concentró en la generación de un espacio académico de divulgación de las discusiones, análisis y reflexión que permitieran buscar alternativas para afrontar los nuevos desafíos de la humanidad.

Se espera entonces que este libro permita continuar con la labor de divulgar la bioética en el ámbito académico, científico y humanista para generar las condiciones y reflexiones que lleven al ser humano a hacer ciencia con conciencia.

Verónica Moreno López

Coordinadora del Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos
Presidente del Comité Institucional de Bioética
Universidad de San Buenaventura–Medellín



PRIMERA PARTE.
BIOÉTICA Y SALUD

CAPÍTULO I.

Desafíos de la bioética a partir de las categorías: cuerpo y dolor total en el final de la vida¹

Verónica Naranjo Quintero²

Resumen

En las últimas décadas, el cuerpo ha ocupado un papel importante en el análisis teórico, vale la pena decir que el cuerpo es lo que nos constituye y lo que somos. En este sentido el texto busca retomar la comprensión y la importancia del cuerpo desde el discurso, y el aporte bioético, en un tema tan relevante como lo es el final de la vida. Para lograr lo anterior, en un primer momento, se clarificará la categoría de cuerpo desde diversos sustentos para llegar a la

1 Las reflexiones de este texto surgen de la investigación “Perdiendo el sentido de lo humano: una reflexión multidisciplinar de la actual psicopatologización de la vida cotidiana”, llevada a cabo en el grupo de investigación GIEB de la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia).

2 Magíster en Bioética. Doctoranda en Género y Diversidad de la Universidad de Oviedo (España). Perteneciente al Grupo de Investigación oficial de la Universidad de Oviedo “HEAL. Humanidades Médicas y Medioambientales”. Pesquisa doctoral “El dolor menstrual”. Perteneciente al Grupo de Investigación en Ética y Bioética “GIEB”.. Google scholar: https://scholar.google.com/citations?user=_PaCwyYAAAJ&hl=es Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9371-1009> Correo electrónico: u0296342@uniovi.es o vernaqui@yahoo.es

conclusión teórica de su importancia. En un segundo momento, se trabajarán las categorías cuerpo y dolor —total— a través de preguntas pertenecientes a las encuestas realizadas a once pacientes del Hospital AdventHealth de Florida. Esto, con el fin de lograr tener una medición de la vulnerabilidad que enfrentan estas personas. Finalmente, en el tercer momento, se analizan los desafíos bioéticos que dejan las connotaciones de dolor, sufrimiento, vulnerabilidad, para lograr, desde allí, una praxis de la comprensión del cuerpo y el dolor en el final de la vida, además de los retos puede dejarnos este análisis.

Palabras clave: bioética, cuerpo, dolor, final de la vida, desafíos.

Abstract

In recent decades, the body has occupied an important role in theoretical analysis, it is worth saying that the body is what constitutes us and what we are. In this sense, the text seeks to resume the understanding and importance of the body from the discourse, and the bioethical contribution, in a topic as relevant as the end of life; to achieve the above, this work will address three moments: First, the category of body will be clarified from various supports to arrive at the theoretical conclusion of the importance of the same. Subsequently, in a second item, the body and total pain categories will be worked through questions pertaining to the surveys of 11 patients of the AdventHealth Hospital of Florida, to achieve a measurement of vulnerability.

Keywords: bioethics, body, pain, end of life, challenges.

Resumo

Nas últimas décadas, o corpo tem desempenhado um papel importante na análise teórica, vale a pena dizer que o corpo é o que nos constitui e o que

somos. Neste sentido o texto busca retomar a compreensão e a importância do corpo desde o discurso, e o aporte bioético, em um tema tão relevante como o final da vida; para conseguir o anterior, este trabalho abordará três momentos: Numa primeira fase, a categoria de corpo será clarificada a partir de diversos meios para chegar à conclusão teórica da importância do mesmo. Posteriormente, em um segundo item se trabalharão as categorias corpo e dor-total- através de perguntas pertencentes às pesquisas realizadas a 11 pacientes do Hospital AdventHealth da Flórida, para conseguir ter uma medida da vulnerabilidade.

Palavras-chave: bioética, corpo, dor, final da vida, desafios.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284652](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284652)

Categoría de cuerpo

El cuerpo en las últimas décadas ha proporcionado un sinnúmero de interpretaciones, las cuales, permiten analizar sus matices en distintas épocas. Vale la pena destacar entre estos matices, por ejemplo: la negación del cuerpo a partir del pensamiento de Platón en su tratado de la inmortalidad del alma y la reminiscencia. Posteriormente, con el sincretismo del lenguaje filosófico-teológico en la consolidación del cristianismo. Asimismo, existen argumentos que en la misma época dejan entrever la necesidad del cuerpo y su integralidad, como, por ejemplo: la prosa del “Cantar de los cantares” y el lenguaje mitológico de los pueblos que reflejan devoción al cuerpo y su necesidad. Sumado a esto, y con el pasar del tiempo se presenta una supremacía a la corporalidad. Con el fin de comprender este giro hermenéutico, debemos valernos del arte y las creaciones de artistas como Miguel Ángel y Da Vinci; ambos con su manera de trazar el cuerpo humano generaron nuevas visiones a partir del trama corporal, verbigracia, el antropomorfismo que simboliza una relación

con la divinidad a partir del cuerpo y los que ese constituye. En todo caso, es un avance al estudio de la anatomía.

De esta supremacía subyacen las décadas de 1950, 1960 y 1980, en las cuales, aconteció la revolución sexual producto no solo de lo que se venía concibiendo de la corporalidad si no de inventos como el carro y las píldoras para el control de la natalidad, las cuales, hicieron sentir a las personas autónomas y libres. Seguidamente, en la época contemporánea aparecen varios autores con aportes importantes para la interpretación del cuerpo. De manera apresurada, se puede aludir a Michel Foucault y su forma de transversalizar el poder con el cuerpo, esta autoridad se logra a partir del lenguaje que dará inicio a la anatomización-control del cuerpo del otro.

En nuestra época hay diversos aportes a la comprensión del cuerpo, entre estas, el arte que siempre será el lenguaje afín para acercarnos y entender más acerca del cuerpo. El arte es el lenguaje por antonomasia del símbolo y tiene la posibilidad de sintetizar la vida y los detalles de esta.

A partir de esta perspectiva, se manifiesta la figura de la artista francesa Orlan (2012), ella no solo ha decidido llamarse así, si no que ha convertido su vida en obra. “El cuerpo para Orlan es un cuerpo obsoleto, que no sirve, el cual hay que cambiar y transformar” (Francette, 2012)³. De modo que, una persona que contempla el arte podrá observar, por ejemplo, que en esta artista el lenguaje artístico es ilimitado y, en el caso del cuerpo, el discurso no solo refleja una técnica —como logra hacerlo ella desde las cirugías para cambiar su apariencia física—, sino que muestra la variedad de *significados* que podemos brindar al cuerpo. Como argumenta Lebreton (2002) “el cuerpo parece

3 Véase el arte de Orlan en el libro: *Arte carnal o cuerpo obsoleto/ Hibridaciones y refiguraciones*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Museo de Antioquia (Mireille Suzanne Francette Porte, 2012).

algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible una aprehensión, sino el efecto de una construcción social y cultural” (p. 14).

Por esta razón, el cuerpo se convierte en un punto de partida importante para analizar nuestra vida. Lo que se busca es integrar la apreciación del cuerpo y su dimensión espiritual, de manera que, se entrelacen para depurar dualismos que aún quedan en el lenguaje como intuición del pensamiento de la cultura hebrea. Para esta, el ser humano tiene un carácter unitario, que se fundamenta en el vocablo *basar* (totalidad de la persona).

Reflexión bioética de cuerpo y dolor

Para comprender la relación entre cuerpo y dolor, se hará alusión a un resultado obtenido en el Hospital AdventHealth de Florida, en Orlando⁴. Allí, se aplicó una encuesta a 11 pacientes con diagnóstico de algún tipo de cáncer, tales como: pancreático, colón, colangiocarcinoma y cáncer de mama. La edad de los pacientes osciló entre los 34 hasta los 70 años. Aquí, se detalla el resultado de la categoría dolor espiritual (se comprende como dolor total⁵) y cuerpo, según la apreciación de los pacientes. A continuación, se muestran los resultados de la encuesta:

A la pregunta: ¿siente dolor espiritual?, 1 no respondió; tres (3) que equivalen al 30 % sí sentían dolor espiritual; siete (7) que equivalen al 70 % no sen-

⁴ Estas encuestas se realizaron con el apoyo de la Dra. Wanda Abondano, Orlando, Florida, Estados Unidos a finales de 2017. Es de aclarar que quienes fueron partícipes de la encuesta, firmaron un consentimiento informado, el cual no se publicará por la apuesta ética de proteger los datos de quienes libremente participaron.

⁵ El dolor total fue una expresión acuñada por Cicely Saunders, creadora de los cuidados paliativos.

tían dolor espiritual. A la pregunta: ¿en qué parte del cuerpo sienten el dolor espiritual?, 1 no respondió. Tres (3) que equivalen al 30 % argumentó en todo el cuerpo; siete (7) que equivalen al 70 % respondieron que en ninguna parte. A la pregunta: ¿cómo define su relación con el cuerpo?, 1 no respondió; cinco (5) que equivalen al 50 % respondieron tengo un cuerpo; cinco (5) que equivalen al 50 % no lo han pensado. En lo que tiene que ver con la pregunta: ¿cuál es la parte del cuerpo que más valora, uno (1) que equivale al 9,09 % dijo que los ojos; diez (10) que equivalen al 90,90 % respondieron que todas las partes del cuerpo. A la pregunta : ¿cómo les gustaría vivir la espiritualidad desde su cuerpo; siete (7) que equivalen al 63,63 % respondieron que abrazándose o que lo abracen; tres (3) que equivalen al 27,27% respondieron que cantando o que le canten; uno (1) que equivale al 9,09 % respondió que ayudando a los demás.

La reflexión bioética en torno al cuerpo y al dolor, claramente se puede sustraer de lo trabajado desde las encuestas. En este sentido, surge un análisis que probablemente ilumina la relación del cuerpo y el dolor.

Las preguntas: ¿siente dolor espiritual? y ¿en qué parte del cuerpo sienten el dolor espiritual?, un 70% afirmó no sentir dolor espiritual. Para la segunda pregunta el 30 % respondió en todo el cuerpo.

Esto llevó a considerar varias interpretaciones, entre ellas, que hablar del cuerpo en términos metafísicos es complejo, es decir, hay conciencia de que el cuerpo duele y dónde duele, pero al hablar en términos intangibles existen dudas. También, se puede afirmar que aunque pueda ser una totalidad, las personas no lo dimensionan. De allí que, “no hay dolores corporales, sino dolores causados por nuestro cuerpo” (Arregui, 2012, p. 232) y este cuerpo es lo que soy.

En la reflexión de cuerpo, se preguntó: ¿cómo define su relación con el cuerpo? En las posibles respuestas se encontraron:

- › Tengo un cuerpo con (5 = 50 %)
- › Soy cuerpo (0 = 0 %)
- › No lo he pensado (5 = 50 %)
- › Ninguna, cuál (0 = 0 %)
- › 1 persona no respondió

Según la encuesta, es notorio que tener es mejor que ser y que muchos de los encuestados no habían pensado esto antes. Lo anterior puede ocurrir porque no tienen claridad si hay dolores espirituales, dicho de otra manera, el pensar la dimensión espiritual puede posibilitar interiorizar en lo que cada persona es. En cuanto a la persona que no logra responder, puede ser por falta de información al momento de resolver las preguntas o dificultad para hacerlo.

Parafraseando a Jorge Vicente Arregui (2012), somos un tipo de organismo vivo que desarrolla una autoconciencia y dispone de un margen de libertad que queda ligada a una imagen de finitud. Lo anterior puede aplicar al 0% de la pregunta acerca de “soy cuerpo”, esto deja una hermenéutica abierta para lograr trabajar con las personas en situación de fragilidad (enfermedad), la afirmación de no tener un cuerpo, sino que son cuerpo y esto, qué implicaciones puede tener en la aceptación y vivencia de su enfermedad.

En lo que tiene que ver con el concepto de cuerpo se aludió a cuál es la parte que más valoran. Un 90% afirma que todas las partes del cuerpo. Esto, desde la comprensión de la ética corporal es plausible, sobre todo, cuando la situación de la enfermedad puede llevar a la persona a sentir rechazo de lo que es su cuerpo. Ciertamente, puede ocurrir que como resultado de esta encuesta se toma conciencia de nuestro cuerpo cuando estamos enfermos, allí,

se abre una interpretación diferente de lo que somos, el cuerpo nos habla y el enfrentarse a la idea de finitud nos lleva a prestarle más atención.

Para la pregunta: ¿cómo les gustaría vivir la espiritualidad desde su cuerpo?, el 63 % respondió que abrazándose o que lo abrace. Esto, comprendido en manifestaciones de acogida, reconocimiento y escucha, refleja la necesidad de verse y ver la realidad del otro.

Retomando a Le Breton (2002), la manera de comprender el propio cuerpo se relaciona con la manera en que comprendemos el cuerpo del otro, el cual, se encuentra despojado de toda interioridad, como es el caso de una valoración médica.

Siendo el abrazo una buena alternativa del autocuidado y el cuidado, los movimientos corporales enseñan que no hay que ir muy lejos para entender lo que necesita el otro. Con los porcentajes aludidos y posibles interpretaciones arrojadas, se pueden mencionar los desafíos en cuestión. Hasta aquí, se ha reflexionado acerca de las categorías cuerpo y dolor desde la perspectiva de la espiritualidad con el objetivo de pasar a profundizar el cuerpo y el dolor en la experiencia del final de la vida.

Desafíos bioéticos cuerpo y dolor en el final de la vida

En su obra *Antropología del cuerpo y de la modernidad*, David le Breton (2002), manifiesta que: “Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría” (p. 7) y la existencia de cada persona es corporal.

Lo anterior nos ayuda a reconocer lo que ya se ha mencionado antes, pero con mayor énfasis. Es la posibilidad de comprender el proceso del cuerpo, es decir, nacemos y la ontogenia ocasiona que nuestro ritmo biológico sea continuo y la mejor manera de evidenciarlo es la apreciación de la corporalidad.

Por eso, hablar de temas bioéticos, como lo son el principio y el final de la vida, implica una comprensión de qué es el cuerpo. Si para alguien la realidad del cuerpo corresponde a productividad, necesariamente un cuerpo adulto, cansado y enfermo, no será concebido como un cuerpo necesario.

Esta propuesta no acoge la anterior visión, pero sí, se une a la interpretación de comprender el cuerpo, como lo argumentó Perrot (2008):

[...] no el cuerpo inmóvil en sus propiedades eternas, sino el cuerpo en la historia, en la lucha contra los cambios del tiempo, pues el cuerpo tiene una historia física, estética, política, ideal. (p. 51)

En consecuencia, y citando a Naranjo (2016):

Para Ramón Lucas, es importante comprender que el cuerpo ocupa un espacio, pero es diferente al cuerpo no humano, es decir, los animales o plantas. Por eso, aunque el cuerpo humano ocupe un espacio como los otros seres vivos, debe generar grandes diferencias. Entre tanto, el bioeticista Lucas le apuesta a nombrar la corporeidad humana como la experiencia que tiene el ser humano, como algo más que un cuerpo. (p. 16)

Esto implica que sí se logra visualizar lo anterior como una realidad metafísica o del yo interior, no solo es importante generar una mirada inductiva de esta dimensión humana, mejor aún, es ser consciente que esta habita en el cuerpo, por eso:

En muy buena medida, las cuestiones centrales de bioética dependen de la consideración de la corporalidad humana que, a su vez, implica toda una antropología, toda una interpretación de qué significa ser un ser humano, de qué es el hombre. Porque los interrogantes éticos que plantean las nuevas posibilidades que la ciencia y la técnica ofrecen a

la hora de sanar, prevenir enfermedades o incluso, transformar nuestro cuerpo, se ven de muy distintas maneras según se considere, para decirlo rápidamente, que el hombre es un cuerpo o que tiene un cuerpo. (Arregui, 2012, p. 229)

La interpretación del dolor a luz del cuerpo casi siempre va a remitir al dolor biológico y poco se refiere a un dolor que puede que no tenga una ubicación, sin embargo, se percibe, ejemplo de esto, es la pérdida de un ser querido, puede que no sea un dolor somático, pero no quiere decir que no duela.

A este tipo de dolor se le han dado diferentes nombres, hasta el punto de que en el español lo nombramos como dolor total. Según Torralba (2000):

Por de pronto, es necesario distinguir entre sufrimiento y dolor. El dolor se refiere, por lo general, a la percepción de un mal de orden físico, somático o biológico. El dolor de cabeza, el dolor de riñón, el dolor de hígado, son dolores de orden somático o biológico. El sufrimiento, por otro lado, tiene un orden más amplio y se refiere a un modo de padecer que no necesariamente se relaciona con lo físico o somático del ser humano, sino con el recinto de su interioridad y todos los niveles de experiencia que conlleva. (p. 273)

Para Torralba (2000) lo que en este artículo hemos llamado dolor total, él lo denomina sufrimiento. Del mismo modo, al final de la vida, es importante tener una asistencia al dolor, un camino seguro como los cuidados paliativos y los diferentes medicamentos que allí se utilizan para mitigar el dolor biológico. Igualmente, cada vez más personas mueren solas y acá es donde esta interpretación del dolor en sentido total (espiritual) necesita unos desafíos que lleven a un acompañamiento en el morir humano.

En prospectiva, la bioética como disciplina que acompaña el principio y final de la vida debe brindar elementos a los cuidadores, sean profesionales

o familiares para que estos puedan acompañar un buen proceso al final de la vida.

A continuación, se mencionan algunos ítems que se describen en palabras. Dejando claro que el desafío es hacer una praxis de lo que aquí se vislumbra.

El final de la vida de cada persona merece lo siguiente:

Manejo del dolor

El manejo del dolor radica en un buen manejo del control del dolor, ya sea por medio de escalas numéricas y medicamentos. También, se debe incluir un control del dolor espiritual, por medio de estrategias de acompañamiento, según la vivencia de esta dimensión de cada persona.

Acompañamiento a las lecturas del dolor

Una adecuada lectura de las escalas del dolor para dar un mayor y mejor acompañamiento, según las necesidades de la persona.

Comunicación asertiva

Para una comunicación asertiva, mayor silencio y más escucha ayuda a un acompañamiento del sufrimiento en términos metafísicos y búsquedas existenciales. La posibilidad de ser cuestionado y la capacidad por parte del cuidador a que le realicen *preguntas existenciales ayudan a un mejor proceso del manejo del dolor*.

Creatividad en el acompañamiento

La creatividad artística para integrar las nuevas técnicas es muy útil para el acompañamiento, tales como: murales que reflejen tranquilidad a la persona, música, lecturas, risa-terapia, teo-terapia, filo-terapia, respiración, aromaterapia, cuento-terapia, masajes corporales y lo más importante, las herramientas que más ayuden a la persona que están muriendo.

Con lo anterior, quedan desafíos ante la experiencia de la muerte. Con los datos de los once (11) pacientes encuestados es posible interpretar y extraer herramientas para hacer frente al padecimiento de morir. Se insinuaron algunos de los desafíos que ante la experiencia de la muerte inminente quedan, y desde la interpretación que arrojaron la información de los 11 pacientes encuestados se convierten en desafíos que pueden responder a lo desarrollado.

Ahora bien, siete (7) pacientes que equivalen al 70 % afirmaron no tener dolores espirituales, esto se podría interpretar a partir de un diálogo profundo que permita ver sus necesidades en términos personales y espirituales, en estas instancias quien acompaña debe despójarse de todo prejuicio y nunca imponer su pensamiento, lo ideal es partir desde lo que el paciente es.

En consecuencia, al 70 % de encuestados que no sienten dolor espiritual en ninguna parte del cuerpo, probablemente es el mismo porcentaje del anterior, ante esto se deberán practicar diversas alternativas de acompañamiento, entre ellas, las ya mencionadas el arte y la posibilidad de diálogo.

En este punto, el símbolo y el lenguaje hierofánico tienen un papel primordial, independientemente de que la persona no profese un credo religioso en particular, todo ser humano necesita vivir su dimensión psíquica-espiritual, para esto, el acercamiento al símbolo y el lenguaje artístico ayudará a crear muchas posibilidades de saber vivir y saber partir.

No obstante, estas estrategias no deben forzadas y se debe entender que el cuidador solo acompaña y comprende la particularidad de cada caso y manera de hacer-se cuerpo con su dimensión espiritual. Esto, sin lugar a dudas es la mejor manera de permitir ser a quien va a morir.

Al 50 % de los encuestados que respondió que no se ha hecho la pregunta por su cuerpo, se deberá auxiliar siempre en el control del dolor, de tal suerte que al controlar el dolor somático puede preguntarse por el dolor interno y, a su vez, por la experiencia con su cuerpo.

A la pregunta: ¿cómo le gustaría vivir su espiritualidad desde su cuerpo?, abrazando, que lo abracen, cantando, que le canten, o ayudando a los demás, demuestra que, aunque el ser humano se sienta en situaciones de fragilidad, siempre busca al otro y quiere darse al otro. El abrazo (63,63 %) se convierte en una extensión del cuerpo y también en una necesidad de sentir una manifestación corporal que indica cercanía, acogida y amor.

Esto nos lleva a pensar que “[e]l cuerpo humano no puede ser observado con tanta frialdad, objetividad o imparcialidad tanto en su composición como en su funcionamiento [...]” (Arregui, 2012, p. 232). Por esto, un acompañamiento humano al final de la vida debe darse con comprensión hacia la persona que está muriendo, dado que, es un cuerpo que pide, que siente, escucha, medita, llora, necesita. Un cuerpo acompañado logra aceptar, confiar, sonreír, hablar sin palabras, comer, sentir y partir.

Para finalizar se concluye

- › Es necesaria la comprensión del cuerpo en el discurso bioético, siendo un tema crucial el proceso del final de la vida. Ciertamente, somos cuerpo hasta la muerte.

- › La medición del dolor (total) hecha a través de las encuestas, arrojó que algunas personas no se preguntan por su cuerpo y tampoco por su espiritualidad, pero, al concretizar la expresión espiritual en un abrazo, sí les gustaría recibirla.
- › El acompañamiento al final de la vida es indispensable para comprender el ciclo natural de los seres vivos, la realidad de la enfermedad y la finitud de lo que somos. Para eso, se debe tener una mano cálida que陪伴e el viaje sin regreso, además, de estrategias de acompañamiento que hagan este tránsito más cálido.

Referencias

- Arregui, J. V. (2012). *Diccionario de* (Vázquez Carlos Simón, Ed.; N.o 2; Vol. 39). Monte Carmelo. <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/11104>
- Francette Porte, M. Z. (2012). *Arte carnal o cuerpo obsoleto/ hibridaciones y refiguraciones.* (Museo de Arte Moderno de Bogotá). Museo de Antioquia. <https://isbn.cloud/9789589112168/orlan/>
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y de la modernidad.* Ediciones Nueva Visión.
- Naranjo, V. (2016). *Desconstrucción y construcción del cuerpo de la mujer en las técnicas de reproducción asistida humana. Una perspectiva bioética y teológica.* Universidad Pontificia Bolivariana.
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres.* Casa del Libro. <https://www.casadellibro.com/libro-mi-historia-de-las-mujeres/9789505577477/1225635>
- Torralba, F. (2000, junio 24). *Constructos éticos del cuidar* <https://es.scribd.com/document/87073253/Constructos-Eticos-Del-Cuidar>

CAPÍTULO 2.

Lucha contra la tiranía en la salud pública: contribuciones de Daniel Callahan a una bioética del futuro

Rodrigo García Alarcón⁶

Resumen

Daniel Callahan, pionero de la bioética dedicó gran parte de sus estudios a la salud pública, tema obligado de esta disciplina he intentó introducir en la medicina y la biología, la ética. El objetivo del presente estudio es dar una mirada general a la obra de Callahan y constatar cómo incluso en la salud pública se instaló la *tiranía*, aspecto inspirado de la filosofía socrática. Para alcanzar este propósito se indagó sobre el pensamiento del autor en diversas fuentes (libros, entrevistas, artículos) para así, reconstruir sus ideas. Callahan no se limita a hacer denuncias sobre las tiranías de la supervivencia, la tec-

6 Doctor en Bioética de la Universidad de Brasilia. Magister en Educación. Especialista en Familia y Licenciado en Teología. Presidente del Comité de Bioética y docente e investigador del grupo GIEP de la Universidad de San Buenaventura Cartagena. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=KyZCwPEAAAAJ&hl=es&oi=ao> Orcid: <https://orcid.org/0002-9835-4178> Correo electrónico: rgarcia@usbctg.edu.co

nología, el individualismo y la salud, al contrario, en sus libros se dedica a la construcción y defensa del sistema de salud universal, solidario, equitativo, el cual, no debe depender de la capacidad de pago. Así mismo, sugiere que se considere el futuro de la bioética como una propuesta interdisciplinaria.

Palabras clave: salud pública, bioética, tiranía, tecnología, equidad.

Abstract

As a pioneer of bioethics, Daniel Callahan devoted much of his studies to public health, an obligatory subject of this discipline. The objective of this study is to give a general look at the work of Callahan and to confirm, as even in public health was installed the “tyranny”, inspired aspect of the Socratic philosophy. To achieve this purpose, the author’s thought was investigated in various sources (books, interviews, articles) to reconstruct his ideas. Callahan does not limit himself to making denunciations about the tyrannies of survival, technology, individualism and health, on the contrary, in his books is dedicated to the construction and defense of the universal health system, solidarity, equitable, which should not depend on capacity to pay. It also suggests considering the future of bioethics as an interdisciplinary proposal.

Keywords: public health, bioethics, tyranny, technology, equity.

Resumo

Daniel Callahan, como pioneiro da bioética, dedicou grande parte de seus estudos à saúde pública, um assunto obrigatório desta disciplina, tentou introduzir a ética na medicina e na biologia. O objetivo deste estudo é dar uma olhada geral da obra de Callahan e verificar como a “tiranía” um aspecto inspirado na filosofia socrática, foi instalada até mesmo na saúde pública”.

Para atingir este objetivo, o pensamento do autor foi pesquisado em diferentes fontes (livros, entrevistas, artigos) a fim de reconstruir suas idéias. Callahan não se limita a denunciar as tiranias da sobrevivência, da tecnologia, do individualismo e da saúde. Pelo contrário, em seus livros ele se dedica à construção e à defesa de um sistema de saúde universal, solidário e equitativo, que não deve depender da capacidade de pagamento. Da mesma forma, sugere que o futuro da bioética seja considerado como uma proposta interdisciplinar.

Palavras-chave: saúde pública, bioética, tirania, tecnologia, equidad.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284653](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284653)

Introducción

¿Qué hacer cuando la supervivencia, la salud, la autonomía, la justicia y la religión se vuelven tiránicas? ¿Una vez derribada la tiranía, otras pueden surgir? La historia nos muestra que sí. En la Grecia clásica, Harmódio y Aristógora se conocieron como tiranicidas (García, 1984). Pero los griegos no tardaron en reconocer que el derrocamiento de los tiranos no significaba el fin de los problemas. En ese momento, se hizo necesario la voz de la ética socrática.

Inspirado en Sócrates, Daniel Callahan parte para la universidad de Harvard con el deseo de hacer una filosofía práctica, contextualizada, inquieta. Callahan (2015) afirma que nunca desistió de este modelo socrático de hacer filosofía, aun cuando no era incentivado por sus profesores. La tiranía fue uno de los problemas que orientó la discusión socrática y de Callahan⁷, pues este observa cómo la tiranía se instaló en lugares donde menos percibimos,

⁷ Callahan no dice explícitamente que toda su investigación giró en el tema de la tiranía, eso fue fruto de mi percepción debido a una gran incidencia de la palabra y de la temática en sus artículos y libros.

incluso en la salud pública. Para constatar lo anterior, se buscaron las ideas del autor en diferentes fuentes (libros, artículos y entrevistas) para reconstruir su línea de pensamiento.

En un primer momento, se describe su repercusión intelectual y la metodología utilizada por él en sus investigaciones bioéticas. A continuación, se analizan sus denuncias a la tiranía a lo largo de sus escritos dando énfasis en la salud pública. Por último, se intenta resumir sus propuestas de solución a las tensiones en la salud pública y de construcción de una bioética del futuro.

Callahan, una vida en bioética

En una entrevista a la revista *Eidon* (2015), Daniel Callahan dice que fue uno de los padres de la bioética y que esta no se puede restringir a una disciplina, pues es más que un curso. Él ya reflexionaba acerca de problemas de la ética en la salud antes de que se acuñara el nombre. Poco se conoce sobre él en Latinoamérica, por eso, se hace necesario profundizar un poco más en su vida y obra teniendo en cuenta que su indagación no se limita a los problemas de la salud norteamericana.

Callahan por él mismo

Daniel Callahan, en su libro *In search of Good: life in bioethics* (2012), se enorgullece de haber nacido en una familia católica, el 19 de junio de 1930 en Washington. Sirvió al ejército, fue nadador y compitió por una vacante en Yale, no obstante, acabó ingresando en Harvard. Allí, quiso recorrer el camino de Sócrates, pero, sus profesores estaban influenciados por la filosofía analítica⁸ y le aconsejaron apartarse de estos pensamientos morales y del existencialismo.

8 La filosofía analítica fue un movimiento que se desarrolló en Cambridge y Oxford, versa sobre la cuestión del lenguaje humano. Ludwig Wittgenstein (1961) dijo que no puede haber proposiciones de la ética y lo que no se puede hablar debe callarse.

Desilusionado con la carrera académica, Callahan, fue a trabajar como editor de un periódico. En este período publicó cuatro libros ligados a la iglesia católica (Son ellos: Christianity Divided (1961), The Mind of the Catholic Layman (1963), Honesty in the Church (1965), The New Church (1966)). En 1965, rompe con el pensamiento religioso. A finales de la década de 1960, gradualmente se alejó del periódico, y ya en 1969, junto con su vecino, el psiquiatra Willard Gaylin, fundaron cerca de Nueva York el Hastings Center, una organización sin fines de lucro para el estudio e investigación en la bioética.

Jonsen (2006), con su artículo “Bioethics la disciplina”, creo la puerta de entrada para incluir por primera vez la palabra *bioética* en el catálogo de la National Library of Congress. En 2001, se encuentra con George W. Bush, para discutir acerca de una política para las investigaciones de células madre. En 1996, se jubiló del Hastings Center y comenzó a dar cursos en las universidades americanas. Debido al cigarrillo, Callahan luchó contra un asma y un enfisema pulmonar. Sin embargo, esto no fue obstáculo para seguir trabajando. A los 85 años, Callahan escribió un libro de un estudio comparativo de las cinco crisis globales: calentamiento global, escasez de alimentos, calidad y escasez del agua, obesidad y enfermedades crónicas (2015). Muere en 2019 a sus 89 años de edad.

Herencia intelectual

Como ya se ha dicho, sus primeros libros reflejan su creencia cristiana, ya que, después de alejarse del catolicismo, Callahan (2012) confiesa que existe un residuo de la religión en sus huesos. Incluso nota que su desconfianza en el progreso y su afinidad al comunitarismo —el cual, subraya que no somos individuos independientes que acuerdan convivir estableciendo pactos políti-

Siguiendo los análisis de Wittgenstein, la filosofía analítica excluye todo lo que es oscuro, como la religión y la ética.

cos y económicos basados en el interés, antes de todo eso, estamos unidos por lazos de solidaridad, historia, cultura, valores— es una herencia católica.

Además del catolicismo su vida filosófica fue marcada por una repulsa contra la filosofía analítica de Oxford y una pasión por la filosofía del ágora de Sócrates. En *La tiranía de la supervivencia*, Callahan (1985) no esconde su admiración por Sigmund Freud y Philip Rieff.

Freud lo convenció que el conflicto entre individuo y civilización no admite solución, y Rieff lo persuadió que la más peligrosa enfermedad de nuestra sociedad es el individualismo.

Callahan (2012) se dice deudor de las teorías de John Rawls y Norman Daniels, a pesar de no ocultar sus críticas al primero. Él afirma que Rawls intenta colocar bloques cuadrados en agujeros redondos. Callahan cree que su punto de partida es frágil, pues, parte de premisas individualistas para llegar a una conclusión comunitaria. Desarrolla, además, estrechas afinidades intelectuales con el comunitarismo de Alasdair MacIntyre, en casi todas sus obras. Así como MacIntyre, Callahan (2015) rechaza el dualismo deontología-utilitarismo como una respuesta a la crisis ética de la modernidad.

Su espíritu tiranicida nunca dejó que la filosofía ética, enseñada en la academia, ofuscara las cuestiones individuales insertadas en contextos específicos. Como filósofo, no dejó de tener las teorías clásicas de la ética en mente, siendo este un requisito para ser un bioeticista.

Pero, la bioética debe quedar lejos de una ética rígida y reduccionista en su búsqueda de reglas y principios. El bioeticista es una persona que lee bastante. El trabajo en bioética exige polimatía —amplio espectro que abarca conocimientos sobre campos diversos de la ciencia, arte o las humanidades— (Callahan, 2012). Es decir, una cultura versada en la literatura, historia, ciencias sociales y, finalmente, en la teología.

Metodología en bioética

El secreto para Callahan (2015) es lograr una vida larga, en bioética es variar de tema y seguir una metodología. Él persiguió tres preguntas durante toda su vida: (1) ¿Cómo los avances en la medicina pueden afectar nuestra comprensión de sus objetivos?, (2) ¿cómo afectará nuestra comprensión de la salud y el bienestar?, y (3) ¿ómo van a afectar la manera en que vemos la vida?

Siendo estas preguntas el hilo conductor de su investigación, desarrolló estudios acerca del aborto, la tecnología, la medicina y el mercado, el cuidado al final de la vida, el control del comportamiento, la biología reproductiva, entre otros.

Callahan (2012) siguió el método inductivo para la mayoría de sus investigaciones. Pero, ¿cuál sería el método ideal para el estudio de la bioética? Según él, la bioética no puede quedar a merced de una tiranía de la metodología y la disciplina Callahan (2017). Según estas, la bioética debe alcanzar un rigor científico, lógico y racional⁹.

Callahan (2012) se libra de estas tiranías argumentando que una propuesta interdisciplinaria no puede tener un rigor tradicional de la ciencia, ni puede limitarse a una sola metodología. Pero esto, no exime al investigador en bioética de algunas tareas. El investigador inicialmente debe definir bien los problemas morales, después proveer de medios sistemáticos para pensar estos problemas y, por último, ayudar a las ciencias a tomar decisiones correctas.

9 Otro peligro sería dejar que la bioética se entregara a la tiranía de las pruebas y a las perspectivas empíricas, creyendo que éstas son la condición *sine qua non* para una buena investigación.

Tiranías contemporáneas

Retomando a Rieff sobre el individualismo, Callahan (1985) muestra que una orientación excesiva hacia la supervivencia del grupo con la tecnología como medio escogido, es tan dañina como el excesivo énfasis en la liberación personal a través de la tecnología. Este tipo de dominación tiene tres caras: (1) la supervivencia, (2) la tecnología y (3) el individualismo.

Tiranía de la supervivencia

Este tipo de tiranía surge de una aterradora idea de aniquilación de la etnia, del país o de la especie humana. Esta preocupación se convirtió en una obsesión para Callahan (1985), siempre basándose en un axioma biológico: el instinto de supervivencia.

La falacia de la tecnología se resume en el discurso que ha proporcionado las herramientas esenciales para la preservación y la adaptación. La paradoja de la supervivencia humana es parte de la contradicción de la vida humana. Los seres humanos, como individuos, grupos o especie, quieren desesperadamente sobrevivir. Sin embargo, no se contentan con la mera supervivencia. Según nuestro autor, hay mejores alternativas¹⁰. Los seres humanos pueden sobrevivir con respeto mutuo, desde que se controle la tecnología y se sepa cuáles son las amenazas reales e imaginarias.

¹⁰ Callahan resalta que eso demanda esfuerzo. No es una tarea tan simple. La medicina quiere prolongar indefinidamente la vida, preocupándose más en prolongar indefinidamente la existencia vegetativa de una persona. Lo difícil ha sido cambiar la conciencia para que el hombre y los científicos acepten que la muerte es un mal inherente e inevitable de la vida humana.

Tiranía de la tecnología

No se pueden comprender las posibilidades y los límites de la tecnología a menos que se obtenga una comprensión básica de las necesidades y de los deseos humanos de los cuales esta nació (supervivencia). El discurso del progreso de las ciencias está enmascarado a través de dos mitos, según Callahan (2009): (1) La tecnología es neutra, (2) la tecnología amplía el abanico de opciones para nuestra vida.

La presencia de la tecnología en la vida cotidiana no es neutra y provoca cambios en el comportamiento humano. La ansiedad de la supervivencia aliada con la tecnología hace que los recursos sean asignados de forma irregular (Callahan, 2012). La correlación entre investigación y costos ha sido notable. Las curas han sido cada vez más distantes y los gastos altísimos. El alto costo de la tecnología médica ha traído riesgos a la vida y a la salud.

Sin embargo, no se puede cerrar los ojos, dado que, la tecnología salva vidas y ofrece miles de puestos de trabajo, entre otros temas. La mayoría de las tecnologías no son directamente destructivas (Callahan, 1985). La solución debe ser pautada por políticas de control de los excesos tecnológicos, lo que se vuelve cada vez más difícil, pues los avances de la ciencia hallaron un aliado más, el individualismo.

Tiranía del individualismo

La necesidad de la tecnología es reforzada y, apoyada financieramente, en sus pretendidos servicios de bienestar individual y se presenta como posibilidad para una liberación individual de males, ya sean físicos, psicológicos o sociales (Callahan, 1985). Esto es evidente en la cultura americana (Callahan, 2012), donde la autonomía se utiliza como una manera para escapar de la responsabilidad moral.

Aquí hay una gran crítica al principialismo de Beauchamp y Childress, el principio de la autonomía dominó el valor moral por antonomasia (Callahan, 2015). Todos los demás principios se resumían en este. La no maleficencia se limita a no hacer daño. La justicia es cuestión de cómo lograr una sociedad justa que permita a todos tomar sus propias decisiones. Por lo tanto, todo termina en la autonomía. El principialismo ofrece una manera mecánica de resolver los problemas éticos y fortalece el individualismo.

Callahan (1985) propone un modelo de ética comunitarista, es decir, basado en valores en vez de principios, en solidaridad en vez de justicia, en una formación de una cultura comunitaria que complementa al individuo. Él busca el valor de la solidaridad, pues este, en salud, es más fuerte que los valores de justicia. Esto explica por qué la solidaridad es el reconocimiento de nuestra finitud, nuestra vulnerabilidad común a las enfermedades y el sufrimiento y la dependencia de los demás para reducir y aliviar la vulnerabilidad humana.

Tiranía de la salud

Callahan publicó un artículo de suma importancia para la bioética que fue reeditado casi por cuarenta años, “The who definition of health” (1973). En este se encuentra una denuncia a la tiranía de la salud¹¹. Según esta acusación, las miserias del mundo son consideradas enfermedades y, por esto, se espera que la medicina garantice un bienestar y una felicidad social. El médico se convierte en un sacerdote. Con esto, todos los problemas de bienestar social se canalizan a la profesión médica.

¹¹ Callahan propone que el concepto de salud sea lo más amplio posible. Aunque quede vacante, prefiere que la salud sea considerada con un estado de bienestar y punto final. Si añadimos algo más podremos estar creando condiciones propicias para el surgimiento de una tiranía.

Las consecuencias para la moralidad son catastróficas. Callahan (1973) defiende que, cuando la salud dicta lo que es correcto e incorrecto, rompe las fronteras de la libertad y la responsabilidad. Pero, ¿Callahan solo denuncia?, al contrario, buena parte de sus libros está destinada a una construcción de una salud pública repleta de propuestas —algunas ideales, otras factibles— como veremos ahora.

Salud pública en Callahan

Para comprender la propuesta de Callahan es importante entender el contexto en que sus críticas nacen, o sea, el norteamericano. A continuación, se analiza cómo vio la tensión que surge en las cuestiones de salud de una forma universal para, finalmente, conocer cómo surgieron sus propuestas y caminos para repensar la salud pública de una forma general.

Panorama norteamericano

Callahan ha sido insistente en la necesidad de la asistencia sanitaria universal. Uno de sus artículos lo dedicó a mostrar el sistema de Canadá¹², basado en cinco principios: universalidad, accesibilidad, integridad, portabilidad y administración pública (Callahan, 2006). En Europa Occidental y Canadá el cuidado de la salud, universal para todos los ciudadanos, se ha convertido en la norma. Deben tener acceso a tratamientos decentes, independientemente de la capacidad de pagar por este.

¹² El movimiento canadiense para el cuidado universal comenzó en 1947 en Saskatchewan. Tommy Douglas, entonces primer ministro de la provincia, introdujo el seguro hospitalario universal, derribando décadas de resistencia. En 1984, el último de una serie de pasos progresivos llevó a la Ley de Salud de Canadá, la piedra angular de la política actual. Esta política es una mezcla de financiación de la salud pública y privatamente entregada y se basa en cinco principios: universalidad, accesibilidad, integridad, portabilidad y administración pública.

Los Estados Unidos fueron una excepción a esta regla. La oposición de médicos norteamericanos, y el temor de lo que vino a llamarse “medicina socializada” —citando la ansiedad sobre el socialismo y el comunismo—, frustró cualquier movimiento hacia la atención de salud universal. Se hicieron esfuerzos en la administración Clinton a mediados de los años noventa para intentar, una vez más, establecer un sistema de salud universal, pero, hasta hoy millones de estadounidenses continúan sin cuidados de salud. En los últimos años, la visión de los médicos estadounidenses ha cambiado y la mayoría ahora apoya el sistema de salud universal (Callahan, 1996).

La tensión entre el progreso biomédico y la equidad

Aunque es verdad que las posibilidades actuales de progreso biomédico nunca han sido mayores, Callahan (2002) es insistente en reconocer que hay un conflicto entre dos valores importantes compartidos por todo el sistema de atención de salud: el avance de la tecnología y la equidad. El autor dice que hoy en día, en el ámbito tecnológico, presenciamos la combinación de un flujo constante de nuevas e innovadoras tecnologías y fármacos. Esto significa nuevos beneficios y costos más altos y también, ha significado una enorme presión en los sistemas de cuidado de la salud con el fin de mantenerse económicamente viables. Esta situación se ha tornado difícil en países que quieren tener sistemas de cuidado médico universales.

Tensión entre igualdad, calidad y derechos de los pacientes

El impulso para una medicina de mayor calidad junto con el movimiento por los derechos de los pacientes abre la puerta a amenazas en la igualdad. Al respecto Callahan apunta tres movimientos en el seno de la medicina¹³.

¹³ 1) El de la igualdad, necesidad de que todos los ciudadanos tengan acceso al cuidado decente de la salud, independientemente de su capacidad de pagar. 2) El de la calidad

Propuestas e ideas para la salud pública

Callahan y Jennings (2002) comprenden que la salud pública es una fuerza que debe contribuir a la definición de los fines, así como a los medios de la política de salud, proponen algunas metas y caminos a ser tomados para que la salud pública no quede a merced de tiranías y tensiones. Para estos, no hay duda de que el principal cambio a ser realizado debe darse en el seno de las técnicas de gestión y de financiamiento de los sistemas de atención a la salud. Para lograrlo, proponen tomar más en serio los determinantes socioeconómicos de la salud y el lugar de la prevención de enfermedades y desarrollar un sistema de prioridades para la asignación de asistencia sanitaria.

En su línea de propuestas enfatizan que la forma más sensata para satisfacer la necesidad de reforma en el sistema de salud es combinar un paquete mínimo de servicios de salud disponible para todos con un sistema de prioridades. El paquete mínimo debe comenzar con la promoción de la salud y prevención de la enfermedad y se ha movido a través de los servicios de atención primaria y de emergencia. También, la industria debe recibir un mensaje inequívoco de que los avances tecnológicos impagables ya no serán aceptables. Una medicina sostenible —que está disponible de forma equitativa a todos—, que sea financiable económicamente en un futuro definido, en la que los gobiernos puedan pagar y que esté disponible para todo el mundo. Esto ante el modelo actual de medicina que no tiene como objetivo principal la distribución equitativa, pues, está dominado por fines científicos sin límites y la innovación tecnológica.

que se basa en pruebas, junto con el deseo de mejorar la calidad del tratamiento médico y el cuidado de la salud. 3) El de los derechos de los pacientes, que ha sostenido que los médicos tienen habilidades para diagnosticar y tratar a los enfermos, pero no tiene ninguna capacidad especial para juzgar lo que debe ser hecho en beneficio último de los pacientes.

Por último, según Callahan (2000), los objetivos de una medicina sostenible serían los siguientes: viables financieramente, equitativos, interesados en las formas de progreso médico, en la innovación que conduce a la equidad, la viabilidad económica y el énfasis en la salud de la población más que en la salud individual.

Conclusiones

Como uno de los pioneros de la bioética, Callahan introdujo la ética en la medicina y la biología, a pesar de las críticas de los liberales y de los conservadores. Se enfrentó a la resistencia, sospechosa y escepticismo de los médicos que lo consideraban un intruso que invadió el templo de la medicina, defendiendo la necesidad de luchar por un sistema de salud universal, solidario, independientemente de las leyes del mercado. El autor lucha contra la tiranía de la salud que encarcela, despieza, estigmatiza a los seres humanos en nombre de la normalidad y de la salud. También, lucha contra la tiranía de la tecnología que, bajo el manto de la supervivencia y del individualismo, ha modificado nuestra manera de ver el mundo y las políticas de asignación de recursos.

Finalmente, lucha contra la tiranía que quiere dominar la bioética restringiéndola a un discurso racional o filosófico llevado a un empirismo extremo. Pide que se piense en el futuro de la bioética, pues, no se puede debilitar mientras que su campo de actuación crece, además, debe prestar atención a las nuevas tiranías y a los nuevos problemas que se transmiten a causa de los avances científicos.

Referencias

Aristóteles y Pseudo-Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses/ Económicos* (Trad. M. García). Editorial Gredos.

- Callahan, D. (2015). How I Lost –or Found– My Way in Bioethics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(3), 246-251.
- Callahan, D. (2015). Entrevista a Daniel Callahan/ Entrevistado por JosephJ. Fins y Diego Gracia, *Eidon*, (24), 246-251
- Callahan, D. (2015). What is to do good ethics? In: *Journal of Medical Ethics*, (41), 6870.
- Callahan, D. (2012). *In search of the good: a life in bioethics*. MIT Press.
- Callahan, D. (2009). *Taming the Beloved Beast: How Medical Technology Costs are destroying our Health Care System*. Princeton University Press.
- Callahan, D. (2006). Atención sanitaria universal: ¿de los estados a la nación? *Hastings Center Report*, 36(5), 28-29.
- Callahan, D. (2002). How Much Medical Progress Can We Afford? Equity and the Cost of Health Care. *Journal of molecular biology*, 319(4), 885-890.
- Callahan, D. y Jennings, B. (2002). Ethics and public health: forging a strong relationship. *American journal of public health*, 92(2), 169-176.
- Callahan, D. (2000). La inevitable tensión entre la igualdad, la calidad y los derechos de los pacientes. En F. Lolas (Ed.), *Bioética y cuidado de la salud. Equidad, Calidad, Derechos*. Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud y la Organización Mundial de la Salud, 91-100.
- Callahan, D. (1996). Los objetivos de la medicina-establecimiento de nuevas prioridades. *Hastings Center Report*, 26(6).
- Callahan, D. (1985). *The tyranny of survival and other pathologies of civilized life*. UPA.

Callahan, D. (2017). A bioética como disciplina. *Thaumazein: Revista Online de Filosofia*, 10(19), 99-108.

Callahan, D. (1973). The WHO definition of ‘health’. *Hastings Center Studies*, 77-87.

Callahan, D. (1966). *The New Church: Essays in Catholic Reform*. Charles Scribner’s Sons.

Callahan, D. (1965). *Honesty in the Church*. Charles Scribner’s Sons.

Callahan, D. (1963). *The Mind of the Catholic Layman*. Charles Scribner’s Sons.

Geiselmann, J. R., Callahan, D., Oberman, H. y O’Hanlon, D. (1961). *Christianity Divided. Protestant and Roman Catholic Theological Issues*. Sheed & Ward.

Jonsen, A. R. (2006). History of Religion and Bioethics. En D. E. Guinn (Ed.), *Handbook of Bioethics and Religion*. Oxford University Prees.

Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. USP.

CAPÍTULO 3.

La reapropiación del principio de benevolencia en el discurso médico sobre el espectro intersexual

Juan Carlos Jorge¹⁴

Resumen

Este trabajo examina el uso de principios bioéticos en el discurso médico oficial para el manejo quirúrgico. Para esto, se consultaron los Materiales educativos en vídeo de la Asociación Americana de Escuelas de Medicina de los Estados Unidos sobre las “diferencias del desarrollo sexual”, los cuales fueron sometidos a un análisis semicuantitativo. También se consultaron algunos documentos digitales disponibles en la web para determinar los países latinoamericanos que permiten el cambio de nombre y sexo registral sin el prerrequisito de cirugías genitales. La reconceptualización del principio de benevolencia desde el humanismo médico es utilizada como estrategia retórica para privilegiar la mirada biotécnica del saber experto y para asegurar el manejo clínico del espectro intersexual. En contraste, la política pública de diez países

¹⁴ PhD, profesor e investigador del Departamento de Anatomía y Neurobiología, Escuela de Medicina, Universidad de Puerto Rico. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0636-269X> Correo electrónico: juan.jorge@upr.edu

latinoamericanos hace prioritarios principios de bioética y derechos humanos al no requerir cirugías genitales. El principio de la benevolencia en el discurso médico oficial de los Estados Unidos es un acto fallido al omitir de la discusión las cirugías genitales y al continuar privilegiando el saber experto. El espectro intersexual permite estudiar las interseccionalidades entre sexo/género, bioética y derechos humanos y reafirma la necesidad de inclusión de estos temas en la formación académica desde nuestras latitudes.

Palabras clave: intersexualidad, desórdenes/diferencias de desarrollo sexual, benevolencia, humanismo médico, protocolos médicos.

Abstract

This paper examines the use of bioethical principles in the official medical discourse for the surgical management of these cases. Educational materials on video from the American Association of Medical Schools on ‘differences in sexual development’ were subjected to semi-quantitative analysis. Digital documents available on the web were revised to catalog Latin American countries that allow the change of name and registered sex without the prerequisite of genital surgeries. The reconceptualization of the principle of benevolence from medical humanism is used as a rhetorical strategy to privilege the biotechnical gaze of expert knowledge and to ensure the clinical management of the intersex spectrum. In contrast, the public policy of ten Latin American countries gives priority to principles of bioethics and human rights by not requiring genital surgeries. The principle of benevolence in the official medical discourse of the United States is a failed act by omitting genital surgeries from the discussion and by continuing to privilege expert knowledge. The intersex spectrum allows us to study the intersectionality between sex/gender, bioethics and human rights and reaffirms the need to include these issues in academic training from our latitudes.

Keywords: intersexuality, disorders/differences of sex development, benevolence, medical humanism, clinical protocols.

Resumo

Este artigo examina o uso de princípios bioéticos no discurso médico oficial para o manejo cirúrgico desses casos. Materiais educativos de vídeo da Associação Americana de Escolas Médicas Americanas sobre “diferenças no desenvolvimento sexual” foram submetidos à análise semi-quantitativa. Documentos digitais disponíveis na web foram revisados para catalogar países latino-americanos que permitem a mudança de nome e sexo registrado sem o pré-requisito de cirurgias genitais. A reconceptualização do princípio da benevolência do humanismo médico é usada como estratégia retórica para privilegiar o olhar biotécnico do conhecimento especializado e garantir o manejo clínico do espectro intersexual. Em contrapartida, a política pública de dez países latino-americanos prioriza os princípios da bioética e dos direitos humanos por não exigir cirurgias genitais. O princípio da benevolência no discurso médico oficial dos Estados Unidos é um ato fracassado ao omitir cirurgias genitais da discussão e por continuar a privilegiar o conhecimento especializado. O espectro intersexual nos permite estudar as interseccionalidades entre sexo/gênero, bioética e direitos humanos e reafirma a necessidade de incluir essas questões na formação acadêmica a partir de nossas latitudes.

Palavras-chave: interesse, transtornos/diferenças no desenvolvimento sexual, benevolência, humanismo médico, protocolos médicos.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284654](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284654)

Introducción

El espectro intersexual, conjunto de variantes humanas entre el binario “varón-hembra”, ha sido tradicionalmente pensado desde el ámbito de la medicina y sus biotecnologías. El algoritmo clínico se utiliza para asignar el sexo, pues se estableció con el descubrimiento de las gónadas, de los cromosomas accesorios renombrados como “cromosomas sexuales”, y de los esteroides de fuente gonadal nombrados como “hormonas sexuales”, y la apariencia genital fue desde el periodo del Renacimiento de la medicina en el siglo XVI tomado como el corolario clave de sexo; pene-varón, clítoris-hembra (Colombo, 1559).

En esta lógica binaria quedó imbricada en otro patrón binario: varón-masculino, hembra-femenina, y en este último grupo quedó a su vez imbricado en otro más: masculino-activo y femenina-pasiva. De este modo, desde el siglo XVI, quedó anclada la trilogía “sexo-género-reproducción” en la biomedicina y validada por otros sistemas del orden social (Jorge, 2011).

Por encargo social, se responsabiliza al saber biomédico determinar “el sexo verdadero” de una criatura cuya apariencia genital al momento de nacer no es típica de un clítoris (< 1 centímetro de longitud) ni de un pene (entre 2.5 a 4.0 centímetros de longitud), por lo que la señal o el signo más simple, y reduccionista del cuerpo *intersexual*, es aquel que al nacimiento presenta un falo entre 1.0 y 2.4 centímetros.

Es esta apreciación estética del cuerpo sexual la que gatilla el algoritmo clínico de clasificación sexual cuando nace una criatura intersexual, al responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es el cariotipo de la criatura? ¿46, XX o 46, XY? ¿Cuál es la gónada de la criatura? ¿Ovario o testículo? ¿Qué predomina en la producción hormonal cuando se estimula artificialmente la gónada? ¿Estrógenos/progestinas o andrógenos? Es la sumatoria de estos binarios la

que clínicamente determina “el sexo verdadero” de una criatura intersexual, al corroborar los siguientes parámetros: 46, XX + ovarios + estrógenos/progestinas = hembra *vis á vis* 46, XY + testículos + andrógenos = varón.

En 2020, un grupo de expertos del Instituto Nacional de Diabetes, Enfermedades Digestivas y del Riñón (NIDDK por sus sílabas en inglés) y de la Asociación Americana de Urología (AUA por sus sílabas en inglés) de los Estados Unidos, propusieron renombrar la intersexualidad humana como las “anomalías congénitas de la genitalia externa” (Stadler et al., 2020). Cada país tiene su sistema de monitoreo de condiciones congénitas, por lo que cada sistema tiene su propia metodología y toma decisiones de cuáles condiciones monitorean. Esto imposibilita comparar con precisión matemática datos internacionales sobre la prevalencia de condiciones congénitas dentro del espectro intersexual. Por lo que, en términos generales e imprecisos, un clítoris alargado con fusión parcial o completa de los labios o un pene con una apertura del meato uretral que anatómicamente no ubica en su posición típica cerca de la punta del glande del pene figuran, son considerados como fenotipos comunes dentro del espectro (Jorge, 2007). Los diagnósticos clínicos en los casos nombrados son “hiperplasia adrenal congénita” e hipospadias, respectivamente. Los neonatos con estos diagnósticos usualmente reciben intervención clínica durante la infancia. Una vez confirmado el diagnóstico, hay certeza clínica de que casos de hiperplasia adrenal congénita deben ser asignados al sexo hembra y de que casos de hipospadias deben ser dados al sexo varón.

Existen varios tipos de hiperplasia adrenal congénita, en los cuales son realizadas intervenciones clínicas: en los casos *simple virilizante*, las intervenciones están dirigidas a monitorear y regular mediante el uso de medicamentos la producción de andrógenos de fuente adrenal, para así prevenir las secuelas que afectan la salud del paciente a largo plazo. En los casos de *pérdida de sal* las intervenciones clínicas están dirigidas a prevenir la muerte neonatal. En

el caso de *hipospadias moderadas y severas*, la intervención clínica está dirigida a asegurar el funcionamiento adecuado del sistema urinario, realizando la apertura uretral, se relocaliza quirúrgicamente las zonas proximales a la posición típica del glande, así se modifica la curvatura del pene y se elimina el tejido redundante de prepucio dorsal.

Uno de los temas de mayor importancia, por las consecuencias emocionales generadas en los pacientes, son aquellas relacionadas con la cirugía genital como parte del tratamiento médico (Dreger, 1998; Feder & Dreger, 2016). Lo anterior, nos lleva a realizar el siguiente cuestionamiento: ¿Cuáles cirugías están dirigidas a preservar la vida y cuáles están dirigidas a alcanzar un ideal estético? De esta manera, volvemos a lo que originalmente se tomó como corolario de sexo, la apariencia genital, tomada ahora como un signo o un síntoma que requiere corrección quirúrgica. Es precisamente en esta frontera contenciosa en donde la bioética y los derechos humanos monitorean y denuncian aquellas prácticas quirúrgicas que departen de la buena intención médica (Feder, 2014, 2015; Reis, 2019; De Sutter 2020). Un estudio reciente demostró que los principios bioéticos y los derechos humanos son relevantes a la hora de realizar la toma de decisiones clínicas, como es el caso de efectuar la reducción cosmética del clítoris en el caso de infantes identificadas como niñas intersex (Smith & Hegarty, 2021).

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo examina el uso del principio de la benevolencia en el discurso médico oficial de los Estados Unidos de Norteamérica. Para justificar el manejo clínico de estos casos, se tiene en cuenta los casos de genioplastia como parte del tratamiento médico, y se realiza una revisión documental de los países latinoamericanos que no requieren cirugías genitales previas para el cambio de nombre legal y sexo registral.

Metodología

La Asociación Americana de Escuelas de Medicina (AAMC por sus sílabas en inglés) y la Asociación Médica Americana coauspician el Comité Enlace de Educación Médica (LCME por sus sílabas en inglés), entidades que otorgan la acreditación a todos los programas académicos en educación médica en los Estados Unidos. En este estudio, se revisaron los materiales educativos en formato de video de la Asociación Americana de Escuelas de Medicina de los Estados Unidos, en específico, aquellos que documentan las “diferencias del desarrollo sexual”, y que son dirigidos a estudiantes de medicina y la facultad médica, los cuales, fueron sometidos a un análisis semicuantitativo (NVivo Program ®, QSR International). Se realizaron transcripciones automatizadas del audio de los videos *Teaching Differences of Sex Development* (AAMC, 2015a) e *Inclusion of LGBT and DSD Content in Faculty Development Activities* (AAMC, 2015b), y fueron sometidos a un análisis semicuantitativo de palabras en inglés, por ser el idioma en que los materiales fueron producidos. En el presente artículo se presentarán los resultados traducidos al español por el autor.

Para realizar el análisis se incluyeron aquellas palabras que fueron utilizadas en más de un 0.19 %, del total de palabras de la fuente consultada. Los verbos y adjetivos que no estaban relacionados con el tema de estudio, así como conjunciones, preposiciones, pronombres y muletillas de expresión en lenguaje hablado, fueron excluidas del análisis. Las palabras relacionadas, como, por ejemplo, *surgery* [nombre], *surgical* [adjetivo], y *surgically* [adverbio], fueron codificadas como nombre.

Las discrepancias en la selección, exclusión y codificación de palabras fueron resueltas por decisión unánime por un panel de tres evaluadoras. Para minimizar el sesgo en el análisis, primero, se estableció el listado final de palabras para cada fuente y luego se procedió con el análisis cuantitativo de las

transcripciones. Como parte del análisis cualitativo, una vez se identificaron las diez palabras de mayor uso en cada fuente, se procedió a identificar las oraciones y el contexto discursivo en el que fueron empleadas.

Para contrastar la posición de los Estados Unidos con relación a las cirugías genitales, se consultaron algunos documentos digitales disponibles en la web, los cuales fueron revisados para catalogar los países latinoamericanos que permiten el cambio de nombre y de sexo registral sin el prerequisito de cirugías genitales.

Resultados

En el análisis cuantitativo de las palabras del video dirigido a los estudiantes de medicina titulado, *Teaching Differences of Sex Development* (AAMC, 2015a), se identificó el uso frecuente de 104 palabras, mientras que el video dirigido a facultad médica titulado, *Inclusion of LGBT and DSD Content in Faculty Development Activities* (AAMC, 2015b), se identificó el uso frecuente de 94 palabras. Las dos palabras de mayor uso en ambos videos fueron “[*I*] think” ([Yo] creo) y *people* (gente).

Un análisis del contexto discursivo muestra la referencia reiterada al saber experto ([Yo] creo) y la referencia a una práctica médica humanista, explicada en estos videos como una práctica centrada en el paciente (gente). En su contexto discursivo, destacamos las siguientes aseveraciones:

Así que creo que lo primero es educarse lo más posible sobre la Diferencia de Desarrollo Sexual. Son condiciones raras que ocurren.

Y creo que es realmente importante que los aprendices entiendan que la diferencia de desarrollo sexual no implica alguna variación en la identidad de género o la expresión de género o la orientación sexual.

Es un desequilibrio hormonal crónico, al igual que la diabetes podría ser, por ejemplo, o es un rasgo al igual que ser alto o rubio, y eso ayuda a la gente a ponerlo en contexto, creo.

Creo que la mejor manera de hacerlo es comenzar como siempre lo hacemos de una manera suave y abierta, es decir, ¿cuál es tu comprensión de su historial médico? ¿O cuál es tu comprensión sobre tu cuerpo o tu anatomía? ¿Cuál es su comprensión de cómo surgió esto? ¿Qué sabes ya?

Y creo que la otra cosa que los proveedores deben hacer es comenzar a trabajar con las familias para encontrar metáforas que funcionen para entender cuál es la condición, ya sea que estés tomando prestado a un colega mío que trabaja en Buffalo, él usa el lenguaje del “jugo de niña” y el “jugo de niño” y algunas personas tienen “jugo de todo” [mezclado] y algunas personas tienen [más] jugo de niña [y] algunas personas tienen un poco de ambos.

Así que creo que hay, por ejemplo, que las compañías de seguros han estado trabajando en la diversidad más tiempo que nosotros en medicina y con más éxito.

[C]reo que hiciste un excelente punto sobre el posible sesgo implícito.

Creo que también preguntar a los estudiantes qué es lo que realmente están recibiendo porque el plan de estudios puede decir que este es un curso de sexualidad humana, pero puede centrarse en la anticoncepción y los comportamientos reproductivos y no entrar en las identidades sexuales.

Bueno, creo que solo recordar que esto siempre va a ser un trabajo en progreso, que nunca estaremos al 100 por ciento¹⁵. (AAMC, 2015a; AAMC, 2015b)

Es de interés para este trabajo considerar el uso de la palabra *surgery*, en la forma de nombre, adjetivo o adverbio, ya que no figuró en el listado global de palabras de mayor uso en los videos consultados.

Ante la falta de una posición oficial de la Asociación Americana de Escuelas de Medicina de los Estados Unidos referente a las cirugías genitales en los casos de intersexualidad, se consultaron los documentos realizados en los países latinoamericanos que reconocen el derecho a la identidad de género. En esta revisión encontramos que Argentina encabeza el listado de países que reconoce la identidad de género sin la validación del orden judicial o médica desde el año 2012. A este país se le suman México, Colombia, Costa Rica, Bolivia, Ecuador, Brasil, Chile y Uruguay. En el caso de algunos de los países del Caribe, la posición al respecto es consecuente con las políticas de los países de los cuales son subalternos. Los municipios especiales de los Países Bajos (Bonaire, Seba y San Eustaquio), los departamentos de ultramar de Francia (Guadalupe y Martinica) y el territorio no incorporado de los Estados Unidos (Puerto Rico) permiten cambios de nombre y sexo registral. La República Dominicana, Trinidad y Tobago, por ejemplo, permiten el cambio de nombre legal.

Discusión

El manejo clínico de la intersexualidad humana en los Estados Unidos y sus territorios es un claro ejemplo de cómo las prácticas institucionalizadas que

¹⁵ Traducción propia.

no validan los derechos humanos como un principio fundamental y no negociable, se reapproprian de principios bioéticos como recurso retórico para imponer el dogma de la trilogía “sexo-género-reproducción”. Este régimen complejo de creencias, cuidadosamente anclado en una secuencia de sistemas binarios (varón-masculino, hembra-femenino, masculino-activo y femenina-pasiva), quedaron efectivamente naturalizados durante la primera mitad del siglo XX en la apariencia genital al momento de nacer (Jorge, 2010). Es el caso de la propuesta más reciente de una de las entidades que hace parte de los Institutos Nacionales de la Salud de los Estados Unidos y de la Asociación Americana de Urología, en donde se arraiga la creencia de que el sexo/género se naturaliza en los órganos genitales (Stadler et al., 2020).

Las buenas intenciones del personal médico están dirigidos a ejecutar dicho régimen, sin cuestionarlo. Sin embargo, los movimientos sociales y las prácticas culturales se organizan y promueven otro sistema de creencias, entendiendo al sexo y al género desde las identidades no binarias. Es aquí en donde prácticas médicas que antes fueron tomadas como prácticas biotecnológicas se desdoblan en una práctica cultural contextualizada en el tiempo y en el espacio (Timmermans et al., 2019), especialmente en aquellos en donde no se reconocen los derechos sexuales como parte inexorable de los derechos humanos (Jorge et al., 2019, Logie et al., 2021). La afirmación “yo soy benevolente” intenta fallidamente asegurar el lugar privilegiado del saber experto en materias de sexo/género ya que la afirmación “yo creo” no es suficiente para justificar las cirugías genitales.

A partir del análisis discursivo de tal afirmación se comprende que la intención desde el humanismo médico es minimizar la complejidad clínica del espectro intersexual. Las afirmaciones como “yo creo” presuponen la benevolencia innata de toda práctica médica. Así se reconoce un posible sesgo implícito en la forma en que se presentan los contenidos temáticos en el currículo

médico, lo que nos lleva a reconocer que nunca se alcanzarán estrategias educativas efectivas que transmitan con eficacia este contenido. La afirmación “yo creo” además ignora que la geopolítica hace parte del conocimiento, pues ubica a los Estados Unidos como el líder en esta posición, y privilegia al saber experto del médico sobre el del paciente.

Es así como el análisis de los videos educativos de la Asociación Americana de Escuelas de Medicina demuestra el énfasis en el campo de la medicina desde la perspectiva del humanismo médico. Como parte de esta estrategia, podemos reconocer el manejo cuestionable de los casos clínicos de intersexualidad. Por ejemplo, en los Estados Unidos, se han presentado situaciones de manipulación o secuestro de información, los cuales han afectado a los padres de los niños intersexuales. El llamado de atención sobre el uso de los materiales educativos que aquí analizamos es a que los profesionales de la salud conozcan la historia de la manipulación de información en favor de un servicio clínico humanista (Thibault, 2019). A pesar de que son casos aislados en el tiempo, la tradición de la manipulación de la información en los Estados Unidos parece no haber desaparecido.

Un estudio reciente encontró que los médicos que trabajan en las clínicas especializadas para el tratamiento de la intersexualidad se benefician de la falta de conocimiento médico-científico de los padres para predecir la identidad de género de una criatura intersex, empleando una estrategia para imponer sus recomendaciones clínicas (Timmermans et al., 2018). Este desconocimiento se refiere a la falta de validación científica de una presunta “embriología del género” (Jorge, 2010). De esta forma, los médicos y los padres proyectan el destino del sexo-genérico de la criatura intersex y toman decisiones quirúrgicas irreversibles en el presente (Timmermans et al., 2019).

Retomando el material filmico analizado en este trabajo, encontramos que en ellos también se ignora uno de los temas claves en la revisión de los proto-

colos médicos, como lo es la relación entre el manejo de la intersexualidad a nivel global y las cirugías genitales. Paradójicamente, este vacío lacera fatalmente su llamado a la benevolencia. Las cirugías genitales son comúnmente efectuadas en la infancia, niñez o temprana adolescencia, por lo cual, los temas de consentimiento informado y autonomía para tomar decisiones clínicas entran en discusión. Entonces, en el caso de la infancia, los cuestionamientos a estas prácticas médicas serían ¿cómo ser benevolente con una criatura intersex que aún no tiene acceso al lenguaje? y ¿cómo ser benevolente con personas en edad pediátrica que no tienen agencia legal sobre su cuerpo?

La bioética no reconoce algún requisito de edad para exigir y recibir benevolencia. He aquí una coincidencia de carencias en el cuidado médico de personas intersex en Estados Unidos y sus territorios, en los temas de derechos y de minusvalía bioética.

Destacamos aquí la contribución de los países latinoamericanos en el manejo clínico y socio-legal al derecho a la identidad de género independientemente de la apariencia genital. Es pertinente aclarar que nuestro acercamiento al tema no permite distinguir entre los casos que se refieren a personas de identidades trans¹⁶, los casos de personas con diagnósticos bajo el espectro intersexual independientemente de su identidad socio-sexual y los casos de personas cuya autoidentificación sexo-genérica es intersex. A pesar de esta limitación de análisis encontramos que, desde 2012, Argentina encabeza el listado de países latinoamericanos que promueve el derecho a la identidad de género sin la necesidad de validación de las cortes, y sin la necesidad de cirugías genitales previas.

Esta posición social, política y cultural es benevolente hacia personas con identidades plurales. A este se le suman otros países de Suramérica, como lo son Colombia, Bolivia, Ecuador, Brasil, Chile y Uruguay. Es importante sub-

¹⁶ Esto es, transexual, transgénero o en tránsito.

rayar que Colombia asentó precedentes legales de gran alcance para legislar, y luego prohibir las cirugías genitales a infantes intersexuales sin el consentimiento de la persona, mientras que Chile ha sido particularmente puntual en proveer el mecanismo registral de “sexo indeterminado” para eliminar la justificación médico-legal comúnmente utilizada para practicar las cirugías genitales intersex.

En el caso de Centroamérica, países como México y Costa Rica, también validan el derecho a la identidad de género sin el prerequisito de validación médico-legal. Es de resaltar el caso de México, pues sus estados individuales han venido adoptando esta medida social a partir de la acogida por parte de la Ciudad de México en el año 2015. La posición de la mayoría de los países del Caribe prohíbe el cambio del nombre legal y el sexo registral. En este caso se resalta la posición de Puerto Rico por no prohibir las cirugías genitales, mientras que municipios especiales y departamentos de ultramar en el Caribe acogen la posición de los Países Bajos y Francia, respectivamente. En República Dominicana se requiere de un decreto ejecutivo para el cambio de nombre legal. Esta primera aproximación en el análisis de la contribución de los países latinoamericanos en eliminar mecanismos regulatorios de sexo/género revela que dos países de Centroamérica, y ocho países de Suramérica, han adoptado posiciones de avanzada en el bienestar y la protección a la dignidad humana en un corto periodo de tiempo.

La situación en la región del Caribe es compleja, en parte por su diversidad en los sistemas políticos y su legislación. Por ejemplo, en Cuba se promueven políticas públicas para la protección a las identidades sexuales diversas mientras regula algunas, pero no todas, las intervenciones quirúrgicas genitales. Cabe señalar que, en países latinoamericanos, aún queda por realizar muchos acercamientos teóricos y trabajos de investigación sobre este tema que permitan la creación de políticas públicas y la implementación de prácticas institucionales en beneficio al ejercicio pleno de la sexualidad, la libre expresión de

las identidades sexo-genéricas, y el derecho a la salud sexual y reproductiva (Malta et al., 2019).

Conclusión

El espectro intersexual permite estudiar las interseccionalidades entre sexo/género, desde la bioética y los derechos humanos. Este trabajo permite reafirmar la necesidad de la inclusión de estos temas en la formación académica de las futuras generaciones de profesionales de la salud en nuestras latitudes. Este estudio de caso empleado en las ciencias de la salud también nos permite aprender una gran lección brindada desde el campo de la bioética (Walker, 2006), como es el caso de los experimentos de Tuskegee, realizados en los Estados Unidos entre los años 1932 y 1972, en esta ocasión, la práctica médica no consentida para el estudio de la sífilis que, se realizó gracias al aval del Servicio de Salud Pública. También es necesario considerar el gesto bioético del expresidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, en el caso de los hombres afroamericanos (Statcher, 2012) y del expresidente del mismo país, Barack Obama, en el caso de Guatemala (Hopkins J, 2010). La mirada crítica a estos casos paradigmáticos nos hace comprender que la benevolencia no es posible sin antes retribuir por los daños del pasado y, vehementemente, pedir perdón.

Agradecimiento

El autor reconoce y agradece la contribución de Frances Ortiz-López, Gisette A. Rodriguez-Cintón y Jennyvette Trinidad-Piñeyro a este trabajo, así como el financiamiento institucional bajo el mecanismo de *Established Researcher Award* a través de Título V- Departamento de Educación de los Estados Unidos otorgado al Recinto de Ciencias Médicas de la Universidad de Puerto Rico (PO31S200104).

Referencias

- Association of American Medical Colleges. (2015a). *Teaching Differences of Sex Development* <https://www.aamc.org/what-we-do/diversity-inclusion/lgbt-health-resources/videos/teaching-differences-sex-development-pt1>, <https://www.aamc.org/what-we-do/diversity-inclusion/lgbt-health-resources/videos/teaching-differences-sex-development-pt2>,
- Association of American Medical Colleges. (2015b). *Inclusion of LGBT and DSD Content in Faculty Development Activities*. <https://www.aamc.org/what-we-do/diversity-inclusion/lgbt-health-resources/videos/faculty-development-activities>.
- Colombo, R. (1559). Realdi Columbi Cremonensis, in almo gymnasio Romano anatomici celeberrimi *De re anatomica, libri XVI*. Ex Typographia Nicolai Beulacquæ.
- De Sutter, P. (2020). DSD: A Discussion at the Crossroads of Medicine, Human Rights, and Politics. *Frontiers in Pediatrics*. 8(125). doi: [10.3389/fped.2020.00125](https://doi.org/10.3389/fped.2020.00125)
- Dreger, A. D. (1998). Ambiguous sex –or ambivalent medicine–. *Hastings Center Report*, 28(3), 24-35.
- Feder, E. K. (2014). *Making sense of intersex: Changing ethical perspectives in biomedicine*. Indiana University Press.
- Feder, E. K. (2015). Beyond good intentions. *Narrative Inquiry in Bioethics*, 5(2), 133-138.
- Feder, E. K., & Dreger, A. (2016). Still ignoring human rights in intersex care. *Journal of Pediatric Urology*, 12, 436–437. <http://doi.org/10.1016/j.jpurol.2016.05.017>.
- Hopkins, J. (2010). President Obama apologises to Guatemala over 1940s syphilis study. *BMJ*. <https://doi.org/10.1136/bmj.c5494>.

- Jorge, J. C. (2007). Statistical management of ambiguity: bodies that defy the algorithm of sex classification. *DataCrítica: International Journal of Critical Statistics*, 1(1), 19-37. <http://datacritica.info/ojs/index.php/datacritica/article/viewArticle/6>.
- Jorge, J. C. (2010). La embriología del género y modelos moleculares emergentes para explicar la diferenciación sexual. *Sexología*, 15(2), 37-49.
- Jorge, J. C. (2010). El corpus sexual de la biomedicina, *Sexología y Sociedad*, 42, 22-34.
- Jorge, J. C. (2011). *Lecciones médicas sobre la variante sexual: el hermafrodita del siglo XVI y el intersexual del siglo XXI*. Cuiculco, 18 (52), 251-272.
- Jorge, J. C., Valerio-Pérez, L., Esteban, C. y Rivera- Lassen, A. I. (2019). Intersex care in the United States and international standards of human rights. *Global Public Health*, 16(5), 679-691. <http://doi.org/10.1080/17441692.2019.1706759>.
- Logie, C. H., Pérez-Brumer, A. y Parker, R. (2021). The contested global politics of pleasure and danger: sexuality, gender, health and human rights. *Global Public Health*, 16(5), 651-663. <http://doi.org/10.1080/17441692.2021.1893373>.
- Malta, M., Cardoso, R., Montenegro, L., Gómez de Jesús, J., Seixas, M., Benevides, B., Silva, M. D., LeGrand, S. y Whetten, K. (2019). Sexual and gender minorities rights in Latin America and the Caribbean: a multi-country evaluation. *BMC Int Health Human Rights*, 19 (31). <http://doi.org/10.1186/s12914-019-0217-3>.
- Reis, E. (2019). Did Bioethics Matter? A History of Autonomy, Consent, and Intersex Genital Surgery. *Medical Law Review*, 27(4), 658-674. <http://doi.org/10.1093/medlaw/fwz007>.

Stadler, H.S., Peters, C.A., Sturm, R.A., Baker, L.A., Best, C.J.M., Bird, V.Y., Geller, F., Hoshizaki, D.J., Knudsen, T.B., Norton, J. M., Romao, R.L.P. y Cohn, M.J. (2020). Meeting report on the NIDDK/AUA Workshop on Congenital Anomalies of External Genitalia: challenges and opportunities for translational research. *Journal of Pediatric Urology*, 16, 791-804. <http://doi.org/10.1016/j.jpurol.2020.09.012>.

Smith, A. y Hegarty, P. (2021). An experimental philosophical bioethical study of how human rights are applied to clitorectomy on infants identified as female and as intersex. *Culture, Health & Sexuality*, 23(4), 548-563. <http://doi.org/10.1080/13691058.2020.1788164>.

Statcher, D. (2012). The Legacy of the Syphilis Study at Tuskegee in African American Men on Health Care Reform Fifteen Years After President Clinton's Apology. *Ethics & Behavior*, 22(6), 486-488. [10.1080/10508422.2012.730005](https://doi.org/10.1080/10508422.2012.730005).

Thibault, G. E. (2019). Humanism in medicine: What does it mean and why is it more important than ever? *Academic Medicine*, 94, 1074-1077. [://doi.org/10.1097/AMC.0000000000002796](https://doi.org/10.1097/AMC.0000000000002796).

Timmermans, S., Yang, A., Gardner, M., Keegan, C. E., Yashar, B. M., Fechner, P.Y., Shnorhavorian, M., Vilain, E.; Siminoff, L. A y Sandberg, D. E. (2018). Does Patient-centered Care Change Genital Surgery Decisions? The Strategic Use of Clinical Uncertainty in Disorders of Sex Development Clinics. *Journal of Health and Social Behavior*, 59(4), 520-535.

Timmermans, S., Yang, A., Gardner, M., Keegan, C. E., Yashar, B. M., Fechner, P. Y., Shnorhavorian, M., Vilain, E., Siminoff, L. A y Sandberg, D. E. (2019). Gender destinies: assigning gender in Disorders of Sex Development-Intersex clinics. *Sociology of Health and Illness*, 41(8), 1520-1534.

Walker, M. U. (2006). *Moral repair: Reconstructing moral relations after wrongdoing*. Cambridge University Press.

CAPÍTULO 4.

Informatización del registro y la evaluación de los comités de ética en investigación: experiencia en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires, Argentina

María Laura Garau¹⁷

Claudia Teresa Vukotich¹⁸

Adriel Jonas Roitman¹⁹

¹⁷ Médica neuróloga, miembro del Comité Central de Ética en la Investigación y secretaria técnica del Consejo de Investigación en Salud del Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Orcid: <https://orcid.org/0ooo-0oo1-8951-2325> Correo electrónico: garauml@gmail.com

¹⁸ Licenciada en Orientación Familiar y en Ciencias de la Familia, presidente del Comité de Bioética Clínica y del Comité de Ética en la Investigación del Hospital Tornú, Miembro del Comité Central de Ética en Investigación y desarrolladora del equipo de gestión PRIISA-BA del Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), docente investigadora de la Universidad Austral. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=zUKjurEAAA&hl=es&oi=ao> Orcid: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-0278-7674> Correo electrónico: cvukotich@buenosaires.gob.ar

¹⁹ Abogado, asesor jurídico de la Dirección General de Docencia, Investigación y Desarrollo Profesional y del Comité Central de Ética en Investigación del Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), miembro y asesor jurídico del Comité de Ética en Investigación de la Clínica y Maternidad Suizo Argentina y del Comité de Ética en Investigación de la Clínica Olivos en la Provincia de Buenos Aires. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=7riytEoAAA-J&hl=es&oi=sra> Orcid: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-8955-0230> Correo electrónico: aroitman@buenosaires.gob.ar

Resumen

Incluir la investigación en salud en un registro de acceso público equivale a brindar transparencia y confiabilidad a la actividad para todos los actores involucrados. Con ese objetivo primordial se llevó a cabo en el 2019 un verdadero proceso de transformación en el trabajo de los Comités de Ética en Investigación en Salud de la ciudad de Buenos Aires (Argentina), con el desarrollo de la Plataforma de Registro Informatizado de Investigaciones en Salud de la ciudad de Buenos Aires (PRIISA.BA). A través de esta, se gestiona la evaluación ética y metodológica de los comités hasta la efectiva emisión del dictamen, incorporando sus decisiones en un registro de acceso público para toda la población. La experiencia demuestra que por medio del uso obligatorio de la plataforma se ha eliminado el subregistro, dotando a los CEI de una herramienta de gestión y comunicación, cuya implementación ha facilitado su labor. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo radica en compartir la experiencia y etapas del proceso por medio del cual se desarrolló, implementó y consolidó la utilización de la plataforma para todos los comités de ética en investigación de la ciudad de Buenos Aires.

Palabras clave: comités de ética, investigación en salud, registro de investigaciones, gestión, acceso a la información.

Abstract

Including health research in a publicly accessible registry provides transparency and reliability for all stakeholders. With this in mind, a transformation process was carried out in the way Research Ethics Committees (RECs) perform their activity in Buenos Aires City, Argentina. In 2019 the Computerized Registry Platform for Health Research of the City of Buenos Aires (PRIISA.BA) was developed. Through it, the ethical and methodological evaluation of the protocols is managed, until the effective issuance of the Committees' opinion.

The platform allows REC to make observations and interact with principal investigators and sponsors. After a study is approved or rejected, it is incorporated into a public access registry. Since its use is mandatory, experience has shown that underreporting has been eliminated, providing the RECs with a management and communication tool, which facilitates their activity. The objective of this work is to share the experience and review the different stages of the process, through which the use of the platform was developed, implemented and consolidated for all the research ethics committees of the public and private sector, from the Ministry of Health of the City of Buenos Aires.

Keywords: ethics committees, health research, research registry, management, access to information.

Resumo

A inclusão da investigação no domínio da saúde num registo acessível ao público equivale a proporcionar transparência e fiabilidade à actividade a todos os actores envolvidos. Com este objectivo primordial em mente, um verdadeiro processo de transformação no trabalho dos Comités de Ética em Investigação Sanitária da Cidade de Buenos Aires (Argentina) foi levado a cabo em 2019, com o desenvolvimento da Plataforma Informatizada de Registo de Investigação Sanitária da Cidade de Buenos Aires (PRIISA.BA). Através desta plataforma, a avaliação ética e metodológica dos Comités é gerida até à emissão efectiva do parecer, incorporando as suas decisões num registo acessível ao público para toda a população. A experiência mostra que a utilização obrigatória da plataforma eliminou o sub-registro, fornecendo aos CER um instrumento de gestão e comunicação, cuja implementação facilitou o seu trabalho. O objectivo deste documento é partilhar a experiência e as fases do processo através do qual a utilização da plataforma foi desenvolvida, implementada e consolidada para todos os Comités de Ética na Investigação na Cidade de Buenos Aires.

Palavras-chave: comitês de ética, pesquisa em saúde, registro de pesquisa, gestão, acesso à informação.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284655](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284655)

Introducción

Incluir toda investigación en salud en un registro de acceso público es brindar transparencia y confiabilidad a la actividad, cumpliendo con lo enunciado en la Cumbre Ministerial acerca de Investigaciones en Salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS), de México 2004; la Declaración de Helsinki, párrafo 35 de la 64 Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, Fortaleza, 2013 y; las pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos: Pauta 24 del Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS) en colaboración con la OMS, 2016.

Desde el 2009, con la sanción de la Ley sobre Protección de Derechos de Sujetos en Investigaciones en Salud, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), cuenta con diversas normativas relacionadas con la investigación en seres humanos. Entre otros aspectos, dicha ley establece la creación del Comité Central de Ética en Investigación en el ámbito del Ministerio de Salud de la CABA, cuyas funciones son, entre otras: acreditar y supervisar los Comités de Ética en Investigación (CEI) que actúan en la CABA y llevar un registro de las investigaciones que en esta se desarrollan.

Desde la sanción de la Ley 3301 el sistema de registro de las investigaciones es obligatorio. Sin embargo, el reporte por parte de los CEI se hacía de manera espontánea, de acuerdo con las posibilidades administrativas y operativas de cada uno de estos. Las presentaciones eran en papel o soporte electrónico y la

carga de datos en el registro de manera manual. La consecuencia era un importante subregistro de las actividades de investigación de la ciudad.

Por esto, teniendo en cuenta que la publicación, difusión y uso de los resultados de las investigaciones representa un papel importante, como la investigación misma (Almeida y Báscolo, 2006, p. 12). A finales del 2018, se comenzó a explorar la posibilidad de informatizar el registro de las investigaciones y, a su vez, fortalecer la actividad de los CEI, lo que llevó al desarrollo de la Plataforma de Registro Informatizado de Investigaciones en Salud de Buenos Aires (PRIISA.BA).

Desarrollo

La Plataforma de Registro Informatizado de Investigaciones en Salud de Buenos Aires (PRIISA.BA), surgió como una necesidad para dar respuesta al subregistro de las investigaciones en la ciudad de Buenos Aires y añadir transparencia en cada una de las instancias de la evaluación ética.

El proceso comenzó con una tormenta de ideas en un grupo *ad-hoc* del Comité Central de Ética en el que se definieron los primeros objetivos y alcances del proyecto. Luego, se realizó una planificación para que el mismo fuera viable. Para eso, inicialmente, se convocó a la Unidad de Programas Especiales, encargada en ese momento del desarrollo de las historias clínicas electrónicas en los hospitales públicos de la CABA.

Se conformaron equipos de trabajo en las distintas áreas²⁰ donde se mantuvieron reuniones periódicas. Allí, fue surgiendo la idea de aprovechar el desarrollo de la plataforma de registro, inclusive como herramienta de gestión.

²⁰ Equipo de desarrollo de PRIISA.BA: Dirección General de Docencia, Investigación y Desarrollo Profesional: Dra. Laura Antonietti (gestión 2018-2019), Dr. Gabriel Alejo Gon-

Uno de los grupos realizó un trabajo de campo de especial importancia manteniendo reuniones con integrantes del CEI para recabar sus necesidades en el proceso de evaluación y gestión de los protocolos, así como de la infraestructura existente, particularmente en los hospitales públicos de la CABA. Finalizado el trabajo en terreno se hizo una puesta en común de los requerimientos de la plataforma.

El desarrollo de la programación estuvo a cargo de un profesional del área de sistemas, quien para iniciar su trabajo debió comprender la lógica del área de investigación y registro, siendo asesorado por el equipo *ad hoc* del comité central respecto al mapa del sitio, los elementos visuales, el contenido y su esquema.

Se finalizó la etapa de diseño, desarrollo y programación con un prototipo de prueba y se inició el plan de implementación con las siguientes fases:

1. Testeo interno. En el mes de mayo del 2019, el equipo *ad hoc* del comité central realizó el testeo de las distintas funcionalidades y luego de los primeros ajustes, en el mes de junio se instaló una versión piloto de la plataforma en el sistema informático del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
2. Prueba piloto. Se invitó a participar de dicha prueba a dos CEI pertenecientes a hospitales públicos.
3. Grupo focal. Fueron seleccionados dos CEI de instituciones públicas (diferentes de los que participaron en la prueba piloto) y dos de instituciones privadas con el fin de presentarles el desarrollo general y sus funcionali-

zález Villa Monte (gestión 2020-2021), Dra. María Laura Garau, Dr. Adriel Roitman, Lic. Claudia Vukotich, Lic. Pablo Díaz (Becario), Ing. Daniel Palacios (Becario). Unidad de Proyectos Especiales: Dra. Analía Baum, Ing. Damián Covalski, Dr. Ventura Simonovich, Lic. Cecilia Palmero, Lic. Micaela Zapata, Lic. Belén Islas, Dra. María Victoria Giussi.

dades. En dicha actividad, se recogieron impresiones, opiniones y sugerencias de mejora, que fueron luego evaluadas por el equipo desarrollador para determinar la factibilidad y pertinencia de su incorporación.

4. Adecuación de la normativa. Con el fin de adaptar el derecho vigente en la materia se realizó paralelamente una adecuación legal. La plataforma PRIISA.BA fue declarada de uso obligatorio para todos los CEI que actuaban en la Ciudad de Buenos Aires y se les prohibió expresamente emitir dictámenes por fuera del sistema.
5. Capacitación e implementación escalonada en los CEI públicos. En junio y julio del mismo año comenzaron las capacitaciones a los CEI pertenecientes a sectores públicos de la CABA. Para esto, se organizaron talleres presenciales utilizando la plataforma de desarrollo como elemento de práctica. Un total de 23 CEI concurrieron a las capacitaciones en un período de dos semanas.
6. Capacitación e implementación escalonada en los CEI de instituciones privadas. Durante los meses de agosto y septiembre se completó la capacitación con los CEI pertenecientes a instituciones privadas empleando la misma modalidad. En total, se llevaron a cabo estas actividades con una participación de 36 CEI.
7. Grupos focales con patrocinadores. En el mes de octubre se crearon grupos focales con las cámaras que agrupan a la industria farmacéutica y a las Organizaciones de Investigación por Contrato (CRO). Al igual que con el grupo focal realizado con los CEI, se recibieron sugerencias por parte de dichos actores, que sirvieron para incorporar mejoras en la plataforma.
8. Capacitaciones en terreno para CEI, investigadores y patrocinadores. Desde el mes de octubre de 2019 se realizaron capacitaciones a demanda en sitio. Esta actividad se mantiene actualmente activa, de acuerdo

con las necesidades de nuevos centros o usuarios que iniciaron sus registros en PRIISA.BA, aunque debido a la pandemia, los encuentros presenciales se organizaron de manera virtual.

9. Mesa de ayuda. Desde el inicio de las pruebas se organizó el intercambio entre usuarios y equipo de gestión de PRIISA.BA, a través de una casilla de correo electrónico oficial. Allí, se reciben consultas, observaciones sobre cuestiones que fueron apareciendo con el uso, pedidos de asesoramiento y capacitaciones en general.
10. Implementación definitiva. A partir del 1° de enero de 2020 el uso de la plataforma fue de carácter obligatorio en la CABA.

Usuarios de la plataforma

La plataforma tiene cuatro tipos de usuarios con funciones diferentes. Los usuarios deben registrarse previamente, a excepción de los CEI que son registrados por el nivel central de acuerdo con su estado de acreditación.

Con los roles previamente segmentados, estos son los usuarios de PRIISA.BA:

1. Patrocinador. Una vez registrado se incorpora toda la documentación de los protocolos y selecciona a los Centros de Investigación e Investigadores (CEI).
2. Investigador principal (IP). Al registrarse, debe completar sus datos personales y adjuntar su *curriculum vitae* (CV), títulos y matrícula habilitantes y las constancias de capacitación en ética de investigación o buenas prácticas clínicas. Si es un proyecto propio, el investigador debe subir los documentos requeridos por el CEI para la evaluación según sus procedimientos operativos vigentes. En el caso de los ensayos clínicos con participación de la industria, el investigador tiene

disponibles en su bandeja todos los documentos previamente adjuntados por el patrocinador. Es el IP quien envía los proyectos al CEI.

3. CEI. Recibe y evalúa el proyecto y, en caso de ser necesario, realiza observaciones a través de la plataforma para ser respondidas por el IP o patrocinador, según corresponda. Una vez finalizada la evaluación, emite su dictamen de aprobación o rechazo. El dictamen firmado queda disponible para ser descargado por el resto de los usuarios. Se incorpora automáticamente una marca de agua que garantiza su autenticidad al finalizar el proceso de aprobación o rechazo.
4. CCE. Una vez finalizado el proceso se controla la documentación e incorpora el proyecto en el registro de acceso público, pudiéndole señalar al CEI o investigador si la documentación se encuentra incompleta o si el dictamen adolece de alguna carencia formal.

Resultados de la implementación y fortalezas

De acuerdo con los objetivos inicialmente planificados durante el desarrollo, se afirma que el proceso de implementación de la plataforma fue exitoso. Las actividades previstas se desarrollaron en los tiempos estipulados logrando capacitar al 91 % de los CEI acreditados con anterioridad a la entrada en vigencia de la obligatoriedad del uso de la plataforma. Otro aspecto clave en el plan de implementación fue el involucramiento de los diferentes actores quienes aportaron sugerencias valiosas que fueron incorporadas al desarrollo. El intercambio contribuyó a generar un vínculo de confianza y una sensación de construcción colaborativa.

Transcurrido un año desde la utilización de la plataforma, se realizó una encuesta a los CEI para analizar, evaluar y describir los resultados obtenidos a partir de su implementación. Se invitó a participar de la misma a 59 CEI, de los cuales, respondieron 31 (tasa de participación 52.54 %).

En líneas generales, se ha percibido que el uso de la plataforma agiliza la presentación de los proyectos y contribuye a mejorar los tiempos globales.

Los resultados se muestran en la tabla 1.

**Tabla 1. Resultados de encuesta realizada
a comités de ética en investigación**

PRIISA.BA	De acuerdo	Indiferente	En desacuerdo
Es fácil de usar	74	23	3
Oportuna en el contexto de pandemia	91	6	3
Adequada para presentación inicial	97	0	3
Mejora los tiempos de evaluación inicial	68	26	6
Ahorra recursos a la institución	71	26	3
Apropiación	55	26	19

Nota: resultados expresados en porcentajes.

Fuente: elaboración hecha por el autor.

El 55 % de los usuarios de los CEI manifestaron que adoptaron su uso fácilmente (apropiación). La plataforma posee evidentes fortalezas que se han

materializado desde el inicio de su implementación. En primer lugar, constituye una verdadera promoción del registro de los protocolos, como punto de partida hacia un escenario futuro en el que los resultados de los mismos se vuelquen en bases de datos públicas que permitan verificar el cumplimiento de los objetivos, evitar la repetición de experimentos clínicos y ser tenidos en cuenta en las revisiones sistemáticas, aunque no se hayan publicado (Palacios y Ramírez, 2007, p. 5).

Al modificarse el paradigma de la modalidad en la carga de información, se redujo drásticamente el subregistro de investigaciones. A diferencia de lo que ocurría con anterioridad, los datos deben ser subidos previamente a la evaluación del CEI como requisito obligatorio. Esta alimentación desde el inicio genera circuitos de información en tiempo real y facilita el acceso para la población general en tiempos acotados.

En ese marco, los procesos se han vuelto significativamente trazables, constituyendo una poderosa herramienta de gestión para la supervisión de la actividad de los CEI y adoptar políticas para la actividad en general.

La informatización de algunos aspectos de la actividad de los CEI, fundamentalmente vinculados a la evaluación ética y metodológica de los proyectos hasta su aprobación o rechazo, profundizó el proceso de estandarización de dictámenes que se había iniciado meses antes de comenzar a pensar la plataforma, compatibilizando los requisitos con la agencia regulatoria (Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnologías, ANMAT). A partir de la utilización definitiva de PRIISA el dictamen se genera de manera preformateada, tomando como fuente los datos cargados en los campos por cada usuario involucrado.

Como suele suceder al implementar nuevas herramientas para la modernización de los procesos, se han presentado dificultades que no fueron con-

sideradas inicialmente en el diseño. Sin embargo, a partir de la interacción con los actores involucrados, el equipo de desarrollo ha tomado en consideración las solicitudes formuladas. De esta manera, se han incorporado diversas mejoras tales como la incorporación de sub-usuarios autorizados con roles definidos, descarga de informe de seguimiento de un protocolo, envío automático de correos electrónicos de cortesía frente a cambios de estado de trámite y gestión expeditiva de cambios de contraseña, entre otras.

Conclusiones

El desarrollo e implementación de la Plataforma de Registro Informatizado de Investigaciones en Salud de la Ciudad de Buenos Aires (PRIISA.BA) ha constituido un verdadero cambio de paradigma para la lógica regstral tradicional en la CABA y una transformación en la gestión de la evaluación de los comités de ética en investigación.

Esta innovación trajo aparejada una significativa reducción del subregistro y ha generado información en tiempo real, transparente y trazable, al tiempo en que se ha facilitado la tarea cotidiana de los usuarios.

El camino transitado desde un mero intercambio de ideas hasta su concreción definitiva constituye el fruto de un trabajo interdisciplinario en el que se han visto involucradas diferentes áreas de la gestión pública de la salud, en complementación con referentes de la investigación, comités y empresas que suelen patrocinar investigaciones.

De manera inesperada, aunque definitivamente oportuna, las restricciones impuestas por la pandemia potenciaron la utilización de la plataforma y pusieron en evidencia la importancia de poder contar con una herramienta que permita documentar la evaluación ética de manera informatizada.

Lejos de representar un producto estático, PRIISA.BA es un desarrollo en constante movimiento. La propia lógica que la actividad impone, motiva contemplar cambios y mejoras frecuentes para ajustar el sistema a las necesidades de los usuarios promoviendo mejoras en la calidad y eficiencia de los procesos.

Referencias

- Almeida, C., y Báscolo, E. (2006). Use of research results in policy decision-making, formulation, an implementation: a review of the literature. *Cuadernos de Salud Pública*, 22, 7-33. Citado en: Cabezas Sánchez, César. *Rol del Estado en la investigación científica en salud y transparencia en la información*, Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 23(4). http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342006000400008
- Asamblea General de la Asociación Médica Mundial. (octubre de 2013). Declaración de Helsinki de la AMM–Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos. Fortaleza. <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>.
- Asamblea Mundial de la Salud. (25 de mayo de 2005). Cumbre Ministerial sobre Investigación en Salud. Organización Mundial de la Salud. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/23112>
- Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica. (2010) *Disposición 6677/2010. Régimen de la buena práctica clínica para estudios de farmacología Clínica*. http://www.anmat.gov.ar/comunicados/dispo_6677-10.pdf.
- Ley 3301 de 2009. (2009, noviembre 26). Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <http://www2.cedom.gob.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley3301.html>

Organización Panamericana de la Salud y Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas. (2016). *Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos*. https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/12/CIOMS-EthicalGuideline_SP_INTERIOR-FINAL.pdf.

Palacios, M., y Hernán, J. (2007). Editorial El registro de ensayos clínicos y el fenómeno de las investigaciones “Ya que”. *Colombia Médica*, 38(1), 5-6 <https://www.redalyc.org/pdf/283/28338101.pdf>

Ministerio de Salud Pública. (2011). Resolución 1480. Guía para Investigaciones con Seres Humanos. http://www.anmat.gov.ar/webanmat/legislacion/medicamentos/resolucion_1480-2011.pdf

CAPÍTULO 5.

Vacuna contra covid-19: autonomía y responsabilidad social

Gabriela Geovanna Morales Arias²¹

Resumen

La lucha contra la covid-19 nos invita a la reflexión y al cambio social. El gran avance tecnológico y científico aplicado a la medicina ha hecho posible que contemos con vacunas que resultan ser nuestra única arma contra la covid-19, que, al tratarse de una enfermedad relativamente nueva, variable y sin cura, es motivo de preocupación en las sociedades y ha llenado a la población de dudas sobre la decisión de immunizarse o no.

Desde que las vacunas estuvieron disponibles, las especulaciones y cruces de información se incrementaron causando un temor completamente justificado, motivo por el cual, impulsa a muchos a negarse a recibirla haciendo uso del respeto a los principios fundamentales de autonomía y libertad. Si bien

²¹ Magíster en Investigación en Bioética, labora en el Centro de Medicina Familiar la Y. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=L6utEdsAAAAJ&hl=es&oi=ao> Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5537-3232> Correo electrónico: lagabym.gm@gmail.com

estos temores pueden tener fundamento, nadie puede obligar a nadie a tomar un tratamiento, lo cierto es que, no se puede dejar de lado el bien común y las ventajas que tendríamos si lográsemos una inmunización completa.

Los gobiernos han realizado un esfuerzo garantizando la seguridad pública y la protección, sin embargo, la información con respecto a las vacunas debe ser oportuna, precisa y clara para que nos guie a tomar una decisión con responsabilidad, respetando nuestros derechos y actuando en la búsqueda del mayor bien social.

Palabras clave: vacunación, bioética, covid-19, autonomía, responsabilidad social.

Abstract

The fight against covid-19 invites us to reflection and social change. The great scientific technological advance applied to medicine has made it possible for us to have vaccines that turn out to be our only weapon against covid-19. Which, as it is a relatively new, variable disease with no cure, is a cause for concern in societies and that has filled the population with doubts about the decision to get immunized or not.

Since the vaccines became available speculation and information cross-overs have increased, causing completely justified fear. Reason that drives many to refuse to receive it, making full use of respect for the fundamental principles of autonomy and freedom. While it is true, no one can force anyone to take a treatment. However, the common good and the advantages that we would have if we achieved complete immunization cannot be ignored.

Governments have made their effort to guarantee public safety and protection. However, the information regarding vaccines must be timely, accu-

rate and clear to guide us in making a responsible decision, respecting our rights and acting in search of the greatest social good.

Keywords: vaccination, bioethics, covid-19, autonomy, social responsibility.

Resumo

A luta contra o covid-19 nos convida à reflexão e à mudança social. O grande avanço científico-tecnológico aplicado à medicina nos possibilitou ter vacinas que acabam sendo nossa única arma contra a covid-19. Que, por ser uma doença relativamente nova, variável e incurável, é motivo de preocupação em sociedades e que tem gerado dúvidas na população sobre a decisão de se imunizar ou não.

Desde que as vacinas se tornaram disponíveis, aumentaram as especulações e as informações cruzadas, causando um medo completamente justificado. Motivo que leva muitos a recusarem recebê-lo, fazendo pleno uso do respeito aos princípios fundamentais da autonomia e da liberdade. Embora seja verdade, ninguém pode forçar ninguém a fazer um tratamento. No entanto, o bem comum e as vantagens que teríamos se atingíssemos a imunização completa não podem ser ignorados.

Os governos têm feito seus esforços para garantir a segurança e proteção pública. No entanto, as informações sobre vacinas devem ser oportunas, precisas e claras para nos orientar na tomada de decisão responsável, respeitando nossos direitos e atuando em busca do maior bem social.

Palavras-Chave: vacinação, bioética, covid-19, autonomia, responsabilidade social.

DOI: 10.58863/20.500.12424/4284656

Introducción

La vacunación o inmunización es el procedimiento mediante el cual una persona crea resistencia frente a cierta enfermedad. Esto, por lo general, se lleva a cabo por medio de la aplicación de una vacuna, la cual actúa en nuestro organismo replicando la actividad del agente infeccioso de manera que estimula nuestro sistema inmunológico a generar anticuerpos capaces de identificar estructuras víricas concretas frente a una posible infección (Martín, 2007) (Consuegra-Fernández, 2020). Como lo menciona Urbiztondo (2020), “[...] el desarrollo de una vacuna se lleva a cabo mediante siete etapas: exploratoria, preclínica, desarrollo clínico, revisión reglamentaria, aprobación, fabricación, y control de calidad” (p. 71). Dentro de estas etapas, el proceso clínico implica cuatro fases destinadas a la producción de una vacuna segura y eficaz.

Gracias a los grandes avances científicos, en menos de un año, la comunidad científica ha logrado el conocimiento necesario sobre el nuevo agente infeccioso describiendo su secuencia genómica y su mecanismo de ingreso a las células humanas, características fundamentales para el desarrollo de fármacos que bloquen la infección (Consuegra-Fernández, 2020). Como beneficio, se ha logrado desarrollar la vacuna contra la covid-19 en tiempo récord. Para llevarla a cabo, se permitió iniciar ensayos directamente en personas a pesar de no haber completado la etapa preclínica. Este acto fue justificado por el alto riesgo de un incremento incontrolado de infección en la población y recalmando que estas podrían ser un modelo para la fabricación de futuras vacunas contra nuevos coronavirus que podrían surgir en el futuro (Urbiztondo et al., 2020) (Park, A., 2020).

Actualmente, el objetivo principal de la comunidad científica es la inmunidad colectiva alcanzando el efecto de rebaño frente a la SARS-CoV2 (Consuegra-Fernández, 2020). Pero no podemos olvidar que las pandemias generan una demanda simultánea de vacunas en todo el mundo (Lurie et al., 2020). A nivel global, la Organización Mundial de la Salud (OMS) es la organización responsable de examinar la seguridad de las vacunas previa, durante y después de su distribución (WHO, 2021). Sin embargo, cada país es protagonista del proceso de inmunización en su territorio apoyándose en los organismos de seguridad y regularización. Este proceso debe ser aplicado a la luz de los principios inmersos en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos procurando actuar respetando el principio de respeto a la dignidad humana, la autonomía y la responsabilidad individual (Unesco, 2005). Si bien lo anterior es cierto, nadie puede obligar a nadie a vacunarse. Sin embargo, la pandemia por covid-19 nos ha invitado a tomar conciencia sobre la salud preventiva y el bien común.

Desarrollo

La Declaración de los Derechos Humanos (1948) remarca que “[...] todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona” (p. 17). Por lo tanto, el derecho humano a la salud debe ser visto como un bien público y como una responsabilidad de los Estados. Este derecho es inclusivo y debe ser concebido bajo el reconocimiento de que no depende de los procesos de investigación científica, sino también de un conjunto de factores psicosociales y culturales que engloban el concepto de salud (Unesco, 2005) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2020).

Por su parte, los Estados han hecho lo posible para poner en marcha estrategias de prevención y vacunación, dirigidas a la ciudadanía, tal y como lo establece La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020), se

“[...] destaca la importancia de contar con el apoyo, participación y cooperación de la ciudadanía” (p. 7). Las políticas de prevención y vacunación, y la participación ciudadana, han logrado que los esfuerzos realizados por las organizaciones gubernamentales para la prevención de la enfermedad, la contención de la infección y los tratamientos aplicados, sean eficaces y oportunos para detener la pandemia.

Las estrategias de vacunación tienen como objetivo producir un índice elevado de individuos inmunes para detener la transmisión de la infección, y posteriormente lograr su eliminación (Rafart, 2001). D’Souza & G. Dowdy, (2021) nos recuerdan que “[...] se requiere entre el 50% y 90% de la población inmunizada antes de que las tasas de infectados empiecen a disminuir”, este porcentaje dependerá de cuán contagiosa sea la enfermedad. Si el índice de individuos vacunados se encuentra bajo el umbral de inmunidad colectiva se corre el riesgo de obstaculizar el efecto rebaño y prolongar el tiempo de riesgo para la población (Mayo Clinic, 2021; Consuegra-Fernández, 2020).

Se debe tomar en cuenta que las personas que accedan a la vacunación proporcionan dos beneficios a la sociedad. El primero es la inmunidad colectiva que adquiere la persona no inmunizada por transmisión secundaria, y el segundo es la protección colectiva que se transmite al no vacunado por la interrupción de la transmisión del virus (Cuesta, C.; Ibañez, 2010). Por este motivo, la decisión de rechazar la vacunación no implica únicamente riesgos individuales, sino también de carácter social (Cáceres Bermejo, 2012).

Sin embargo, para llevar la estrategia de vacunación, ha sido necesario respetar el derecho fundamental de la autonomía, el cual define que cada persona que cuente con la capacidad de discernimiento y de libertad, pueda tomar decisiones respecto a su vida, asumiendo así su responsabilidad por medio de un consentimiento informado (Basterra, 2017; Unesco, 2005). Este principio ha causado controversia desde el campo de la vacunología, debido a

las fuentes información disponible sobre las enfermedades, y al entendimiento sobre el tema por parte de la población, siendo los principales factores que han motivado a algunas personas a decidir libremente rechazar la vacuna contra la covid-19 (Varo Baena, 2020; Mayo Clinic, 2021). Esta negación afecta no solo a la supervivencia de la persona, sino también a la seguridad de la comunidad, faltando a los deberes de responsabilidad social (Brena, 2021; Universal Declaration of Human Rights, 1948). Aunque la libre decisión sea protegida por diferentes estatutos, en todos se recalca que el principio o derecho de autonomía no debe interferir ni vulnerar los derechos de los demás (Sánchez Torres Fernando, 2021).

Como antecedente del problema, se puede retomar un aparte de la Declaración Sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) en donde se hace mención al “[...] derecho a la libertad de opinión y expresión” (p. 40), este derecho ha brindando la posibilidad de la difusión de contenido falso por parte de personas inescrupulosas. Lo anterior ha fortalecido a los movimientos antivacunas quienes, por medio de las redes sociales, han alimentado a las comunidades anticientíficas, promoviendo la desinformación sobre la pandemia y las vacunas disponibles.

Las personas que niegan la veracidad de la ciencia, a pesar de conocer que renunciar a la inmunización los convierte en potenciales infectados y transmisores del virus, prefieren creer en las distintas posturas religiosas, políticas, filosóficas u otros factores para no acoplarse al plan de vacunación, atribuyendo a las vacunas algunos efectos secundarios o a secuelas que no han sido confirmados o han sido descartados por los investigadores (Cáceres Bermejo, 2012) (Consuegra-Fernández, 2020) (Sánchez Torres, 2021). Según lo anterior, podemos caracterizar tres categorías de personas antivacunas: aquellas que han sido persuadidas para negarse a recibirla; aquellos que por motivos dogmáticos no cambiarán de opinión; y los indecisos, que son un grupo

de personas que tienen dudas, pero que quieren tomar la decisión adecuada (Burki, 2020).

De cara a esta problemática, debe considerarse que cualquier decisión que afecte a la salud pública tiene consecuencias bioéticas. Partiendo desde la pregunta socrática de ¿cómo ha de vivir uno? y de la pregunta del filósofo Kant sobre ¿cuál es nuestro deber? La bioética aplicada a la salud pública determina como núcleo de análisis la responsabilidad social en la toma de decisiones, lo cual incluye el tema de las estrategias de vacunación, por lo que resulta necesaria la transición de las perspectivas lógicas de la acción individual, a la acción colectiva, de tal forma que se actúe dentro de una moral utilitarista que nos acerque al bien común (Varo Baena, 2020; Cortina, 1996).

La responsabilidad social juega un papel importante contra la covid-19, pues es necesario para poder vivir en comunidad que cada persona haga su parte salvaguardando el bien común a pesar de las convicciones individuales (Monteverde, 2021). Por lo tanto, mientras más personas decidan ser inmunizadas, mayor será el beneficio, también es importante considerar que, si se respetan el distanciamiento social y el uso de medidas preventivas, las tasas de infección disminuirán evitando las mutaciones virales y variantes adicionales (D'Souza, G.; Dowdy, 2021).

Se considera que los Estados tienen la libertad de ejercer coerción para que la autonomía sea ejercida desde una posición reflexiva desde la solidaridad, evitando que se exponga la vida de más personas (Sánchez Torres, F., 2021). La Declaración de Bioética sobre Derechos Humanos remarca que, dentro de la responsabilidad social, la promoción de la salud es esencial. También se reconoce la responsabilidad del Estado para fortalecer el derecho al acceso de la información pública durante la emergencia sanitaria, fomentando así la atención médica de calidad y a insumos médicos, entre ellos, a las vacunas (Sánchez Torres, F., 2021) (Unesco, 2005).

Conclusión

La bioética de la vacunación logra reunir distintas perspectivas como es el caso de la ética de la virtud, tanto la kantiana, como la utilitarista, si vemos como su principal objetivo la supervivencia humana. Si se reconoce la importancia de la vacunación, lograremos maximizar los beneficios para toda la sociedad. En este caso conllevaría a la detención de la covid-19, y la posibilidad de erradicarla en un futuro. Con la mirada en la ética de la virtud, buscaremos aquello que nos acerque vivir bien como sociedad; desde la ética kantiana podríamos destacar los principios bioéticos de beneficencia y justicia a favor mantener nuestra dignidad; y si nos enfocamos en una ética utilitarista, estaríamos tomando un camino que nos acerque a hacer lo que consideramos correcto buscando el bien común.

La decisión de tomar la vacunación debería estar sustentada en el conocimiento de las fuentes científicas de información. Lo anterior ayudará a las personas indecisas a tener un criterio verídico sobre las vacunas y de la inmunidad colectiva o efecto rebaño. Esto es importante pues, como ciudadanos, deberíamos conocer los riesgos que existen al no acoplarse al plan de supervivencia. Por lo anterior, la población requiere informarse de forma adecuada para actuar desde los principios fundamentales de autonomía y libertad; al fundamentar sus decisiones sobre la responsabilidad social, se puede incentivar la conciencia colectiva, la cual no solo se sustente en el conocimiento de las políticas gubernamentales y en la adquisición de la vacuna, sino también en el respeto de las medidas preventivas, como lo son el distanciamiento social y el uso de barreras de protección. Todo esto nos ayudará a equilibrar la balanza entre las esferas señaladas en el contexto de la salud.

Referencias

- Basterra, M. I. (2017). La autonomía como derecho fundamental de los pacientes. <https://salud.gob.ar/dels/entradas/la-autonomia-como-derecho-fundamental-de-los-pacientes>.
- Brena, I. (2021). Vacunación: responsabilidad y autonomía. <https://www.nexos.com.mx/?p=55397>.
- Burki, T. (2020). The online anti-vaccine movement in *the age of covid-19*, Elsevier Enhanced Reader. *The Lancet Digital Health*, 2(10), 504–505. [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S2589-7500\(20\)30227-2](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S2589-7500(20)30227-2).
- Cáceres Bermejo, G. G. (2012). *Un momento de reflexión acerca de las vacunas*. *Sanidad Militar*, 68(2), 109–114. <https://doi.org/10.4321/S1887-85712012000200009>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2020). Pandemia y Derechos Humanos en las Américas. OEA, 1, 1–22. <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>.
- Consuegra-Fernández, M. (2020). El movimiento antivacunas: un aliado de la covid-19. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, 127–137. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/5598/4871>.
- Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas. *Isegoría*, 13, 119-134. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26443-7_20.
- Cuesta, C., Ibañez, A. (2010). Principios básicos en inmunología y coberturas de vacunaciones sistemáticas infantiles (año 2009) y vacunaciones escolares de La Rioja (Cursos 2007-08 y 2008-09). *Boletín Epidemiológico de La Rioja*, 2(2), 137-160.

- D'Souza, G., Dowdy, D. (2021). What is Herd Immunity and How Can We Achieve It With covid-19? Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health. <https://www.jhsph.edu/Covid-19/articles/achieving-herd-immunity-with-Covid19.html>.
- Lurie, N., Saville, M., & Hatchett, R. H. J. (2020). Developing covid-19 Vaccines at Pandemic Speed. *The New England Journal of Medicine*, 382(21), 1969-1973. <https://doi.org/10.1056/NEJMp2005630>.
- Martin, E. V. (2007). Conceptos importantes sobre inmunizaciones. Important concepts in immunizations. In *Acta Med Peruana* 24 (1).
- Mayo Clinic. (2021). Inmunidad colectiva y covid-19 (coronavirus): Todo lo que necesitas saber. <https://www.mayoclinic.org/es-es/diseases-conditions/coronavirus/in-depth/herd-immunity-and-coronavirus/art-20486808>.
- Monteverde, E. (2021). Respeto por la autonomía individual y el beneficio colectivo: argumentación a favor de la vacunación obligatoria contra el SARS-CoV-2 para el personal de la salud. *Arch Argent Pediatr*, 119(4), e298–e302. <https://doi.org/10.5546/aap.2021.e298>.
- Park A. (2020). Inside the Company That's Developing the First Coronavirus Vaccine. Time. <https://time.com/5775784/coronavirus-vaccine-research/>.
- Rafart, J. V. (2001). Inmunidad colectiva o de grupo. *Vacunas*, 2(1), 22-29.
- Sánchez Torres Fernando. (2021). Autonomía y vacuna. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/fernando-sanchez-torres/autonomia-y-vacuna-columna-de-fernando-sanchez-torres-611028>.
- Unesco. (2005). Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

Universal Declaration of Human Rights. (1948). <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

Urbiztondo, L., Borràs, E., y Mirada, G. (2020). Vacunas contra el coronavirus Co-ronavirus vaccines. <https://doi.org/10.1016/j.vacun.2020.04.002>

Varo Baena, A. (2020). Vaccine bioethics and public health. *Vacunas*, 21(1), 57–63. <https://doi.org/10.1016/j.vacun.2019.10.002>.

WHO. (2021). Vacunas e inmunización: ¿qué es la vacunación? https://www.who.int/es/news-room/q-a-detail/vaccines-and-immunization-what-is-vaccination?adgroupsurvey=%7Badgroupsurvey%7D&gclid=Cj0KCQjwvO2IBhCzARIIsALw3ASqyQC1qKvk_cb3ghLdC2eAu62o8dhYl-HJbgPGA-mo-qbCbwpfq_IKgaAuazEALw_wcB1397645907



The background features a complex, abstract geometric pattern composed of numerous small triangles. The pattern is primarily orange and yellow on the left side, transitioning to white and light blue on the right side. The triangles are interconnected, creating a sense of depth and movement.

SEGUNDA PARTE. BIOÉTICA Y SOCIEDAD

CAPÍTULO 6.

La sindemia como campo de reflexión de la bioética social

Guillermo León Zuleta Salas²²

Beatriz Eugenia Campillo Vélez²³

Resumen

La humanidad ha vivido diversas epidemias y pandemias, la del covid-19 ha sido especialmente impactante, tal vez, porque no esperábamos que en un mundo como el nuestro, donde disfrutamos de tantos avances científicos y tecnológicos, de un momento a otro nuestras seguridades se vieran amenazadas por un virus y que, además, ocurriera a escala global con tanta fuerza. Este

²² Doctor en Teología. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB). Correo: guillermo.zuleta@upb.edu.co Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1191-9090> Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=Kxi-2yIAAAJ&hl=es&oi=ao>

²³ Magister en Filosofía. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB). Correo: beatriz.campillo@upb.edu.co Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5772-6529> Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=onVViDoAAAAJ&hl=es&oi=ao>

escenario, que en un primer momento parecía ser solo clínico, rápidamente desató otros problemas que indicaban que cuidar la vida no es solamente pensar en la salud, sino en que nuestra vida es compleja y tenemos un sinnúmero de relaciones e interacciones que necesitamos y que van más allá de nuestro cuerpo biológico. Esto nos llevó a hablar de sindemia.

La bioética social, como desarrollo teórico, apenas va ganando espacio en la academia, si bien la intuición de que la bioética no solo es clínica siempre ha estado presente. No obstante, hace falta en bioética consolidar más la reflexión social, sin que pase a leerse desde la biopolítica, tentación que suele surgir. En este documento se propone la sindemia como uno de los escenarios que se abren para la reflexión de la bioética social y los aportes que esta puede dar en la búsqueda de soluciones interdisciplinares.

Palabras clave: bioética social, sindemia, pandemia, covid-19, desarrollo.

Abstract

Humanity has lived through various epidemics and pandemics, that of covid-19 has been especially shocking, perhaps because we did not expect that in a world like ours, where we enjoy so many scientific and technological advances, from one moment to another our securities will be threatened by a virus, and that it also happened on a global scale with such force. This scenario, which at first seemed to be only clinical, quickly unleashed other problems that indicated that taking care of life is not only thinking about health, that in reality our life is complex and that we have countless relationships and interactions that we need and that go beyond our biological body, which led us to speak of syndemia. Social Bioethics, for its part, as a theoretical development is barely gaining space in the academy, although the intuition that Bioethics is not only clinical has always been present, it still needs to consolidate

more social reflection, without this dimension necessarily passing to be read from Biopolitics, a temptation that usually arises. In this presentation we want to propose the syndemic as one of the scenarios that are opened for the reflection of social Bioethics and the contributions that it can give in the search for interdisciplinary solutions.

Keys Words: social bioethics, syndemic, pandemic, covid-19, development.

Resumo

A humanidade tenha vivido várias epidemias e pandemias, a da covid-19 foi especialmente chocante, talvez porque não esperávamos isso em um mundo como o nosso, onde desfrutamos de tantos avanços científicos e tecnológicos, de um momento para outro nossos títulos será ameaçado por um vírus, e que também aconteceu em escala global com tanta força. Mas esse cenário, que a princípio parecia apenas clínico, rapidamente desencadeou outros problemas que indicavam que cuidar da vida não é só pensar na saúde, que na realidade nossa vida é complexa e que temos inúmeras relações e interações de que necessitamos e que vão além do nosso corpo biológico, o que nos levou a falar da sindemia. A bioética social, por sua vez, como desenvolvimento teórico, mal ganha espaço na academia, embora a intuição de que a bioética não só seja clínica sempre esteve presente, ela ainda precisa consolidar mais a reflexão social, sem que essa dimensão passe necessariamente a ser lida da Biopolítica, uma tentação que geralmente surge. Nesta apresentação queremos propor a sindemia como um dos cenários que se abrem para a reflexão da bioética social e as contribuições que ela pode dar na busca de soluções interdisciplinares.

Palavras-chave: bioética social, sindemia, pandemia, covid-19, desenvolvimento.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284657](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284657)

Introducción

El covid-19 nos hizo recordar las palabras de Pedro Laín Entralgo (1984) cuando en su *Antropología médica* señala que el hombre es un “sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal” (p. xxxi). En este sentido, a pesar de los avances en la ciencia y en la técnica, seguimos siendo seres humanos, radicalmente vulnerables, como diría Francesc Torralba (1998), tenemos múltiples vulnerabilidades, si nos miramos desde lo ontológico somos limitados, contingentes, dependientes; desde lo físico, nos enfermamos, sentimos dolor, envejecemos, morimos; en lo psicológico, experimentamos decepción, frustración, desengaño; desde la ética, sabemos que podemos fracasar, equivocarnos; si consideramos la naturaleza, nuestro entorno medioambiental vemos que cambia en parte por nuestra propia acción y muchas veces nos ponemos en riesgo; desde lo social la vulnerabilidad se vuelve más patente por la exclusión, la marginación, la pobreza, el abandono, la violencia; y finalmente, si miramos lo cultural vemos que somos vulnerables debido a la ignorancia, el desconocimiento y la manipulación.

Así, podemos decir que somos seres particularmente frágiles y, si nos comparamos biológicamente con las demás especies notamos que estamos en franca desventaja, inclusive se ha llegado a creer que una especie como la nuestra estaría condenada al fracaso, ¿cómo es pues que hemos logrado sobrevivir?, ¿cómo hemos logrado con éxito adaptarnos y sortear tantas adversidades?

Platón (2003) en el mito del Protágoras trata de explicarlo: los seres humanos fuimos olvidados al repartir los distintos dones y habilidades, “[...] el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (pp. 7-8), y, sin embargo, ese olvido hizo que Prometeo compadeciéndose de nosotros terminara asumiendo con valentía la empresa de ayudarnos y robar algunos secretos reservados cuidadosamente a los dioses, debido a esto, tenemos unas capacidades especiales. Además, cuenta el mito que el secreto de la política

fuertemente custodiado no pudo ser robado, por lo que los seres humanos, aunque ya teníamos algunas herramientas, no éramos capaces de convivir, de unirnos, razón por la cual, Zeus termina enviando con Hermes los secretos de la justicia y el pudor con el fin de poder construir ciudades y cooperar para no perecer, aportando con esto un elemento interesante de reflexión que será recogido en otras tradiciones: el cuidado de la vida va más allá de su cuidado biológico e integra elementos sociales.

La pandemia producida por la covid-19 (SARS-CoV-2) volvió a plantearnos la situación; en un mundo lleno de seguridades tecnocientíficas, nos vimos enfrentados, de un momento a otro, a un virus que alteró por completo los ritmos de vida. Términos como cuarentena, confinamiento, toque de queda, distanciamiento social, teletrabajo, se volvieron comunes para intentar contener el virus y crear cercos epidemiológicos, mientras que en algunos medios de comunicación se escuchaba a los gobernantes señalar que estábamos en una guerra y nos encontrábamos ante el dilema de proteger la vida o la economía, como si de dos cuestiones totalmente independientes se tratara, el problema apenas empezaba, como lo describe Yuval Noah Harari (2021):

El año covid ha puesto de manifiesto una limitación aún más importante de nuestro poder científico y tecnológico. La ciencia no puede sustituir a la política. Al decidir sobre políticas, debemos tener en cuenta muchos intereses y valores; y, como no hay forma científica de determinar qué intereses y valores son más importantes, no hay forma científica de decidir qué debemos hacer.

Por ejemplo, a la hora de decidir si imponer o no un confinamiento, no basta con preguntar: “¿Cuántas personas enfermarán de Covid-19 si no confinamos?”. También debemos preguntarnos: “¿Cuántas personas sufrirán depresión si confinamos? ¿Cuántas personas tendrán una

mala alimentación? ¿Cuántas faltarán a la escuela o perderán su trabajo? ¿Cuántas mujeres serán maltratadas o asesinadas por sus parejas?”.

Este contexto nos posibilita hablar de la sindemia, un concepto que se utiliza “[...] en casos en los que múltiples problemas de salud interactúan, a menudo biológicamente, entre sí y con el entorno sociocultural, económico y físico” (Mendenhall et al., 2017) y que se abre como campo de estudio para la bioética social.

Aproximación al concepto de sindemia

En marzo de 2020, la OMS declaró la covid-19 como pandemia y, a partir de este momento, lo que se ha buscado en el mundo es cortar las vías de transmisión viral limitando las libertades de movilidad. Sin embargo, este enfoque se ha quedado corto, por lo que algunos científicos han propuesto llamar a la actual situación *sindemia* y no *pandemia*, con la finalidad de hacer notar situaciones que se han venido presentando, en especial, que el virus se vuelve más agresivo cuando entra en relación con otro tipo de enfermedades no trasmisibles y con situaciones sociales precarias. Acerca de esto, recuerda Richard Horton (2020), editor de *The Lancet*, que:

[...] La noción de sindemia fue concebida por primera vez por Merrill Singer, un antropólogo médico estadounidense, en la década de 1990. Escribiendo en *The Lancet* en 2017, junto con Emily Mendenhall y sus colegas, Singer argumentó que un enfoque sindémico revela interacciones biológicas y sociales que son importantes para el pronóstico, el tratamiento y la política de salud. [...] Una sindemia no es simplemente una comorbilidad. Las sindemias se caracterizan por interacciones biológicas y sociales entre condiciones y estados, interacciones que aumentan la susceptibilidad de una persona a sufrir daños o empeoran sus resultados de salud. (p. 874)

Lo anterior, muestra que en todo el mundo debe prestarse mayor atención a la obesidad, hipertensión, diabetes, cardiopatías, cáncer, depresión, etc., sin pasar por alto la economía, indica que “[...] nuestras sociedades necesitan esperanza. La crisis económica que avanza hacia nosotros no se resolverá con un medicamento o una vacuna” (Horton, 2020, p. 874). En este punto coincide la investigadora de la Universidad Laval, en Canadá, Tiff-Annie Kenny, quien “[...] sostiene que hacer frente al covid-19 desde el punto de vista de la sindemia permitirá fijarse no solo en la enfermedad infecciosa sino también en el contexto social de las personas” (Roura, 2020).

En esa misma línea de pensamiento puede ubicarse el famoso gráfico del Dr. Víctor Tseng (2020) que señalaba las distintas olas de la covid-19:

Una primera ola se graficaba con un pico muy inmediato y de una rápida caída, con la cual, se hacía referencia al impacto inminente del virus en términos de mortalidad y hospitalización en unidades de cuidados intensivos.

La segunda ola estaba un poco más lejana en el tiempo y aunque mostraba un pico, parecería ser de menor gravedad, en la que se reflejaba el impacto de los casos graves no relacionados con la covid-19, los cuales, no habían recibido atención por falta de recursos.

La tercera ola aparecería después y aunque con un pico moderado su impacto sería más duradero en el tiempo y correspondería a los tratamientos crónicos interrumpidos.

La cuarta ola se presentaría de forma rápida, con una escalada mayor y sostenida en el tiempo y sería la referida a traumas, trastornos mentales, daños económicos, y el *burnout*.

La teoría sindémica “[...] proporciona un marco teórico para articular la medicina, los sistemas de salud y los derechos humanos al reunir múltiples

campos para reconocer, describir e intervenir adecuadamente en las complejas cargas de enfermedades múltiples que afligen a las poblaciones susceptibles” (Mendenhall et al., 2017). Por tanto, no todo se ve desde el punto de vista biológico, sino en relación con “[...] factores socioeconómicos como la pobreza, la migración, la discriminación, la exposición al trauma crónico y agudo, incluida la violencia y los factores de marginación social y económica” (Mendenhall et al., 2017).

Nos acercamos así a una visión compleja y holística del ser humano donde tenemos una mejor comprensión de sus vulnerabilidades al tiempo que reconocemos que el virus no ha “atacado” de igual forma a todas las poblaciones, como erradamente se repitió en distintos medios, pues, hubo voces que le atribuían consideraciones de “justicia”, argumentando que todos estábamos igualmente expuestos al riesgo de enfermar o morir, olvidando que incluso ante ese escenario habían poblaciones más vulnerables que otras, ya hubiese sido por su estado de salud o por la desnutrición que afecta el sistema inmunológico.

Lo propio sucedió cuando se anunciaron los confinamientos, no todo el mundo contaba con la comodidad de su hogar para refugiarse, tampoco podían sentirse seguros en sus casas, no todos tenían comida y darse el lujo de detenerse para vivir de sus ahorros, porque sencillamente no los tienen y sobreviven de lo que consiguen de manera diaria.

La bioética social y la sindemia

El concepto de bioética social se ha ligado tradicionalmente a “[...] dilemas éticos institucionales, de la salud pública, políticas y reformas de los sistemas de salud, y legislación” (León, 2009, p. 18). Su desarrollo se ha suscrito a la bioética latinoamericana, haciendo énfasis en enfoques de solidaridad, justicia y equidad

en el acceso a los servicios de salud. “[...] Abarca aspectos de la convivencia y supervivencia: a) Horizontal: con los pares reales y coetáneos. Vertical: con el Estado y el poder; normativas legales, reglas aplicadas a los grupos humanos. b) Salud pública: bienestar promovido por la comunidad organizada para sus miembros individuales. c) Cultural: idiosincrasias grupales y fundamentos valóricos” (Díaz, 2016, p. 28).

Sin embargo, pensar en las sindemias abre un campo que ha sido poco explorado y que coincide con el espíritu mismo de la bioética como diálogo de la ciencia y el humanismo, en palabras de Fernando Lolas (2020):

[...] el valor de una “perspectiva sindémica” [...] reside, paradójicamente, en abstenerse de culpar o identificar causas y detenerse antes en la comprensión. Lejos de ser esta una ociosa preocupación llamada despectivamente “filosófica” (aludiendo a que es inútil), permite sentar las bases de algo que siempre cuesta: armonizar discursos, racionalidades, experticias, personas. ¿No es eso acaso lo que siempre hemos predicado del discurso bioético? Su valor integrador, su estímulo del diálogo, su construcción compartida de acciones posibles. El horizonte sindémico es el horizonte de la bioética, que, reiteremos, consiste en el uso del diálogo para rotular y resolver problemas y dilemas, en la medida en que estos se pueden definir como relevantes para los seres humanos y su convivencia. (p. 8)

Si algo nos enseñó esta pandemia de la covid-19, es que no estábamos hablando únicamente de una enfermedad que habría de atacar y poner en discusión todos nuestros conceptos de salud, enfermedad y mortalidad, sino que nos referíamos a una realidad que ha removido los cimientos de generaciones que se habían acostumbrado a una vida tranquila, *light*, fácil y poco compleja y que hoy no ha llevado a un *enracinamiento* cultural, social, político [...] obviamente sanitario, ético y hasta religioso. Las “terceras olas” siguiendo a Toffler (1994),

se convirtieron en olas arrasadoras y los “cambios de poder”, en el deseo de poder llegar al cambio de situación sin haber muerto en el intento.

Para decirlo en palabras más sencillas: la pandemia producida por la covid-19 evidenció que hay vivencias humanas que en realidad son sindemias y, por ende, encierran una mayor complejidad. Precisamente, es en este aspecto que el planeta pudo replantearse una serie de aspectos que supuestamente estaban suficientemente clarificados por el paso de los tiempos y de la madurez del pensamiento, pero, que en realidad no estaban tan suficientemente asimilados y apropiados por las vivencias cotidianas; simplemente lo etéreo de lo que se desvaneció en el aire (Marshall, 1988) nos estaba haciendo vivir en la distracción, cuando no en el engaño.

Tratemos de mirar desde la perspectiva de la bioética social, en forma fenoménica y propositiva algunos de estos aspectos, que vale la pena estar continuamente pensando y repensando.

El aspecto económico de la sindemia (nacional e internacional), leída en términos de “desarrollo”

Este primer aspecto de la sindemia nos ha recordado que vivimos en un mundo interconectado, que los países no son realidades aisladas, sino que comparten una “casa común”, como lo diría el papa Francisco. Cualquier economía nacional es susceptible a la afectación de los cambios de las otras y, ahora, de la virulencia; podemos decir que conformamos un sistema, donde todas las partes se pueden ver afectadas si se altera una de estas. Esta visión se ha hecho más fuerte en la globalización, de hecho, es frecuente que los Estados la integren desde lo que se ha denominado “seguridad multidimensional”.

Ahora bien, en materia de economía las diferencias escandalosas en la vivencia de las situaciones catastróficas, que de hecho ya eran conocidas y con-

cebidas, se han convertido en un “hecho” indiscutible, con el agravante de que no solo existen diferencias, sino que tales diferencias tienden al aumento.

Parecía que teníamos claro el concepto de “desarrollo” y estos últimos años nos han evidenciado la necesidad de distinguir entre el llamado crecimiento económico y el desarrollo, pero, abarcando un contexto más amplio, humano y humanizante y no simplemente como la estrategia de un cambio estructural, donde las estructuras que se sacrifican son precisamente las que constituyen la razón de ser de estas y del ser humano; es decir, se sacrifica el sentido de pertenencia cósmica, social y de solidaridad. No solo se debe considerar que estamos en una globalidad sino en “la misma barca” (Francisco, 2020), en la que remamos o nos hundimos todos al tiempo, aprendemos a vivir juntos como hermanos o perecemos por necios.

La llamada “pospandemia”—que aún no se puede afirmar en forma definitiva—, con toda la crisis económica, social, laboral, generacional y de futuro que se presenta en muchos países y regiones, nos dice que no basta el crecimiento económico, si este no se acompaña de políticas que realmente involucren a todos y que ayuden a combatir las profundas desigualdades e injusticias sociales. Un aumento en las oportunidades laborales, despegarse del interés en la economía, un crecimiento de los ingresos per cápita, no significa necesariamente que sea una realidad que beneficie a toda la sociedad, corremos el riesgo de dejar concentrados esos avances en una parte de esta.

Si queremos volver por la vía de un auténtico desarrollo, como lo proponen autores como Amartya Sen o Mahbub Ul Haq, es necesario poner en el centro a la persona, para evitar distracciones con cifras que no siempre revelan la realidad cotidiana de las personas, sino que arrojan estadísticas que tranquilizan la conciencia.

Hace más de medio siglo, mucho antes de que el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) iniciara los Informes acerca del Desarrollo

Humano en la década de 1990, el papa Pablo VI (1967) con un enfoque integral, sin sometimiento a indicadores, había definido el desarrollo como “[...] el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas” (n. 20). Lo cual, especifica en los siguientes términos, “[...] carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo [...] estructuras opresoras provenientes del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación o de la injusticia” (n. 21). Y como más humanas señala “[...] el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura [...] el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz” (n. 21).

Un planteamiento que fácilmente queda resumido en una frase del pontífice en la encíclica *Populorum Progressio*, necesitamos un desarrollo humano integral, para “[...] todo hombre y de todos los hombres” (n. 42). Es decir, un desarrollo que se ocupe de todas las dimensiones del ser humano y que esté al alcance de todos, que todos podamos disfrutar de esas oportunidades para avanzar.

El aspecto social de la sindemia, leída en términos de solidaridad

Un biológico (vacuna) acaparado por cuatro países poderosos en lo económico, con muchos países que apenas están luchando por hacerse a dosis que permitan siquiera un porcentaje mínimo de inmunizados y con la incertidumbre de la así llamada “inmunización de rebaño” nos pone en evidencia, una vez más, las dicotomías y contradicciones en las relaciones sociales, sobre todo, entre países ricos y los pobres. Parece necesario retomar los principios

éticos que planteaba en la década de 1980 la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax* (1986), cuando ante la deuda internacional hablaba de: crear nuevas solidaridades; aceptar la corresponsabilidad; establecer relaciones de confianza; saber compartir esfuerzos y sacrificios; suscitar la participación de todos; y articular las medidas de urgencia y las de largo plazo.

En la situación social de urgencia que se está viviendo es preciso proponer una ética solidaria y de supervivencia. La crisis no es solo coyuntural, lo que está en discusión son las bases mismas de los sistemas sociales, culturales, económicos, ecológicos, y éticos construidos por los humanos. Se hace necesario tomar decisiones que estén basadas en la consideración y el respeto de las personas y de sus derechos esenciales. Todo esto requiere, como siempre se ha mencionado, de un proceso intensivo de educación; de una educación ética que permita comprender la necesidad vital de defender los valores, sin los cuales, no será posible tener un verdadero desarrollo en todos los sentidos, y, por ende, no será posible alcanzar los mejores estándares de justicia, de paz y de libertad.

De allí, que sea una condición indispensable la transformación de las mentalidades, ya que, solo así se puede pensar en un desarrollo humano y humanizante. Todo esto, solo será factible si nos convertimos realmente a la solidaridad, traducida como el respeto efectivo por los derechos humanos de toda persona y el respeto por la libre determinación de los pueblos, donde se pueda reconocer la riqueza de cada nación y la visión de una cooperación global.

El aspecto cultural de la sindemia, leída en términos de relación fraterna

Esta pandemia-sindemia nos hizo reflexionar de una forma particular en lo que siempre hemos llamado “crisis ecológica”. De forma específica, y debido a su deterioro, nos evidenció la enfermedad de las grandes ciudades. No fue

extraño escuchar durante el tiempo del confinamiento que el planeta volvía a respirar y que las otras especies trataban de retomar el lugar que se les había arrebatado. Nos recordaron que este planeta sin los humanos es capaz de sobrevivir mientras que los humanos sin este planeta no, y, por tanto, no estamos autorizados a comprometer las posibilidades del futuro, ni la supervivencia de las futuras generaciones y del *bíos* en este planeta, es necesario medir las consecuencias de nuestros actos y ser responsables.

Si queremos seguir avanzando no podemos subordinar el futuro a criterios que no sean éticos, desde la responsabilidad y el cuidado necesitamos superar visiones utilitaristas e individualistas asumiendo cambios, lo que implica un estilo de vida orientado al equilibrio, la sobriedad, una actitud de compartir y la sabiduría de preservar la naturaleza. En otras palabras, cambios culturales. Eso significa que debemos anteponer “[...] frente a una cultura que consagra el consumo, una ética de la gratuidad; frente a una cultura que consagra la marginación, una ética de la solidaridad; frente a una cultura que consagra el éxito, una ética de la debilidad” (Mifsud, 1991, p. 180).

Recordemos que “[...] la cultura no solo distingue lo humano de lo animal, sino que, más importante y decisivo aún es que todo lo humano es cultural, en la medida en que el grupo humano necesita dar significado a la realidad social para poder vivirla y compartirla” (Mifsud, 1991, p. 166), lo cultural implica todo aquello que aprendemos y transmitimos. Sumado a esto, la humanidad por medio de la cultura “[...] se representa el mundo, lo interpreta y lo construye, haciendo así comunicable e inteligible su experiencia para los demás” (García y Martinic. 1983, p. 2). Por lo tanto, la cultura seguramente nos ayudará, en medio de esta sindemia, a comprender mejor nuestras necesidades antropológicas.

Conclusión

A manera de conclusión, planteamos que esta sindemia de la covid-19 deja abiertos grandes desafíos desde la bioética social y, probablemente, el mayor de estos sea el pensar en red, en interconexiones, estar abiertos al pensamiento complejo. Un cambio de mentalidad nos ayudará a tener otra comprensión de los problemas para tener mejores soluciones. Es claro que la bioética no debe ocuparse solo de aspectos clínicos que son obvios en una pandemia (asignación de recursos escasos, investigaciones, vacunas, etc.), además, se debe abrir a la perspectiva sindémica y permitir que su dimensión social entre en juego al hacer el análisis, ya que, muchas condiciones que agravan la situación van más allá de un paciente que se ha infectado de un virus. Situaciones como estas también deben tenerse en cuenta, al tiempo que se debe hacer un llamado a la solidaridad, “[...] hoy más que nunca una condición de existencia para todos, incluyendo la existencia de uno mismo, debido al grado de interdependencia a que ha llegado el mundo moderno” (Mifsud, 1991 p. 182).

En un sentido práctico y responsable, la perspectiva sindémica ayuda a los análisis que realizan, ante situaciones de riesgo, los comités de ética, organizaciones o gobiernos. No basta con enfrentar lo que parecería “obvio”, en este caso un virus, ponerlo en esos términos es reduccionista y las medidas tomadas podrían agravar otros aspectos de la vida igualmente importantes, que al verse afectados generan un aumento de la gravedad de aquello que se estaba intentando solucionar.

En la toma de decisiones es necesario recordar las múltiples dimensiones del ser humano para comprender sus complejas vulnerabilidades y poder encontrar soluciones realmente integrales desde la cooperación y la solidaridad, pues la sindemia, también, recuerda aquellas ideas de la complejidad que para el escenario de la covid-19 cobraron importancia. Vivimos en un solo mundo,

no podemos hacer caso omiso de lo que ocurre en otras latitudes y creer que no nos afecta, el virus de Wuhan que se veía tan lejano, terminó alterando la vida de todos.

Referencias

- Díaz Rodríguez, M. Y. (2016). Bioética social: una solución al menoscabo de los valores éticos en la sociedad actual. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*, 7(3), 25-30. <https://doi.org/10.22335/rct.v7i3.415>.
- Francisco (2020, marzo 27). Homilía completa del Papa Francisco en el momento extraordinario de oración por la pandemia. *Vatican News*. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-03/homilia-completa-oracionextraordinaria-papafrancisco-coronavirus.html>.
- García J. E., Martinic S. (1983). *Cultura popular: proposiciones para una discusión*. CIDE.
- Harari, Y.N. (2021, marzo 15). Yuval Harari: lecciones de un año de covid. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20210314/6290059/yuval-harari-lecciones-ano-Covid.html>.
- Horton R. (2020, septiembre 26). Offline: covid-19 is not a pandemic. *The Lancet*, (396), 874. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32000-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32000-6).
- Laín Entralgo, P. (1984). Antropología médica para clínicos. Salvat.
- León Correa, F. J. (2009). Principios para una bioética social. *Bioethikos*, 3(1), 18-25. <https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/68/18a25.pdf>.
- Lolas Stepke, F. (2020). Perspectivas bioéticas en un mundo en sindemia. *Acta bioeth.* 26(1), 7-8. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2020000100007.

Marshall, B. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI Editores.

Mendenhall, E., Kohrt, B., Norris, S., Ndetei, D., y Prabhakaran, D. (2017, mayo 7). Non-communicable disease syndemics: poverty, depression, and diabetes among low-income populations. *The Lancet*. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(17\)30402-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(17)30402-6) Traducción: Sindemia: una nueva categoría que reúne lo social y lo biológico <https://www.intramed.net/contenidover.asp?contenidoid=90525>.

Mifsud, T. (1991). *Fundamentos culturales para una nueva evangelización: perspectiva ética. Evangelizar la modernidad cultural*. Sección de Pastoral de la Cultura SEPAC. Colección documentos CELAM.

Pablo VI. (1967, marzo 26). *Carta Encíclica Populorum Progressio*. Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

Platón (2003). Diálogos. *Obra completa en 9 volúmenes*. Editorial Gredos.

Pontificia comisión “iustitia et pax”. (1986, diciembre 27). *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_19861227_debito_sp.html.

Roura A. M. (2020, octubre 14). *Qué es una sindemia y por qué hay científicos que proponen llamar así a la crisis del coronavirus* [Archivo de video]. BBC Mundo. <https://www.youtube.com/watch?v=DuMVeWY6gZU>.

Toffler, A. (1980). *La tercera Ola*. Plaza y Janes.

Toffler, A. (1994). *El cambio de poder*. Plaza y Janes.

Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. Instituto Borja de Bioética.

Tseng V. [@VectorSting]. (2020, marzo 30). As our friends and colleagues brave the font lines, we must also get ready for a series of aftershocks. It's very hard to plan this far ahead while we're in survival mode. We must prepare early and strategize our response to the collateral damage of # Covid19 [Tweet] [Imagen adjunta]. Twitter. <https://twitter.com/VectorSting/status/1244671755781898241>.

CAPÍTULO 7.

Construcción de una concepción arendtiana de la bioética en tiempos de covid-19

María Álvarez Cortés²⁴

Resumen

Hannah Arendt desarrolla categorías básicas para dar sentido a la vida humana, particularmente a la natalidad, la acción, la pluralidad y la concepción de la moral. La capacidad de acción que tiene su origen en la natalidad y la construcción social del ser humano, garantizan a su vez la realización humana. La vulneración y no concreción de la realización humana, no solo pone en peligro a la sociedad, sino a la naturaleza humana. Asimismo, nos genera profundos sentimientos de frustración, particularmente cuando nuestra libertad se enfrenta a restricciones que son desarrolladas en el marco de la protección del bien público. Tal es el caso de la salud pública.

²⁴ Licenciada en Ciencias Jurídicas y sociales y en Filosofía, magíster en Ciencias Sociales mención sociología. Investigadora del programa de estudios sociales en salud de la Facultad de Medicina Clínica Alemana - Universidad del Desarrollo. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&authuser=2&user=Q7XccuMAAAJ>
Correo electrónico: manealvarez@uchile.cl

Nos proponemos analizar bajo una concepción arendtiana de la bioética, las principales acciones sanitarias que las autoridades han implementado para hacer frente a la covid-19. Esto implica analizar su pertinencia bajo una mirada de la comprensión de la condición humana desde el comprender como concepto central en la filosofía de Hannah Arendt. En este contexto, buscamos ir más allá del concepto tradicional de la bioética arendtiana, rechazando en parte la concepción de que sus bases se encontrarían solo en la condición humana individual. Exponemos entonces, el rol central de la acción política, el juicio y la imaginación para construir comunidad. A partir de ello, buscamos ayudar a construir las bases de una nueva bioética arendtiana en tiempos de covid-19.

Palabras clave: Hannah Arendt, bioética, covid-19, condición humana y moralidad.

Abstract

Hannah Arendt develops basic categories to give meaning to human life, particularly natality, action, plurality and the conception of morality. The capacity for action, which has its origin in natality and the social construction of the human being, in turn guarantees human fulfillment. The violation and non-realization of human fulfillment not only endangers society, but human nature itself. It also generates deep feelings of frustration, particularly when our freedom faces restrictions that are developed within the framework of the protection of the public good. Such is the case of public health.

We propose to analyze under an *Arendtian* conception of bioethics, the main health actions that the authorities have implemented to address covid-19. This implies analyzing their relevance from the perspective of understanding the human condition, i.e. “understanding” as a central concept in Hannah

Arendt's philosophy. In this context, we seek to go beyond the traditional concept of Arendt's bioethics, rejecting, in part, that its basis is to be found only in the individual human condition. We then expose the central role of political action, judgment and imagination in building community. From this, we seek to help build the foundations of a new *Arendtian* bioethics in times of covid-19.

Keywords: Hannah Arendt, bioethics, covid-19, human condition and morality.

Resumo

Hannah Arendt desenvolve categorias básicas para dar sentido à vida humana, particularmente a natalidade, a acção, a pluralidade e a concepção da moralidade. A capacidade de acção, que tem a sua origem no nascimento e na construção social do ser humano, garante, por sua vez, a realização humana. A violação e a não-realização da realização humana põem em perigo não só a sociedade, mas também a própria natureza humana. Também gera sentimentos profundos de frustração, particularmente quando a nossa liberdade é confrontada com restrições que são desenvolvidas no quadro da protecção do bem público. Tal é o caso da saúde pública.

Propomos analisar, sob uma concepção arendtiana de bioética, as principais ações sanitárias que as autoridades implementaram para lidar com a covid-19. Isto implica analisar a sua relevância da perspectiva da compreensão da condição humana, ou seja, “compreensão” como conceito central na filosofia de Hannah Arendt. Neste contexto, procuramos ir para além do conceito tradicional da bioética de Arendt, rejeitando em parte que a sua base se encontre apenas na condição humana individual. Expomos então o papel central da ação política, do julgamento e da imaginação na construção da comunidade. A partir disto, procuramos ajudar a construir as bases de uma nova bioética arendtiana em tempos de covid-19.

Palavras-chave: Hannah Arendt, bioética, covid-19, condição humana e moral.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284658](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284658)

Introducción

Sin duda, la pandemia de covid-19 representa un gran desafío para la humanidad, especialmente en el cómo enfrentar esta crisis socio-sanitaria a nivel individual, social, gubernamental y mundial.

En este sentido, los efectos adversos y eventualmente beneficiosos del manejo sanitario y público de la pandemia, están aún por conocerse y muchos incluso, por salir a la luz. En este contexto, surgen conceptos o temas que en las políticas públicas en general y la salud en particular, buscan analizar y dar mayor concreción a esta problemática. Por ejemplo, el concepto de “sentirse preparado para enfrentar” (Berwick, 2020) o la generación de competencias para sentirse preparado (incluso desde la meritocracia) (Sandel y Santos Mosquera, 2020), buscan renovar la mirada del desarrollo de capacidades individuales, comunitarias, políticas y sociales (Solari et al., 1981) en pos del bien común y la universalidad (Parsons y Rodríguez Ibáñez, 2018).

Para el contexto de este artículo, pensamos en el sentirnos preparados para enfrentar una pandemia, sus restricciones sanitarias y, con ello, las obligaciones públicas. Pero también podemos pensar en sentirnos preparados como institucionalidad para enfrentar una crisis socio-sanitaria derivada de la covid-19.

En este sentido, aparece el desafío global de prepararnos como sociedad ante las emergencias presentes y futuras. Por una parte, la prevención como individuos —nivel micro—, o como sistemas o instituciones —nivel macro—

(Powell et al., 2012) para los desafíos cada vez más complejos que nos impone nuestra sociedad. Esta disposición permite establecer recursos económicos y sociales que permitan disminuir los estresores sociales o afrontar las crisis.

El enfrentar una pandemia requiere, por cierto, de una articulación efectiva entre el nivel micro y macro de la sociedad. En Chile, por ejemplo, la pandemia tuvo una llegada tardía, al igual que en el hemisferio norte e incluso de países regionales vecinos. Esto permitió implementar medidas sanitarias con anticipación, incluso de la aparición de los primeros casos de contagio y, por cierto, antes de hablar de transmisión comunitaria de covid-19. En este contexto, y ya con vacunas disponibles en la región latinoamericana, llega el momento de preguntarnos: ¿cuáles son los próximos desafíos?

Como un ejercicio meramente académico, bien podríamos esbozar que estamos en un escenario de mayor conocimiento general, y que la sensación de riesgo respecto al contagio ha ido disminuyendo. Por tanto, mantener en cuarentena prolongada a la población socioeconómicamente vulnerable no respondería en este momento a una estrategia que permitiese la disminución efectiva de contagios, pero puede transformarse en un escenario probable ante nuevas olas de covid-19.

Por su parte, la región enfrenta el desafío de sentirse preparada para anticiparse a la llegada de brotes anuales, olas de contagio, y complejidades epidemiológicas estacionales (influenza, dengue, fiebre amarilla y otros brotes epidemiológicos latentes en la región de América), previendo con ello los efectos sobre las tasas de contagio en los períodos estacionales de otoño e invierno. En este punto, aún está por verse los efectos directos de una eventual transmisión comunitaria de la “viruela del mono”, la que, a la fecha de la redacción de estas líneas, aún se mantiene controlada en el contexto de trazabilidad infectocontagiosa.

Asimismo, es importante observar las dispares condiciones económicas que enfrenta la región al comparar los indicadores socio-económicos de cada país, y luego internamente por medio de la estratificación o segmentación social. Esto, sin duda, deriva en importantes desafíos para la salud pública en países con alta vulnerabilidad social, ya que complejizan a su vez, la epidemiología local. En este sentido, la salud pública en particular, y las políticas públicas en general, deben atender a las condiciones sociales y económicas de una población que puede ver restringida su libertad de desplazamiento o la realización de actividades económicas por efecto de una medida sanitaria (Chew et al., 2020). Sin embargo, el mayor conocimiento del escenario epidemiológico nos enfrenta también a nuevos escenarios de responsabilidad comunitaria, cuidado de la vida y encuentro con los otros, desde una perspectiva de nuestra propia condición humana.

La centralidad de la condición humana

El concepto de condición humana es reciente en la tradición filosófica, pues busca a nuestro juicio, situar la existencia de los seres humanos, desde un espacio histórico, social, comunitario y cultural.

Este espacio o desarrollo situado del ser humano, es móvil, cambiante y complejo *per se*. Sin embargo, las crisis sociales y sanitarias —como la vivida en los últimos años— hacen perfilar una condición humana que requiere ser revisitada para comprendernos como comunidad.

Nuestro objetivo entonces es construir una bioética arendtiana, desde el concepto de la condición humana. Para esto, se retoman algunos aspectos fenomenológicos que no han sido tratados con anterioridad en los estudios sobre la filosofía de Arendt. En este sentido, cabe señalar que la bioética arendtiana se ha desarrollado en la reflexión sobre la condición humana

y la dignidad, pero se requieren esfuerzos interpretativos para alcanzar una reflexión de los efectos socioeconómicos de las medidas sanitarias que restringen nuestras libertades, y que nos enfrentan a la empatía y construcción comunitaria de una ética de cuidado propio y del otro.

Sabemos que la bioética nos ayuda a enfrentar y comprender los problemas específicos de la vida humana, en el mundo constante y cambiante en el que vivimos. Aún más, la pandemia no solo nos recordó que los cambios son parte importante del mundo, sino también sobre nuestra condición de seres humanos. Por lo anterior, la bioética como ética aplicada a la vida, toma un carácter cada vez más importante en las decisiones diarias sobre la pandemia, no solo respecto a las restricciones impuestas por la autoridad y por los motivos sanitarios, sino también nuestra responsabilidad con los otros y con nuestra vida.

Los actos de autoridad con fines socio-sanitarios y sus implicancias comunitarias

La pandemia SARS-CoV-2 o covid-19, según su denominación internacional, representa un enorme desafío para los sistemas de salud y protección social en el mundo. En Chile, el virus ingresó el 3 de marzo de 2020, dos meses después de la primera alerta sanitaria entregada por el gobierno chino a la oficina de la Organización Mundial de la Salud en Pekín.

La pandemia por covid-19 ha afectado gravemente a la región, y por ello, las medidas sanitarias que han implementado los Estados buscan precisamente proteger a la comunidad en su conjunto, muchas veces restringiendo libertades y derechos ampliamente reconocidos en tratados internacionales, o en las respectivas constituciones políticas de cada Estado.

En este sentido, es importante recordar cómo Hannah Arendt conceptualiza el poder o la acción política, como aquella que se estructura en una comunidad de iguales y que es garantizada por las instituciones. Vale decir, las acciones socio-sanitarias que buscan proteger la salud pública, se basan precisamente en la construcción comunitaria de una identidad de iguales, esto se da porque la acción de unos puede poner en riesgo a otros. Por tanto, para asegurar la salud pública y el cuidado de la población, los gobiernos por medio de los Estados y el Estado de Derecho, han impuesto una serie de medidas restrictivas que impedirían la circulación del virus en el contexto comunitario. Dichas medias han tenido alcance general sea por comunas y regiones metropolitanas.

Estas medidas ponen en entredicho una serie de garantías y derechos que han sido plenamente garantizados por los marcos jurídicos. Sin embargo, estas medidas parecen ser necesarias a la hora de establecer directrices generales de salud pública. Si bien en el caso de Chile las cuarentenas están restringidas únicamente a las personas por medio del PCR o examen de antígenos positivo a covid-19, aún existen restricciones de ingreso a espacios cerrados públicos o privados para aquellas personas que no han sido inoculados con la dosis de vacuna que suministra el Estado.

Dichas restricciones a la movilidad vienen profundamente impuestas por la certeza de que la prevalencia infectocontagiosa puede efectivamente disminuir con la vacunación de la mayor cantidad de la población. Sin embargo, la decisión de no vacunarse sigue siendo voluntaria, pero acarrea una serie de sanciones o limitaciones al libre desplazamiento nacional, por ejemplo, las personas no vacunadas no pueden ingresar a los cines, teatros o espectáculos en espacios cerrados (el aforo varía en caso de personas vacunadas o no, y con ello, los administradores de este tipo de espectáculos restringen la admisión a no vacunados, para asegurar un mayor aforo), tampoco pueden consumir alimentos al interior de un establecimiento comercial, y en caso de viajes aéreos, será necesario un examen de antígeno para covid-19.

Todas estas restricciones, bien podrían ser analizadas bajo el enfoque de la condición humana, toda vez que si hay algo específico en la naturaleza humana (concepto previo a la condición) que nos caracteriza como especie, puede ser la responsabilidad, que es la empatía en la interacción con otros. Vale decir, me vacuno por mí, pero también por quienes me rodean: mi comunidad.

Buscamos en el relato anterior, relevar no solo la conceptualización de una condición humana *per se*, sino también desde el concepto mismo de comunidad. Para ello, creemos necesario vincular el análisis a otra línea fenomenológica que permita explicar los vacíos que Arendt nos dejó tras su muerte, y es que, justo antes de su fallecimiento, se encontraba finalizando sus escritos sobre *La vida del espíritu* (Arendt, 2002), en la tercera parte de este texto, inicia realizando la conceptualización de los principios del juicio y la imaginación. Ambos conceptos que, en nuestra opinión, nos permiten comprender una bioética basada en la construcción de comunidad.

Es así que mediante el juicio y la imaginación generamos como seres racionales procesos fenomenológicos de comprensión de los hechos que ponen en cuestión nuestro entender sobre la bioética y nuestra condición humana. En este sentido, la autora expone al comienzo de *La vida del espíritu* que el pensamiento, la voluntad y el juicio, son las tres actividades básicas del espíritu, pero será el juicio el que permita generar la identidad colectiva, la disminución del egoísmo y las comunidades de pertenencia (Arendt, 2002).

Así entonces, no cabe duda que las medidas socio-sanitarias que buscan protegernos ante el avance del covid-19 —particularmente de nuevas olas de contagio—, ponen en entredicho nuestra comprensión de la bioética e imponen importantes desafíos a nuestra condición humana. Sin embargo, es nuestra propia concepción de la naturaleza humana la que nos puede dar una respuesta, de la siguiente manera: nuestra condición es en esencia protectora de nuestros círculos socio-elementales, pero no necesariamente de círculos comunitarios más amplios.

Parece ser que la responsabilidad y empatía en nuestras interacciones son los elementos *sine qua non* de nuestra naturaleza, pero aún nos queda un tramo por recorrer para efectivamente decir que ambos elementos son parte de todas nuestras relaciones sociales. Así entonces, si no asumimos la responsabilidad y no tenemos empatía con nuestra comunidad de forma amplia, nos veremos impulsados coercitivamente al cumplimiento de medidas restrictivas.

Por ejemplo, si la vacuna pareciese ser necesaria para impedir una situación de gravedad vinculada al contagio, y con ello nuestra hospitalización en centros asistenciales (perspectiva individualista), debemos preguntarnos si nuestra vacunación ayuda también a disminuir la incidencia del contagio (perspectiva comunitaria).

Si se cumplen ambas perspectivas, la individualista y la comunitaria, nuestra acción de vacunarnos debería estar guiada por nuestra responsabilidad y empatía en nuestras relaciones sociales. Si no nos vacunamos, pese a existir ambas perspectivas —individualista y comunitaria—, será un acto de autoridad, el que nos obligue, como ocurre en Tayikistán y Turkmenistán, o el que nos restrinja nuestro desplazamiento mediante “pases de movilidad”, como sucede en Francia, Alemania, Chile, entre otros.

Entiendo entonces que las medidas socio-sanitarias para impedir la propagación del covid-19 se basan en criterios de autoridad, será necesario preguntarnos sobre la legitimidad de dicha acción. Para Hannah Arendt la legitimidad de la acción de autoridad con fin público tiene relación directa con el origen y la fundación de la comunidad misma (Arendt et al., 2018) los principios que la inspiran buscan actualizarse en conjunto con el desarrollo social. Si dicha actualización no existiese, consideramos que la legitimidad de la acción no tendría continuidad en la fenomenología humana de suspender el juicio en la *epojé* (Conde Soto, 2012; Szilasi, 2003), quebrando el paradigma de la comprensión humana. Con lo anterior, no existiría sentido en la acción,

pues el ser humano como ser racional solo suspendería el juicio (racionalidad) y aceptaría una acción externa no decidida, si tuviese sentido en el marco comprensivo actual. Vale decir, no aceptaría una acción contra su sentido y su juicio.

En esta línea de pensamiento, — que Hannah Arendt amplia en otros textos—, el carácter social de la acción de autoridad se desarrolla en el espacio público, pues es ahí donde se comprende fenomenológicamente a la comunidad y los fenómenos sociales asociados (por ejemplo, pandemia por Covid-19). En efecto, Arendt reconoce que la comunidad y las acciones de autoridad, encuentran su máxima legitimidad en los espacios públicos comunes bajo un estado de crisis (Arendt et al., 1996, 2003, 2018). Así entonces, una acción de autoridad destinada a disminuir el contagio y la transmisión comunitaria de covid-19, puede requerir el confinamiento amplio de una parte de la población y el cierre de negocios no esenciales. También, en contextos más recientes de pandemia controlada en cuanto a transmisión comunitaria, puede hablarnos de restricciones de movilidad asociada a la inoculación contra la covid-19.

Este confinamiento puede producir que miles de personas no puedan obtener sus ingresos porque sus trabajos están directamente asociados a su desarrollo presencial o a la imposibilidad de realizar trabajo remoto. Pero también, para el caso de quienes voluntariamente decidan no vacunarse, puede derivar en la imposibilidad de realizar actividades económicas y comerciales en aquellos espacios en que se restringe su acceso. En ambos casos, con el objetivo de que las personas puedan cumplir aislamiento preventivo, o puedan vacunarse debe existir no solo la empatía y responsabilidad en las interacciones sociales, sino la existencia de una comprensión cabal del bien común (símil al espacio público de Arendt) y su rol en la coexistencia comunitaria. Lo anterior, Arendt lo desarrolla en su conferencia sobre la *Filosofía Política de Kant* (Arendt et al., 2003) donde busca explicar el modelo de autoridad de Platón, el cual se cen-

traba en la fuerza física restando importancia a la política y al mundo. En dicha exposición, Arendt plantea que la autoridad y su fuente de legitimidad se encontraba en el centro de la discusión platónica. En este sentido, una medida de confinamiento o restricción de movilidad por no inoculación puede exigir la coerción en el marco de un Estado de Derecho, mediante la aplicación de multas a infractores u otras medidas.

Sin embargo, las medidas coercitivas —a juicio de Arendt y nuestro— pierden el carácter político y ético, toda vez que los seres humanos por su condición deben poder comprender el esquema fenomenológico de sus actos. Así entonces, se nos impone el desafío de construir una bioética que permita explicar los actos de autoridad con fines socio-sanitarios en la comprensión misma de identidad comunitaria. Vale decir, se requiere una mirada desde la responsabilidad y empatía, pero también desde la centralidad de comprender la perspectiva individualista y comunitaria como un todo, desde la perspectiva de que “lo que yo hago me afecta, pero también afecta al otro”.

Continuando con las reflexiones de Arendt en la conferencia sobre Kant (Arendt et al., 2003), se plantea un segundo modelo de autoridad, el modelo romano que centra su desarrollo en el origen y en el ser romano en sí, lo que vincula a todas las generaciones permitiendo que todos conserven esa identidad. Sin embargo, para analizar este modelo, será necesario preguntarnos si existe la voluntad política de los ciudadanos en conjunto, condición necesaria para lograr una acción política. Esta es una pregunta que no puede ser respondida en este momento, particularmente porque se requiere un análisis contextual que en el caso de Chile se ve impedido por la seria desafección social y desconfianza en las instituciones.

En este contexto, la bioética reflexiona sobre los temas sociales que tienen implicancias en la salud de las personas, y que, por tanto, interesan al colectivo. Así entonces, la comprensión de la identidad comunitaria y la acción política destinada a la cohesión social permitirá comprender y contextualizar

la necesidad de contar con medidas de confinamiento que permitan disminuir el contagio, pero también y más importante, salvar vidas.

Sin embargo, se requiere revisitar la voluntad política de los ciudadanos para reconocer la otredad generando así la acción política. Esta virtud descansa en una base sólida establecida por el juicio, que es el pensar en el lugar del otro para alcanzar con ello, un posible acuerdo con los demás (Arendt et al., 2003). El juicio también es una comunicación anticipada con quienes se debe llegar a un acuerdo explícito y con quienes no se ha presentado un enfrentamiento (Arendt, 2015; Arendt et al., 2003, 2018).

En este sentido, la bioética arendtiana no solo podemos construirla a partir de la esencia del ser humano como ser individual —perspectiva que conceptualizamos como individualista—, sino que alcanza un mayor sentido en la construcción de una comunidad que reconoce al otro y que genera acción política. El reconocimiento del otro se genera a partir de la imaginación, y al comprender que una acción de autoridad —como lo son las medidas de confinamiento— puede ser cruciales a la hora de impedir el avance de la pandemia, pero particularmente podría significar la vida o la muerte de una persona.

Si bien esta interpretación se encuentra en *La vida del espíritu* (Arendt, 2002), siendo una obra inconclusa es posible encontrar interpretaciones similares en otros filósofos que han construido sus teorías desde la fenomenología. Es el caso de Paul Ricoeur (2006) reconoce precisamente el papel de la sabiduría práctica en la bioética, construida ya no en base a la condición humana individual, sino al juicio que permite construir comunidad. Ricoeur (2006) expone incluso el problema de la representación del otro en la construcción de comunidad, lo que se torna relevante en un mundo altamente globalizado como el actual, interconectado, pero a la vez fraccionado por el individualismo en la acción política y social. Esta noción del otro, como lo indica Ricoeur, enfrenta las dimensiones de la ética práctica —y, por cierto, a la bioética— al mismo

tiempo que a la otredad, pues ayuda a estructurar el sentido de la igualdad y la justicia. La autoridad, para Ricoeur, será aquella que permita que todos nos desarrollemos en igualdad, justicia, entendimiento y reciprocidad. La igualdad viene definida —en criterios similares a los de Arendt— como parte de una sociedad fundada y con un origen común, vale decir, en la comunidad.

Mientras para Arendt la comunidad se desarrolla en el espacio público, y se observa particularmente cuando dicho espacio está en crisis —problemas de la bioética—, en Ricoeur encontramos una flexibilidad de su concepto, toda vez que está dado por el “[...] querer vivir-juntos, el estatuto de lo olvidado” (Arendt, 2006, p. 205). Así, entonces, para Ricoeur las instituciones y la autoridad no necesitarían una suerte de legitimidad, sino que ellas vienen a representar una voluntad de vivir en comunidad que los seres humanos siempre han poseído, y que puede tener su origen en la voluntad política como fundante de la acción (Arendt et al., 2018; Ricoeur, 2006). En este punto, comunidad, legitimidad y acción de autoridad devienen en una misma conceptualización.

Conclusión

A lo largo de este artículo, hemos desarrollado una conceptualización arenldiana de la bioética, ya no desde la condición humana, sino que desde la construcción de la comunidad.

Esta interpretación es innovadora, ya que exponemos el hecho de que la bioética arenldiana nos entrega una respuesta a los grandes desafíos sociales. Pero para ello, debemos extrapolar el análisis político de Arendt al terreno de la bioética y las acciones de autoridad destinadas a proteger la salud pública.

Es así como concluimos que Arendt concebió siempre en sus escritos la idea del hombre como un ser racional, moral, y como un fin en sí mismo, y

como un individuo que pertenece al reino de los espíritus. En efecto, reconoce el principio de la moralidad kantiana como un principio actual que entrega autonomía a los individuos, y que es también una afirmación del individuo racional —bajo una perspectiva individualista—.

Así entonces, la autonomía no es un concepto apolítico, por el contrario, entrega al individuo la responsabilidad de sus acciones, y reconoce en esa misma autonomía al otro, la independencia, la libertad, y con ello, la construcción de la comunidad.

Por su parte, el ser humano como especie y parte de la naturaleza, está en continuo mejoramiento, pero ese progreso no puede ni debe ser aislado, pues debe reconocerse bajo los criterios propios de la comunidad. En ese sentido, es imposible pensar una bioética que responda a los desafíos que impone la covid-19, sin pensar en una práctica comunitaria desde una conceptualización arendtiana y fenomenológica de los procesos sociales.

Nos quedamos con la siguiente reflexión de Arendt: “[...] el hombre como ser racional y sensible, como miembro de una comunidad concreta, también política”.

Referencias

- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República*. Trotta.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H., Birulés, F., y Sala Carbó, R. M. (2018). *¿Qué es la política?* Planeta de libros.
- Arendt, H., Corral, C., y Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.

- Arendt, H., Poljak, A., y Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1. Aufl)*. Península.
- Berwick, D. M. (2020). Choices for the “New Normal”. *JAMA*, 323(21), 2125. <https://doi.org/10.1001/jama.2020.6949>.
- Chew, Q., Wei, K., Vasoo, S., Chua, H., y Sim, K. (2020). Narrative synthesis of psychological and coping responses towards emerging infectious disease outbreaks in the general population: Practical considerations for the Covid-19 pandemic. *Singapore Medical Journal*, 61(7), 350-356. <https://doi.org/10.11622/smedj.2020046>.
- Conde Soto, F. (2012). *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Parsons, T., y Rodríguez Ibáñez, J. E. (2018). *Teoría de la acción y condición humana*. CIS.
- Powell, T.; Hanfling, D., & Gostin, L. O. (2012). Emergency Preparedness and Public Health: The Lessons of Hurricane Sandy. *JAMA*, 308(24), 2569. <https://doi.org/10.1001/jama.2012.108940>.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Sandel, M. J. (2020). *La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?*. Debate.
- Solari, A. E., Franco, R., y Jutkowitz, J. M. (1981). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores.
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu.

CAPÍTULO 8.

Perspectiva ética y agenda pendiente en la migración y transmigración en México

Hilda Romero Zepeda²⁵

Resumen

El riesgo para el migrante y el transmigrante pareciera ser el resultado de la sumatoria de pobrezas múltiples, producidas por el contexto y el sueño de la migración. Esto tiene un amplio cuestionamiento ético por la complejidad inherente al fenómeno migratorio, pues se omiten los derechos humanos y se expone la falta de una red de solidaridad social. Adicionalmente, la agenda pendiente con perspectiva de género de pobladores migrantes y transmigrantes, muestra la condición altamente vulnerable y vulnerada por la tradición que significa la migración, en donde existe un alto riesgo de aquel que migra, y se

²⁵ Profesora-investigadora nivel VII, adscrita a la ingeniería de biosistemas de la Facultad de Ingeniería; coordinadora de la Maestría en ética aplicada y bioética de la Facultad de Derecho Investigadora principal para el Caribbean Research Ethics Education Initiative CREEi; responsable de la cátedra internacional de bioética de la Asociación Médica Mundial (WMA). Google Scholar: <https://acortar.link/JsiebZ> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5553-8962> Correo electrónico: phd.hromero@gmail.com

obliga a asumir un nuevo carácter sobre el cuidado de la tierra, la familia y la cultura por parte de la pareja íntima, pero sin la tenencia, ni el reconocimiento, ni la capacitación para ello. Por esto se plantea la necesidad de políticas públicas que sean estratégicas ante una realidad Latinoamericana, y con la base de una estructura legal que no sea letra muerta en el tratamiento de la persona migrante y transmigrante como obligación del Estado y expresión de la sensibilidad humana social. Se hace una revisión con perspectiva ética de la necesidad de argumentar la condición humana y los procesos migratorios que se originan como derecho humano para la búsqueda de condiciones mínimas para la construcción de la persona; las condiciones de precariedad que vive el/la migrante tanto en su movilidad como en su proceso transmigratorio, y por lo tanto el riesgo de percibirles sin valor humano a partir de su condición ciudadana. Así mismo, se pretende visibilizar con perspectiva de género, los riesgos que se generan en el proceso migratorio, del que se va, del que se queda, de la violencia que se vive y de los roles vividos por mujeres al cuidado de la infancia, del adulto mayor y de la propiedad en el lugar de origen; o del riesgo del abuso sexual en el proceso migratorio.

Palabras clave: ética, migración, transmigración, México.

Abstract

The risk that the promise offered by the destination means for the migrant and the transmigrant seems to be the result of the sum of multiple poverty and the context in the place of origin, to achieve the dream of migration is signified. This has a broad ethical question in the complexity of the migratory phenomenon, which omits human rights and exposes the lack of network and social solidarity. Additionally, the pending agenda with a gender perspective of settlers, migrants, and transmigrants, shows the highly vulnerable condition violated by a tradition that means migration, where there is a high

risk of those who leave, and forces the assumption of a new character of the care of the land, the family, and the culture by the intimate couple, but without the tenure, nor the recognition, nor the training for it. The need for strategic public policies in the face of a Latin American reality is raised with the need for a legal structure that is not a dead letter in the treatment of migrants and transmigrants as an obligation of the State and expression of social human sensitivity. This document reviews with an ethical perspective the need to argue the human condition and the migratory processes that originate as a human right for the search for minimum conditions for the construction of the person; the precarious conditions that the migrant lives both in their mobility and in their transmigratory process, and therefore the risk of perceiving them without human value from their citizen condition. Likewise, it is intended to make visible from a gender perspective, the risks that are generated in the migratory process, of the one who leaves, of the one who stays, of the violence that is experienced, and of the roles lived by women in the care of children, the elderly and property in the place of origin, or the risk of sexual abuse in the immigration process.

Keywords: ethics, migration, transmigration, Mexico.

Resumo

O risco representado pela promessa que o destino oferece para o migrante e o transmigrante parece ser o resultado da soma das deficiências vivenciadas no local ou país de origem, da violência do processo de transmigração e do significado de que atingir o objetivo é dado a ele no sonho da migração. O acima tem um amplo questionamento ético da crise moral que as etapas da migração significam, que omitem os direitos humanos daqueles que estão envolvidos nesse processo de migração e que expõem a falta de rede e solidariedade social. Além disso, a agenda pendente com uma perspectiva de gênero de habitantes,

migrantes e transmigrantes, mostra a condição altamente vulnerável e violada por uma tradição que significa migração, onde há um alto risco de quem sai, e força a suposição de um novo caráter do cuidado da terra, da família e da cultura pelo casal íntimo, mas sem a posse, ou o reconhecimento, ou o treinamento para ele. Surge a necessidade de políticas públicas estratégicas diante de uma realidade latino-americana, e com a necessidade de uma estrutura jurídica que não seja uma carta morta no tratamento de migrantes e transmigrantes como obrigação do Estado e expressão da sensibilidade humana. Este documento analisa com uma perspectiva ética a necessidade de discutir a condição humana e os processos migratórios que se originam como um direito humano para a busca de condições mínimas para a construção da pessoa; as condições precárias que o migrante vive tanto em sua mobilidade quanto em seu processo transmigratório e, portanto, o risco de percebê-las sem valor humano de sua condição de cidadão. Da mesma forma, pretende-se tornar visíveis, com uma perspectiva de gênero, os riscos que são gerados no processo migratório, daquele que sai, daquele que fica, da violência que é vivenciada e dos papéis vividos pelas mulheres no cuidado dos filhos, idosos e bens no local de origem; ou o risco de abuso sexual no processo de imigração.

Palavras-chave: ética, migração, transmigração, México.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284660](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284660)

Introducción

La perspectiva ética de la situación de la persona migrante requiere de la regulación legal y ética para su garantizar su protección. Con la finalidad de brindar un contexto de estas perspectivas, se reconocen los derechos humanos que protegen al migrante y al transmigrante en México. Para lograr este objetivo, se pretende analizar los puntos nodales que en la actualidad cuestionan

desde una perspectiva filosófica, y que obligan a la regulación legal y la garantía de los derechos humanos. Con lo anterior, se muestra el cuestionamiento ético de la condición del transmigrante y cómo se ha producido una falta de protección de su persona hasta llegar a ignorar la existencia de los crímenes de lesa humanidad que acontecen casi de forma sistemática en la transmigración por México. Los resultados de este trabajo permitirán realizar un importante cuestionamiento a la ética internacional.

Migraciones y fenómenos migratorios

Las migraciones y los fenómenos migratorios conforman la historia, ya que son considerados como actividades humanas en sí mismas. No obstante, la migración plantea diversas consideraciones éticas importantes que deben ser abordadas por los Estados y la humanidad para establecer estrategias y políticas públicas migratorias más eficaces. La cantidad de personas migrantes afectan a diferentes sectores y comunidades de un país de la siguiente manera: en la percepción del valor de la humanidad por parte de sus ciudadanos, en los sectores beneficiados y excluidos en el sistema de salud pública, en los beneficios sociales, y en la condición humana de subsistencia, son las principales razones para que se produzca el fenómeno de la migración (Lopicich, 2016). Sumado a lo anterior, entre las múltiples causas del fenómeno migratorio, se pueden identificar las siguientes: la distribución espacial de la población, su crecimiento acelerado y la desordenada urbanización del país de origen; la generación de nuevos riesgos a la salud, por la falta de políticas públicas; y la dispersión de la población en múltiples localidades rurales con menos de 2500 habitantes con problemas para acceder a los servicios de salud.

A partir de 1980, con la adopción del modelo económico-político neoliberal en América Latina, se incentivan una serie de políticas que producen la

reducción de la participación estatal en el campo. Esto se impacta al campesinado al darse una menor inversión estatal a los subsidios y a los productos agrícolas. Con la misma lógica económica, se fomenta la apertura comercial y la privatización de la tierra, lo cual repercute en la conformación de grandes latifundios, por un lado, y en la pauperización del pequeño propietario de parcelas, por el otro. De manera paralela a estos fenómenos, la mecanización de los procesos de producción agrícolas implica un menor requerimiento de la mano de obra campesina, la cual se contrata solo de manera esporádica y bajo condiciones laborales injustas.

Ante un panorama rural con altas tasas de marginación y pobreza, el analfabetismo y la baja calidad educativa, la falta de empleos bien remunerados y la poca actividad ocupacional, se produce el fenómeno de la expulsión de la población campesina mexicana de sus tierras, principalmente hacia el espacio urbano estatal inmediato conformando los cinturones de miseria, o hacia el extranjero en condición de indocumentación (Suárez y Durand, 2014). Como parte de este fenómeno, se pueden establecer las circunstancias por las cuales se da la migración rural desde una perspectiva de género, pues el hombre migra de su lugar de origen, dejando a la mujer con los hijos y a cargo de la tierra; y la mujer migra sin la compañía de su pareja masculina hacia los centros urbanos o al extranjero.

Transmigración

Para los países en Centro y Sudamérica, la transmigración por México se ha convertido en un drama humano silencioso con una fuerte incidencia en la cultura tradicional... son víctimas de homicidio, secuestro, violación, tortura, formulas diversas de explotación, humillación y no reconocimiento de la dignidad humana, son señal y testimonio claro del

mal trato infringido a los transmigrantes. Sufriendo y muriendo de muy diversas formas (Tojeira, 2013, p. 152).

La transmigración por México se encuentra bajo la observación internacional, pues existen diversos documentos que abordan su complejidad. La mayoría de ellos analiza la violencia que proviene de los mismos funcionarios gubernamentales, quienes vulneran el frágil estatus de las personas migrantes, produciendo con ello desconfianza sobre las mismas autoridades responsables de velar el cumplimiento de los derechos humanos. Parte de los dilemas éticos a los que tiene que responder la sociedad mexicana, son la falta de empatía y la minimización de aquellos valores humanos, lo que les impide a opinar o cuestionar el fenómeno de la migración, ya que se expone la vida al realizar cualquier tipo de denuncia, al ser víctimas de actos criminales por parte de las autoridades gubernamentales.

Cuando se sepulta la sensibilidad humana, no queda más que realizar los siguientes cuestionamientos, ¿vale la pena hablar de valores cuando se observa la condición sangrante del migrante? ¿Qué sucede cuando no se respetan los derechos humanos? Las víctimas de la transmigración padecen el dolor producido por la dificultad de terminar su viaje, esta situación los convierte en seres anónimos ante el reconocimiento público, pues existe un olvido estatal sobre su condición, el cual se suma a la impotencia de sus familiares y seres queridos. El silencio acerca del tipo de daño e intensidad sobre los abusos ejercidos contra los migrantes, y la afectación que se devela ante el mal trato de su humanidad, impiden la coexistencia y la formación de redes sociales de apoyo solidario que incentiven la protección de la cultura y la civilización.

Adicionalmente, se destaca la imposibilidad de acción de los tribunales internacionales, los cuales actúan en tiempos de guerra frente a los crímenes de lesa humanidad, pero ignoran los abusos cometidos contra los extranjeros migrantes sin papeles. Algunos de estos abusos son los casos de

homicidio, las lesiones a su integridad física o mental, el detrimento de sus condiciones de vida e integridad que impiden nacimientos en el seno del grupo y, finalmente, bajo las políticas de control de grupo, se separan a los hijos e hijas de sus padres y madres durante su traslado (Tojeira, 2013).

Un cuestionamiento ético importante producido por los tratados internacionales que a la fecha se han firmado, ratificado y renovado, es el impacto en los diversos ámbitos sociales de las poblaciones, incluyendo a las personas vulnerables y susceptibles de ser migrantes y transmigrantes. En estos tratados se firman acuerdos internacionales con la finalidad de enriquecer a las empresas y organizaciones, sin manifestar el interés en la defensa de los derechos de las personas migrantes, lo que afecta la búsqueda del mejoramiento de sus condiciones de vida. Esto podría lograrse a través de los acuerdos que legalicen la libre circulación y asentamiento en otros territorios. Sin embargo, las afectaciones producidas por los tratados internacionales, impactan, por ejemplo, a las dinámicas de producción en el sector agrario; los acuerdos de libre comercio parecieran beneficiar a los dos partes, pero privilegian los intereses económicos de países como Estados Unidos. La desventaja comercial produce desempleo al dificultar las diversas prácticas productivas nacionales, afectando así directamente a los migrantes, quienes perciben un bajo y mediano ingreso, al no tener oportunidades laborales ni salarios dignos.

Agenda pendiente

[...] Las mujeres tienen una nueva condición de vulnerabilidad al enfrentar los retos sociales y políticos; y la victimización, y de otro, la agencia y el empoderamiento en situaciones verdaderamente límites (Guerra Palmero, 2012).

Bajo el marco interpretativo feminista de la obra de Marta Lamas (2007), y María José Guerra Palmero (2012) pioneras en el cuestionamiento de las agendas en género y género-migración, se identifica que un proceso migratorio (ya bien sea nacional o internacional, temporal o permanente) trastoca por completo la estructura intrafamiliar, implicando con ello a su vez cambios en las relaciones de poder y de género.

Para la población del contexto rural la migración puede reconfigurar las relaciones de género, creando más vulnerabilidades, dependencia y falta de oportunidades para las mujeres; o bien, puede darse de forma positiva, al liberarse de los controles inherentes a la estructura patriarcal de la sociedad mexicana. Esto se puede observar en la poca rentabilidad del campo para el ejidatario, (propietario de una pequeña parcela o jornalero) lo que ha transformado el núcleo familiar, haciendo que el hombre migre fuera de su comunidad para obtener ingresos adicionales a las actividades agrícolas, mientras que la mujer se responsabiliza del cuidado de la familia, así como de la propiedad de la tierra y de los animales para su cuidado y producción. Esta situación en el espacio rural es tan frecuente, que incluso se habla de la feminización de la agricultura y la ganadería (Inmujeres, 2014).

En la migración se observan también cómo operan los roles de género, el hombre, por ejemplo, se puede ausentar largos períodos del núcleo familiar, pues su presencia es normal en el espacio público. La mujer, por su parte, se desenvuelve en la esfera privada, pues debe atender las actividades principalmente asignadas a su rol género, como lo son el aseo, la higiene y el cuidado de hogar y de los familiares. Cuando el hombre se ausenta, debe arar la tierra, atender los animales y atender la gestión económica y política ante las instituciones gubernamentales y privadas (Garza y Zapata, 2007). Por otro lado, también hay que tener presente que las mujeres que migran con mayor frecuencia, ya bien sea trasladándose desde su núcleo familiar al lugar de recepción; o bien cuando el hombre migra primero para conseguir las condiciones

mínimas (documentación de residencia, en el caso de migración internacional) reubica a su familia junto con él. Las redes sociales de los migrantes son débiles, ya que han dejado atrás a sus parientes, construyen nuevas amistades haciendo que los nuevos lazos afectivos sean incipientes; también desconocen la ciudad a la que llegan, haciendo que desplazarse muchas veces puede ser costoso y peligroso; sumado a lo anterior, desconocen la lengua del lugar a donde llegan.

Otro fenómeno frecuente son los casos de discriminación y el trato desigual a mujeres, acentuada por su condición de vulnerabilidad y pobreza, por su origen étnico, o por desconocer los códigos culturales. Esta discriminación la sufren a su vez los varones, al encontrarse impotentes y frustrados, descargan su ira sobre su propia familia. Se ha observado que entre la población migrante los índices de alcoholismo varonil son más altos, sumado a la violencia intrafamiliar que esta adicción ocasiona. De manera no menos dolorosa para la madre, es el proceso de transculturización de sus hijos, quienes se avergüenzan de sus raíces mexicanas, campesinas e indígenas, discriminan a sus progenitores (Silva, 2008). Finalmente, de manera lenta, pero sostenida, se da la migración femenina del campo hacia la ciudad o hacia el exterior. Las actividades frecuentes de estas mujeres migrantes es la venta de productos artesanales y agropecuarios, como frutas, verduras, cereales, todas estas actividades recurrentemente se dan en una situación de informalidad. De igual manera, se suelen ocupar en el trabajo doméstico, caracterizado por ser mal remunerado y bajo condiciones de explotación laboral (Yáñez, 2014).

Las razones por las que mujeres solteras, viudas o divorciadas elijen cambiar su lugar de residencia, se da al igual que en los hombres, por motivos económicos y laborales; a lo que se suma el hecho de ser mujer y el tener la posibilidad de alcanzar la igualdad de oportunidades. Es de destacarse que, a diferencia de los hombres que realizan el proceso migratorio con el consentimiento o acatamiento de sus allegados, es frecuente que las mujeres salgan

de su comunidad sin la aprobación de sus padres, sus familiares o incluso de su pareja. Esto se puede observar en sus narrativas, en las cuales se destaca el argumento de que salen de sus comunidades de origen para romper con las relaciones patriarcales, que les impiden estudiar, trabajar o casarse con quienes ellas querían. Muchas mujeres huyen de la violencia de género, inducida por su pareja, familiares, compañeros laborales, profesores, o de la comunidad en general. Desgraciadamente, ha aumentado la huida de las mujeres del espacio rural son desplazadas de su lugar de origen para evitar la violencia ejercida por parte de las fuerzas estatales, como son el ejército y la policía, quienes son responsables de los casos de feminicidio y agresión sexual de manera sistemática, al legitimar estos abusos como parte de la lucha contra el crimen organizado (Suárez y Durand, 2014). Además, es necesario destacar que las mujeres que viven en los sectores rurales y que emprenden el proceso migratorio sin la compañía de un varón, se encuentran sumamente presionadas por las relaciones sociales de su lugar de origen. De ellas se espera que envíen remesas de forma constante a sus hijos o a sus padres ancianos, obligándolas a que sean más abundantes y puntuales de las que normalmente envían los hombres. A ello se agrega el remordimiento emocional que implica para ellas el haber dejado a sus hijos en el espacio rural al cuidado de algún pariente (Klein y Vázquez, 2013).

La agenda pendiente en términos de género, migración y ciudadanía (Guerra Palmero, 2012; Romero-Zepeda et al., 2017), se establece a partir de la necesidad de hacer visibles las condiciones a las cuales se enfrenta la mujer en términos de desigualdad económica, social y política, las problemáticas de su entorno familiar, local, global, relacionadas con la migración y su ciudadanía. La cuestión migratoria pone en riesgo el equilibrio entre los derechos, la relación entre el Estado-nación y la territorialidad, también permite una nueva perspectiva sobre los roles de género (los debilita o los refuerza).

Muchas de las mujeres migrantes laboran en el campo del cuidado de los niños, también cuidan de los enfermos y ancianos, así son integradas en el sistema laboral del país a donde migran. En este sentido, se generan dinámicas de explotación laboral y afectiva, al asignarse un nuevo rol a otras mujeres de la familia que quedan en el lugar de origen al cuidado del núcleo familiar, como lo son las abuelas o hermanas. Es así como se genera un nuevo reto ético, social y político, para diseñar nuevas políticas migratorias que protejan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres migrantes, quienes están expuestas a la trata de blancas y a la violación de sus derechos fundamentales.

Conclusiones

Como conclusión de este trabajo, se reconoce el riesgo que significa la promesa de alcanzar el sueño de la migración para las personas que carecen de las condiciones básicas para llevar una vida digna en su país de origen. Lo anterior abre un cuestionamiento ético sobre la crisis moral producida por el fenómeno de la migración, pues las personas que son obligadas a huir de su lugar de origen les son vulnerados sus derechos humanos, pues no pueden acceder a ellos porque no existe una red de solidaridad social y se enfrentan constantemente a la falta de sensibilidad humana.

También se reconoce el análisis de la agenda pendiente desde la perspectiva de género que han propuesto las estudiosas de la migración internacional. Un tema pendiente es el reconocimiento de la condición vulnerable de la mujer indígena a quien se le ha marginado históricamente, y se le ha obligado a asumir un nuevo rol en el cuidado de la tierra, la familia y la cultura, pero sin la tenencia, ni el reconocimiento ni la capacitación para ello.

Para finalizar, se concluye la necesidad de crear planteamientos para la implementación de políticas públicas que sean estratégicos y consecuentes con la realidad latinoamericana, asumiendo la creación de una estructura legal

que no sea letra muerta, y sirva para el tratamiento de la persona migrante y transmigrante. Estas son las responsabilidades deben ser salvaguardadas por el Estado y por la expresión de la sensibilidad humana de la sociedad.

Referencias

- Garza, L., y Zapata, E. (2007). Las mujeres rurales ante la migración. En Durán A. (coord.) *Memoria. Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México. Una aproximación desde la perspectiva de género*. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Guerra Palmero, M. J. (2012). Género, migraciones y ciudadanía. Expandiendo la agenda feminista de investigación. *Dilemata, 10*, 1-4.
- Inmujeres. (2014). *Diagnóstico con perspectiva de género de la situación y condición de las mujeres indígenas de las cinco principales etnias en el estado de México: mazahua, otomí, náhuatl, matlatzinca y tlahuica*. Instituto nacional de las Mujeres.
- Klein, A., y Vázquez, E. (2013). Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales. *Journal of Behavior, Health & Social Issues, 5*(1), 25-39.
- Lamas, M. (2007). Género, desarrollo y feminismo en América Latina. *Pensamiento iberoamericano, (0)*, 133-152.
- Lopicich, B. (2016). *Una mirada ética a la migración. Nota periodística libre en plataforma virtual*.
- Romero-Zepeda, J. A., García-Camino, B., y Romero-Zepeda, H. (2017). Perspectiva ética de los imaginarios colectivos de la migración a estados unidos. En *Contornos de Diversidad y Ciudadanía en América Latina*. Porrúa.

- Silva, J. (2008). *Diagnóstico, tipología de la violencia de género y perfil del agresor. El caso de las mujeres Otomíes migrantes en la Col. La Nueva Realidad, Querétaro, Qro.* Instituto Queretano de la Mujer.
- Suárez, M., Durand, C. (2014). Migración femenina indígena y la violencia de género (Algunos estudios de caso en Oaxaca, México). *Revista jurídica de los Derechos Sociales*, 4(2), 57- 73.
- Tojeira, J. M. (2013). Migración y riesgo ético. *ECA Estudios Centroamericanos*, 68(733), 149-153.
- Yáñez, L. (2014). Vidas Sumisas: la Mujer Indígena. *Global Education Magazine: International Women's Day*.

CAPÍTULO 9.

Movimiento de mujeres y construcción de paz en Liberia, Israel y Colombia

Susana Valencia Cárdenas²⁶
Manuel José Gómez Restrepo²⁷
Yiney Suárez García²⁸
Andrés Felipe Correa Valencia²⁹

-
- 26 Doctora en Derecho, ex docente investigadora de la Facultad de Derecho, Universidad de San Buenaventura, Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=i6TT95oAAAAJ&hl=es> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-864i-oiIX> Correo electrónico: susana.valencia@usbmed.edu.co
- 27 Magíster en Derecho constitucional, docente investigador de tiempo completo, de la Facultad de Derecho, Universidad de San Buenaventura, Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=-z23LOoAAAAJ&hl=en> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo1-6982-4858> Correo electrónico: manuel.gomez@usbmed.edu.co
- 28 Estudiante de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Buenaventura, auxiliar de investigación en el proyecto: “Vínculo con la tierra y construcción de paz en poblaciones rurales de dos municipios del Oriente Antioqueño, La Unión y Carmen de Viboral”. ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-i687-4488> Correo electrónico: yineyduviana@hotmail.com
- 29 Estudiante de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Buenaventura, auxiliar de investigación en el proyecto: “Vínculo con la tierra y construcción de paz en poblaciones rurales de dos municipios del Oriente Antioqueño, La Unión y Car-

Resumen

La bioética es una herramienta de construcción de paz que también puede ser entendida como una forma de contrarrestar los desequilibrios que amenazan la convivencia. Así, se hace pertinente estudiar desde la bioética cómo las mujeres se han sobrepuerto a sus diferentes contextos y en distintos tiempos y territorios han buscado la construcción de paz. Este trabajo estudia los movimientos de mujeres por la paz en Liberia, Israel, Palestina y Colombia. En estos países se ha puesto en evidencia la necesidad urgente de debatir acerca de los crímenes contra niños y mujeres y vincular formas de articulación colectiva. El documento, describirá las razones por las cuales estos movimientos son o han sido exitosos, analizando algunas de las acciones bajo un enfoque bioético para la construcción de paz, evidenciando cómo estos mecanismos posibilitan a las mujeres afrontar y sobreponer el dolor y el trauma en sus cuerpos y emociones para luchar por el futuro de sus territorios.

Palabras clave: mujeres, construcción de paz, género, Colombia, Palestina, Liberia, Israel.

Abstract

Bioethics is a peacebuilding tool that can also be understood as a way to counteract the imbalances that threaten coexistence. Thus, it is pertinent to study from the perspective of bioethics how women have overcome their different contexts, and in different times and territories have sought to build peace. This work studies the women's movements for peace in Liberia, Israel, Palestine, and Colombia, in these countries have highlighted the urgent need to discuss crimes against children and women, linking forms of collective articulation.

It will describe the reasons why these movements are or have been successful, analyzing some of the actions under a bioethical approach for peacebuilding, showing how these mechanisms enable women to face and overcome the pain and trauma in their bodies and emotions to fight for the future of their territories.

Keywords: women, peacebuilding, gender, Colombia, Palestina, Liberia, Israel.

Resumo

A bioética é uma ferramenta de construção da paz que também pode ser entendida como uma forma de contrabalançar os desequilíbrios que ameaçam a coexistência. Assim, é pertinente estudar sob a perspectiva da bioética como as mulheres superaram seus diferentes contextos, e em diferentes épocas e territórios procuraram construir a paz. Este documento estuda os movimentos de paz das mulheres na Libéria, Israel, Palestina e Colômbia. Nesses países, tornou-se evidente a necessidade urgente de debater os crimes contra crianças e mulheres e de vincular formas de articulação coletiva. Ele descreverá as razões pelas quais esses movimentos são ou foram bem sucedidos, analisando algumas das ações sob uma abordagem bioética da construção da paz, mostrando como esses mecanismos permitem às mulheres enfrentar e superar a dor e o trauma em seus corpos e emoções, a fim de lutar pelo futuro de seus territórios.

Palavras Chave: mulheres, construção da paz, gênero, Colômbia, Palestina, Libéria, Israel.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284661](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284661)

Introducción

La bioética ha sido definida como la salud de la cultura, “[...] en la medida que la ética estudia los actos humanos, la bioética se relaciona con los actos que promocionen la vida” (Rodríguez y Soto-Ortigoza, 2020). En este sentido, una de las mejores formas de proteger y promocionar la vida es la construcción de paz como forma de afrontar la guerra y la violencia. He aquí la importancia de la bioética, ya que según Garrafa y Manchola (2014) es una herramienta de construcción de paz.

Dado este marco que otorga la bioética, del cuidado de y para la vida, este trabajo pretende destacar la importancia de las acciones civiles no violentas en la construcción de la paz llevada a cabo por una de las poblaciones humanas más afectadas por estas problemáticas: las mujeres.

Esta población ha sido víctima de crímenes de lesa humanidad como secuestro, homicidio, desaparición, desplazamiento forzado y violencia sexual. Sin embargo, ha sido protagonista de acciones de construcción de paz, mediante la búsqueda de salvaguardar la vida de los hijos, de velar por sus alimentos, de su territorio y seguridad, han generado profundas y colectivas formas de rechazo a los ciclos o patrones intensos de violencias. En este sentido, según Wilches (2010):

Tradicionalmente se ha considerado a las mujeres como víctimas pasivas de la guerra, pero a partir de los años 90 esta visión ha cambiado y se reconoce que también las mujeres juegan distintos papeles, especialmente en acciones de resistencia, de denuncia por desapariciones y porque se organizan en grupos con claras propuestas políticas frente a las guerras. (p. 77)

Estas mujeres, a pesar de la experiencia de “laceración” han encontrado formas significativas y creativas de resistir pacíficamente todo tipo de violencias para dejar una impronta de denuncia y (re) construcción o (re) configuración de sentidos de vida “otros”, a partir de su integridad, de su fe, de su posicionamiento político, cultural o simplemente, desde su imaginación moral (Lederach, 2007).

Este enfoque en la construcción de paz como sostiene Goyol (2019), ha sido poco estudiado por la literatura que se ha concentrado, casi que exclusivamente, en los efectos devastadores que la violencia tiene sobre las mujeres y muy poco en la manera en que las mujeres resisten la violencia y construyen paz.

Por este motivo, para lograr los propósitos de este trabajo se abordarán fragmentos de las vidas, historias, pensamiento y experiencias de diversas mujeres que indirecta o directamente han sido víctimas de múltiples guerras. Sus acciones se llevan a cabo en grupos que se componen de mujeres diversas por razones de etnia, religión, lengua, cultura y experiencias directas o indirectas de afectaciones por la guerra. Estas mujeres llevan a cabo, en su estilo particular, acciones civiles no violentas bajo un enfoque que constituye la búsqueda de una ética para preservar y reconstruir la vida.

Metodología

El diseño de esta investigación corresponde al método cualitativo, de acuerdo con Galeano (2004), la investigación social cualitativa es un modo de observar la subjetividad del ser humano como sujeto social, prestando especial atención a sus vivencias y relaciones que establecen con los contextos y otros actores. Las realidades subjetivas e intersubjetivas se encuentran en la interioridad y pueden reconocerse como objetos válidos de conocimiento.

El enfoque cualitativo es inductivo, busca un entendimiento del fenómeno en todas las dimensiones: internas, externas, pasadas y presentes (Hernández et al., 2010). De acuerdo con esto, el propósito de esta investigación es analizar a través de los movimientos y organizaciones de las mujeres, las dinámicas y actividades de acciones no violentas que han generado resistencias a la coacción y que han contribuido a la consolidación de la construcción de paz en los contextos seleccionados: África (Kenia, Liberia), Israel, Palestina y Colombia.

La preocupación por escribir acerca de esta temática comenzó con la escucha de la canción, *La oración de las madres*, de la artista israelí Yael Deckelbaum (2016). Rastreando el origen de la canción, se encontró que fue el resultado de una manifestación no violenta y masiva de madres israelíes y palestinas alentadas por la Nobel de Paz, Leymah Bgowee, cuya historia remite a la acción por la paz de las mujeres para detener la guerra en Liberia. Se hace referencia colombiana, porque es nuestro contexto más próximo y existe un acercamiento al rol de las mujeres en la construcción de la paz en el Oriente Antioqueño a través del proyecto de investigación: *Vínculo con la tierra y construcción de paz en poblaciones rurales de dos municipios del Oriente Antioqueño, La Unión y Carmen de Viboral*.

Para el desarrollo del diseño cualitativo se empleó como técnica de recolección de información el rastreo documental a través de la búsqueda de documentos en Google Scholar, que estuvieran relacionados con los términos: construcción de paz, mujeres y acciones no violentas. El rastreo arrojó un total de siete textos, de los cuales, se cuenta con una tesis de grado, un capítulo de libro, un libro resultado de investigación, y quince artículos de investigación científica.

También, se analizaron dos artículos de prensa internacional especializada y textos teóricos referentes al tema de construcción de paz (Lederach, 2007;

Galtung, 2004) y de bioética (Rodríguez y Soto-Ortigoza, 2020; Garrafa y Manchola, 2014). Para el análisis de la información se elaboró una matriz de indagación bibliográfica, ubicando información teórica, metodológica y de contenido textual, complementada con observaciones y comentarios de los docentes y auxiliares de investigación vinculados al proyecto del oriente antioqueño y que apoyaron la construcción de la matriz.

El diseño cualitativo de esta investigación permitió alcanzar una mayor claridad de la labor realizada en las organizaciones sociales y comunitarias de mujeres para generar escenarios de paz.

Categorías de análisis

En este escrito se utiliza el término de bioética como enfoque teórico para interpretar la construcción de paz. La bioética se debe concebir ahora como una nueva manera de conocer y afrontar el mundo y la vida a partir de la ética universal, incorporando conceptos amplios en su interpretación de “calidad de vida humana”, más allá, de las cuestiones biomédicas con las que se relaciona inicialmente. Razón por la cual, esta es entendida ahora como una ciencia que debe mirar cómo cambiar realidades sociales afectadas por las guerras (Garrafa y Manchola, 2014). Bajo este paradigma se afirma que la bioética cada vez más se convierte en una herramienta teórica útil para construir prácticas sociales destinadas a conseguir la paz.

La construcción de paz se relaciona con la bioética en el sentido de que la paz es un ideal que persiguen los Estados, pero la paz no solo es un ideal sino un derecho humano que se ve altamente vulnerado en los contextos de guerra. Es allí, donde la bioética plantea una postura defensora de los derechos de los más vulnerables en la guerra, que por lo general, son los niños y las mujeres en especial (Rodríguez, 2018).

La guerra es otro concepto relacionado en estas categorías de análisis y no es menos importante definirla. Se entiende la guerra como el estallido de los enigmas reiterados dentro de cada sociedad. Es la manifestación violenta de todo desacuerdo político, entendiendo la política desde todo lo que nos rodea (ámbito civil y público): “[...] la guerra es algo absolutamente horrible y monstruoso, un mal puro del que no cabe moderación alguna, algo que se sitúa más allá de todo derecho y de toda razón” (Cruz, 1991).

Los hallazgos se presentan contextualizados en las experiencias de grupos de mujeres de Liberia, Israel-Palestina y Colombia y se han elegido como casos a efectos de los propósitos de este trabajo porque en estos se ha evidenciado el valor y la presencia de lo que, de acuerdo con Lederach (2007), se denomina la “imaginación moral”, entendida como la capacidad que “el corazón posee y la razón ratifica” (Burke, como se citó en Lederach, 2007, p. 59), mediante la cual, la comunidad humana pone en marcha su creatividad e ingenio para procurar trascender situaciones intensas de ciclos de violencias, una capacidad de “[...] ir más allá de lo que existe mientras seguimos aun viviendo en ello” (Burke, como se citó en Lederach, 2007, p. 59), y de crear lo que aún no existe.

En lo que tiene que ver con la construcción de paz, esta es la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, estando enraizadas en los retos cotidianos de la violencia, trascienden y, en última instancia, rompen los amarres de esos patrones y ciclos destructivos (Lederach, 2007, pp. 62-63).

A lo largo de la historia, se ha encontrado un vínculo especialmente significativo entre las mujeres y la paz. Esta estrecha relación ha dado lugar a movimientos pacifistas en varias partes del mundo, que pretenden o tienen por objetivo desescalar los ciclos de violencias en medio de las guerras. A través de la acción no violenta se ha encontrado que por medio de su creatividad y resiliencia estas mujeres han dado a conocer sus propuestas y objetivos. El

fin, intencionado o no, predeterminado o no, de estos movimientos liderados por mujeres, ha sido el desescalamiento de ciclos intensos de violencias que se desencadenan como resultado de conflictos bélicos (Sánchez, 2017).

Resultados

Los estudios con enfoques de género son los que mejor esclarecen el rol y la relación entre las mujeres y la construcción de paz. Estos señalan que todavía hay retos y dificultades prácticas para garantizar la participación de esta población en asuntos de paz. Uno de los estudios está relacionado con el rol del género como variable determinante en los procesos de diálogo de las partes en conflictos armados, en los cuales, las mujeres intentan incidir. Según Wilches (2010), “[...] no ha habido la voluntad política para incluirlas en los procesos formales y en las mesas de negociación, pues tanto en los procesos de paz como en los conflictos armados, el género está presente definiendo muchas de sus características, manteniendo la exclusión de las mujeres” (p. 36).

A pesar de esta tendencia a la exclusión, se han identificado tres demandas o reivindicaciones concretas de este grupo social. La primera, podría sintetizarse en las luchas por los derechos a la verdad, la justicia, la reparación de los daños de la guerra y la garantía de no-repetición de los hechos violentos. La segunda, las demandas de inclusión social para disminuir el hambre y la pobreza en sus territorios. La tercera, demandas de inclusión en el sistema político a través del diálogo, la búsqueda de la reconciliación y la memoria.

La selección que se presenta a continuación está lejos de caracterizar estudios exhaustivos de casos. Simplemente, se tratan como puntos de referencia de construcción de paz a través de acciones no violentas que develan prácticas, voces o análisis acerca del rol de las mujeres en el tema. Se retratan aquí de modo fragmentario para resaltar sus esfuerzos y sacarlas del anonimato social y académico.

Movimientos de mujeres en Liberia

Durante varios años, Liberia estuvo atrapada en un círculo vicioso de violencia. Sufrió una primera ronda de guerra civil de 1989 a 1997 y en 1999 volvió a estallar una segunda fase que se prolongó hasta 2003. A lo largo de ambas fases de la guerra civil, los abusos contra los derechos humanos fueron amplios y nadie en Liberia estaba a salvo, independientemente de su edad o género (Goyol, 2019).

Ilustra Puelles (s.f.), que Leymah Bgowee, una trabajadora social, madre de cuatro hijos, reunió a seis mujeres más en una habitación para tratar de hacer algo antes de que el asedio llegase a la capital de Liberia, Monrovia. Redactaron una declaración firmada condenando la guerra y le dieron 10 dólares a una amiga periodista para que pudiese publicarla. “¿Por qué arriesgan su vida?”, recuerda que les preguntaron ante la valentía de firmar un papel poniéndose en peligro. “Porque ya estamos muertas —contestó—. No podemos tener una vida normal. La muerte es casi mejor que esta vida” (Puelles, s.f., párr. 11).

Para el año 2003, el *Women of Liberia Mass Action for Peace* puso en evidencia la necesidad urgente de debatir acerca de los crímenes contra niños y mujeres, enfocándose en la construcción de la paz a través de acciones civiles no violentas que demandaron paz, justicia, igualdad e inclusión en las decisiones políticas. Una de las primeras acciones fue la huelga de sexo, en la que instó a las mujeres a no tener sexo hasta que cesara la guerra.

Durante el período del postconflicto, en el gobierno de Ellen Johnson Sirleaf, la presidenta de Liberia (primera mujer en ser elegida presidenta de un país africano) se creó un Ministerio de Género y Desarrollo y se adoptó un Plan de Acción en 2009 para abordar las desigualdades de género y aplicar la Resolución 1325 de la Organización de las Naciones Unidas:

[...] Este plan busca mitigar los efectos de la guerra en la población, pero especialmente establecer políticas ejemplares para la igualdad de género, que logren reparar las afectaciones que las graves violaciones de derechos humanos, violencia sexual sistemática, reclutamiento forzado y propagación del VIH/SIDA, entre otras cosas, que dejó la guerra en el país. (Wilches, 2010, p. 80)

En 2011, Ellen Johnson Sirleaf y Leymah Gbowee recibieron el Premio Nobel de la Paz “[...] por su la lucha no violenta por la seguridad de las mujeres y por los derechos de las mujeres a la plena participación en la obra de construcción de la paz” (Mesa, 2017, p. 90).

Movimientos de mujeres en Israel y Palestina

La movilización femenina en el proceso de paz entre Israel y Palestina inició en la década de los ochenta (Wilches, 2010). La invasión israelí al Líbano en 1982 generó que se crearan movimientos entre las mujeres judías que se oponían al conflicto. La primera “intifada” de 1987, produjo una participación política nunca vista entre las mujeres israelíes y palestinas. Del lado israelí se formaron organizaciones de mujeres judías como: *Women in Black*, *Women's Organizations for Women Political Prisoners* (OPFPP), *Israeli Women Against the Occupation*, *Women's Peace Coalition*, y la *Israeli Women's Peace Net* (Sharoni, 2012). Por el lado palestino, las organizaciones de mujeres palestinas, que hasta ese momento se habían centrado en las necesidades de la comunidad palestina en materia de educación y servicios sociales, empezaron a participar políticamente como una forma de proteger sus hogares, familias y comunidades (Sela y Ma'oz, 1997).

Algunas de estas organizaciones de mujeres empezaron a celebrar conferencias de construcción de paz, incluso antes de que iniciaran los procesos de

paz de Madrid y Oslo. La primera de esas conferencias titulada: *Give Peace a Chance: Women Speak Out*. Se celebró en Bruselas en 1989 (Sharoni, 2012).

Estas primeras experiencias de trabajo conjunto fueron fundamentales para que las mujeres judías y palestinas entendieran “las condiciones en que se encontraban y cómo las violaciones a sus derechos, así como la violencia sexual de los hombres contra las mujeres y la violencia militar del Estado, estaban estrechamente ligadas” (Wilches, 2010, p. 81).

Rápidamente estas organizaciones de mujeres empezaron a trabajar de manera conjunta (Espanoli y Sachs, 1991), a través de visitas, actividades de diálogo, conferencias locales e internacionales, colaboraciones y demostraciones. Estas actividades han tenido, sus avances, retrocesos y particularidades. Teniendo como un efecto importante que: “[...] Al exponer las dimensiones de género del conflicto, las mujeres activistas han comenzado a transformar las culturas de sus respectivas colectividades, asegurando que las desigualdades y opresiones de género y de otro tipo no se pasen por alto” (Sharoni, 2012, p. 113).

Uno de estos trabajos conjuntos se da en el movimiento *Women Wage Peace*, que surge después del conflicto entre la Franja de Gaza e Israel de 2014 (Aharoni, 2017). Este movimiento ha articulado a miles de mujeres árabes e israelíes, realizando acciones como la *2016 March for Peace*, en la que 3000 israelíes y palestinos marcharon desde el norte de Israel hasta Jerusalén, terminando con una concentración frente a la residencia oficial del primer ministro Benjamin Netanyahu. Las actividades no pararon ahí, el 19 de octubre de 2016 “[...] Alrededor de 4000 mujeres, mitad de ellas palestinas y mitad israelí, llegaron hasta Qasr el Yahud (en el norte del mar Muerto), para realizar una oración conjunta por la paz” (El Universo, 2020, párr. 5).

Es importante recordar que, si bien las raíces del conflicto están vigentes en este caso, el papel de las mujeres organizadas es relevante para desescalar ciclos intensos de violencias.

Movimientos de mujeres en Colombia

De acuerdo con Rojas (2012), la construcción de la paz en Colombia tiene una dimensión poco conocida y abordada en los estudios de paz en el país y es aquella configurada por los aportes de los grupos de mujeres, más o menos dispersos que defienden visiones de justicia, demandas de paz, la visión de que una salida negociada, “[...] es preferible a la intensificación de la guerra, [...] y que la cooperación internacional debe participar en proyectos de desarrollo económico y social en mucha mayor proporción que en la financiación del aparato militar colombiano” (p. 455).

La dispersión de los movimientos de mujeres en Colombia, explicable en parte, por el carácter fragmentario de los ciclos de violencias ligadas al conflicto armado interno que se desarrollan en espacios rurales y urbanos marginalizados geográfica y humanamente del sistema político, conlleva a la elección de tres historias, una con nombre propio y las otras visibles a través del lente de sus analistas (Izá y Ramírez, 2018).

En el oeste de Cali en Colombia, el distrito marginalizado de Aguablanca vio nacer y crecer para el servicio de los más necesitados a la Fundación Paz y Bien, liderada por la hermana Alba Stella Barreto, lugar en el que las personas:

Llegaron a refugiarse de la exclusión socioeconómica y de la guerra. Y a donde yo llegué con mis hermanos franciscanos de la Provincia de San Pueblo, con quienes comencé a aprender de los humildes habitantes de la Aguablanca de esa época a despojarme de mis comportamientos refinados y asépticos, para ser con ellos unos más, que

compartíamos los cambuches, las calles de barros, el transporte irregular, no pirata, y las demás privaciones de tan gigantesca invasión. (Barreto Caro, 2015, p. párr. 3)

La hermana Alba aportó el diseño de un modelo de reparación para la violencia intrafamiliar: la creación de la Cooperativa Semilla de Mostaza en la que se ofrecía préstamos en pequeñas cantidades para impulsar emprendimientos en el distrito; la apertura de la Casita de la Vida, un lugar donde podían ir las menores de 18 años que estaban embarazadas; creó guarderías para sus hijos; decretó que los jueves eran de paz y creó el programa Francisco Esperanza, con los muchachos víctimas del conflicto armado que llamaban “pandilleros” (Cruz, 2019).

Desde un enfoque investigativo, Mónica Iza (2018) analizó la situación que viven los hombres y mujeres afrocolombianas, encontrando tratamientos disímiles. Haciendo referencia a lo expuesto en la Constitución Política de 1991: “[...] las zonas donde las personas afrodescendientes viven en mayor proporción son las regiones que históricamente han sido olvidadas por el Estado” (p. 21), estas poblaciones sufren lo que Rincón-Perdomo (2018) llama “exclusión social”, esta exclusión puede aumentar cuando se junta a otros factores.

De acuerdo con este análisis, desde la interseccionalidad de género, raza y el contexto del conflicto armado, en el caso de Buenaventura, Valle del Cauca, el factor de rentabilidad económica del puerto ha generado una mayor separación entre el Estado y la comunidad, “[...] lo que ha agravado la situación humanitaria que vive esta región del pacífico colombiano” (CNMH, 2015). En un contexto de múltiples vulneraciones que se entrecruzan, las mujeres, además, deben “[...] vivir los flagelos de la guerra, viven en las zonas más empobrecidas y con los índices de calidad de vida más bajo” (Iza, 2018, p. 23).

No obstante, a pesar de las dificultades que genera la conjunción de múltiples condiciones del ser mujer, negra, pobre y desplazada, la construcción de la paz desde estas comunidades ha hecho posible la implementación del enfoque de género en el Acuerdo de Paz de La Habana (Iza, 2018, p. 26). Esto, en conexión con el reconocimiento de espacios aparentemente domésticos y privados y sus prácticas ancestrales, del habla o del “comadreo”, se puede contar, narrar, explicar y trascender hacia formas políticas de reconstruir las identidades vulneradas. A continuación, un ejemplo:

La Red Mariposas de Alas Nuevas está conformada mayoritariamente por mujeres negras-afrocolombianas e indígenas que han atravesado las múltiples barreras invisibles impuestas por los grupos paramilitares para salvar las vidas de mujeres y niñas, para ayudar a levantarse a quienes que fueron violentadas y ultrajadas por los armados.

[...] Esta red enaltece la fuerza de los saberes enraizados en sus comunidades y en su memoria histórica de resistencia y, al mismo tiempo, conversa con las rutas de atención institucionales. Sin embargo, ellas sostienen que esas rutas son insuficientes. “Por eso resistimos entre nosotras, con nuestros espacios de sanación en el territorio colectivo y espiritual”, señala Mariana (nombre modificado por seguridad de la fuente), sobreviviente del conflicto armado e integrante de la Red Mariposas. (Martínez, s.f., párr. 3-5)

Estas mujeres han dado un paso hacia la construcción de la paz, pues, actúan desde el plus territorial otorgado a las políticas públicas de reconocimiento y redistribución (Fraser, 2006). El cual, se espera “desarmen aquellos viejos constructos culturales de odio y venganza” (Iza, 2018).

En el Oriente Antioqueño las representaciones sociales del conflicto social en las mujeres de la *Asociación de Mujeres del Oriente* (AMOR) parten de su

relación con el entorno, el medio ambiente y las problemáticas estructurales que afectan el territorio. De acuerdo con Ramírez (2018), sus espacios de resistencia se establecen desde distintas preocupaciones como: “[...] el agua, la recuperación de tierras, la minería, la presencia de multinacionales, las prácticas de extractivismo que se dispersan en este territorio y sobre todo la violencia ocasionada por la cultura patriarcal en escenarios rurales y urbanos” (p. 70).

La organización AMOR se originó de la necesidad de crear un cambio cultural enmarcado en la consigna: *por la deconstrucción del patriarcado, convivencia sin violencias en la casa y en la plaza*. Asimismo, de la participación ciudadana y política con programas y escuelas de formación para enfatizar en la idea: *en la plaza y en la casa la democracia compete a mujeres y hombres* y, a través de las posibilidades de vinculación de las mujeres al desarrollo equitativo y sostenible de sus localidades y la región (Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño, 2014, como se citó en Ramírez, 2018, p. 109).

Algunos de los aspectos más relevantes de este movimiento son: el papel que tiene el conflicto social, como elemento que articula la unión y la acción colectiva alrededor de fines comunes como el buen vivir; la relación entre la construcción de la paz como proceso que involucra la educación y; el cambio en las creencias, sistemas de valores, y las percepciones individuales y colectivas. Ya que, para esta organización los procesos formativos abordan el proyecto de vida de las mujeres y sus aprendizajes en dos niveles.

[...] Uno personal donde las mujeres son dadoras de vida, esposas, madres; lideresas del bienestar, la economía y el cuidado de la familia, y el otro nivel es el colectivo, en donde las mujeres se forman para asumir sus roles como productoras, dinamizadores de procesos sociales y políticos, cuidadoras de la naturaleza, garantes de derechos y constructoras de paz. (A. De mujeres del Oriente Antioqueño, 2014, como se citó en Ramírez, 2018, p. 111)

Los grupos de mujeres en Colombia han aportado en hacer manifiesto que el conflicto armado es expresión de relaciones desiguales de poder que se viven en el país. De cierta manera, la dispersión de los movimientos y la presencia de dificultades en estos procesos demuestra que las causas o raíces del conflicto armado en Colombia persisten y no se han cerrado brechas históricas, como en el caso de acceso a la tierra.

Así, en Colombia:

[...] La tarea de delinear una agenda de paz de las mujeres es un trabajo que aún no concluye. [...] Dentro de las dificultades que enfrentan los grupos de mujeres —sin excepción— es que operan en circunstancias especialmente difíciles. No solo muchas de sus líderes han sido víctimas del conflicto como tal, sino que muchos de estos grupos son investigados y hostigados por todos los actores del conflicto (insurgencias y paramilitares) [...]. Lejos de presentar un diagnóstico negativo, el movimiento de mujeres por la paz propone que el conflicto y sus víctimas son tanto tragedia como oportunidad, donde existen las víctimas y los agentes de transformación y paz. (Rojas, 2012, p. 458)

Podría considerarse que faltan en este texto muchos procesos, organizaciones y movimientos de mujeres importantes para la construcción de paz que podrían desarrollarse en trabajos posteriores (tales como la Ruta Pacífica de las Mujeres, las alianzas de tejedoras de vida del Putumayo y de los Montes de María). Sintetizando un poco, vale mencionar de la mano de Rojas (2012), que es necesario incluir enfoques de género en investigación y en la creación, diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas de construcción de paz, ya que “no hacerlo trae altos costos sociales, políticos y económicos” (p. 455).

Construcción de paz

Resumiendo lo mencionado, se tiene que la construcción de la paz es un proceso social histórico, cultural, económico e incluso jurídico que denota no solamente la ausencia de la guerra o las violencias, sino la estructuración activa y participativa de una paz cultural, directa, simbólica y estructural. La construcción de la paz se inicia después del alto al fuego y se hace para incidir en las razones estructurales, culturales o simbólicas que le dieron origen al desastre humano que es la guerra (Galtung, 2004).

La experiencia de las mujeres en la construcción de la paz es una manera de introducirse en este terreno de la guerra y la paz, del que han sido excluidas para ejercer una postura política, aun cuando sus iniciativas surjan del campo privado de las conversaciones “domésticas”, que las llevan a querer tomar parte contra la guerra:

[...] Así como debe introducirse la necesidad de la justicia social y de la democracia en un proceso de instauración de la paz, es imprescindible que se incluya igualmente la eliminación de la violencia contra las mujeres y de las relaciones de poder entre los géneros, como requisitos para que la paz llegue a ser posible. (Wilches, 2010, p. 89)

Discusión

En línea con lo planteado, se encuentra que no todas las experiencias de movimientos de mujeres son iguales en sus recursos, estrategias e impactos para terminar las guerras, al menos en los casos de Israel/Palestina y Colombia. Esto parecería indicar que no han sido exitosas. Sin embargo, de acuerdo con el enfoque bioético analizado y las demás categorías conceptuales (imaginación moral, construcción de paz cultural, simbólica, estructural), en tanto la

paz obedece a una construcción y reconstrucción gradual de múltiples vínculos entre la vida humana, la sociedad y su cultura, es el mismo principio de defensa y preservación de la vida lo que replica en contextos cotidianos experiencias de éxito. Esto por las siguientes razones:

Si en algo han llamado la atención estos movimientos de mujeres es en la afirmación de que reconstruir la capacidad de enfrentar los conflictos con empatía, no-violencia y creatividad es posible, útil y necesario para resistir las múltiples violencias dentro y entre los seres humanos, las sociedades, las culturas y sus raíces acerca de lo que significa ser hombre y ser mujer en contextos de guerra (Galtung, 2004; Wilches, 2010; Rojas, 2012).

Han posicionado medios no-violentos que se originan en su cotidiano vivir, en el espacio doméstico, en la cocina, en el “comadreo”, en sus ritos ancestrales (Iza, 2018; Martínez, s.f.).

Han encontrado y problematizado formas de violencia estructural de corte patriarcal que atraviesan fronteras ideológicas y físicas, así como trascienden históricamente a los pueblos y sus luchas por el reconocimiento de su identidad y de sus derechos (Sharoni, 2012).

Han denunciado abusos y múltiples formas de violencia física, sexual, psicológica y simbólica que atraviesan su cotidiano vivir.

Los procesos de construcción de paz para las mujeres han permitido desescalar olas intensas de violencias generadas por las guerras.

Los procesos de construcción de paz que llevan a cabo las mujeres contienen importantes elementos pedagógicos, preventivos y favorecen el desarrollo humano de las familias de los jóvenes y otras poblaciones altamente expuestas a las violencias (Cruz, 2019; Ramírez, 2018).

Han establecido vínculos políticos que terminaron en la creación de instrumentos normativos de derecho internacional destinados a proteger la construcción de la paz, tales como la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, en la que se insta al secretario general y a los Estados miembros a velar por una mayor inclusión de las mujeres en la construcción de paz y en la reconstrucción posconflicto (Magallón, 2004).

Conclusiones

Siguiendo a Wilches (2010) la intervención de las mujeres en los procesos de paz suele ocurrir en escenarios privados, domésticos o comunitarios, casi siempre al margen o paralelamente a las negociaciones, ya que, al ser excluidas de la escena pública y política, “[...] las mujeres ejercen otras formas de participación para oponerse a la guerra, menos formales, menos institucionalizadas, pero que pueden ser contundentes en la transformación cultural y social que requiere la paz” (p. 37).

Las estrategias que han utilizado los movimientos feministas contra la violencia han conducido, incluso, a la obtención del respaldo de los organismos internacionales. Queda aún la necesidad de crear más normatividad internacional que respalde el enfoque de género en medio de las guerras o los conflictos para poner fin a la violencia desigual que sufren las mujeres y programas que alienen a las mujeres a participar de la política y a liderar más espacios que inviten a la construcción de paz y al empoderamiento femenino.

Aunque se trata de historias y logros muy disímiles en el tiempo y en el espacio, puede decirse que una forma de identificar la imaginación moral en el contexto de la construcción de paz es analizando la acción previa: “[...] la capacidad de ver, comprender y movilizar espacios relacionales” (Lederach, 2007, p. 144).

A través de estas experiencias, seres humanos históricos, únicos, mutables e imperfectos, pero, en el camino de la integridad, la fe, de la convicción de la defensa de la vida, demostraron y siguen demostrando que es posible tejer redes para el cambio social en medio del respeto por la otredad. Lograron trascender el contexto y así, transformarlo.

La lista de historias y experiencias podría y debería aumentar, sin embargo, se cuenta con información limitada de lo producido por estas mujeres. No se cuenta con datos ni estudios precisos y sistemáticos del papel de la imaginación moral de las mujeres en la construcción de la paz y sus propias voces. Es un campo aún por explorar, relacionado con conceptos como no-violencia, memoria y reconciliación.

Referencias

- Aharoni, S. B. (2017). Who needs the women and peace hypothesis? Rethinking models of inquiry on gender and conflict in Israel/Palestine. *International Feminist Journal of Politics*, 19(3), 311-326. [10.1080/14616742.2016.1237457](https://doi.org/10.1080/14616742.2016.1237457)
- Barreto, Caro. A. S. (2015 Agosto). Discurso de Aceptación Doctorado Honoris Causa. En *Discursos de Doctorado en Educación Honoris Causa* <https://www.usbcali.edu.co/node/2447>
- Cruz Prados, A. (1991). Para un concepto de “guerra” de una filosofía de “paz”: Actualidad del pensamiento de Vitoria. *Anuario de Filosofía del derecho*, (8), 103-140. <https://bit.ly/3DKyNcL>
- Cruz Hoyos, S. (2019). La historia de la monja que llenó de esperanza al Distrito de Aguablanca. *El País* (Colombia). <https://www.elpais.com.co/cali/la-historia-de-la-monja-que-llevo-de Esperanza-al-districto-de-aguablanca.html>

Deckelbaum, Y. (2016, abril 15). *Prayer of the mothers* (Grabado por Yael Deckelbaum con Lubna Salame, Daniel Rubin, Miriam Tukan, Coro Rana, los hebreos de Dimona y cantantes de todos los sectores y religiones de la sociedad israelí). Israel. <https://www.youtube.com/watch?v=YyFM-pWdqrY&list=R-DEMqZEY6PUA8j8JQ6gBltslFA&index=3>

El Universo. (2020). *Una “Oración de las madres” para apaciguar el conflicto israelopalestino* [en línea]. <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/03/13/nota/7780245/oracion-madres-apaciguar-conflicto-israelopalestino/>

Espanioli, N., y Sachs, D. (1991). Peace Process: Israeli and Palestinian Women. *Bridges*, 2(2), 112-119. <http://www.jstor.org/stable/40357517>

Galtung, J. (2004). *Violencia, guerra y su impacto*. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia. <https://them.polylog.org/5/f gj-es.htm>

Garrafa, V., y Manchola, C. (2014). La bioética: una herramienta para la construcción de la paz. *Revista Colombiana de Bioética*, 9(2), 95-106. <https://www.redalyc.org/articulo. oa?id=189233271011>

Goyol, Y. I. (2019). The role of women in peace-building: Liberia in perspective. *International Journal of Development and Management Review*, 14(1), 123-135.

Hernández, R., Collado, C.F., y Baptista, M. P. (2014). *Metodología de la investigación*. Interamericana Editores, S.A.

Iza, M. (2018). Interseccionalidad y construcción de paz territorial en Colombia: análisis desde el caso de las mujeres de Buenaventura. *Ciudad Paz-Ando*, 11(2), 16-28. <https://doi.org/10.14483/2422278X.13757>

Lederach, J. P. (2007). *La imaginación moral*. El arte y el alma de la construcción de paz. Guernika Gogoratzu.

Martínez, R. A. (s.f.). Sanar en el comadreo. Las mujeres de la Red Mariposas de Alas Nuevas de Buenaventura crearon su propia manera para luchar contra las violencias de género: combinan el acompañamiento jurídico con prácticas espirituales afros e indígenas. *Boletín periodístico del Centro Nacional de Memoria Histórica.* http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/revista-conmemora_lideres-sociales/sanar-en-el-comadreo.html

Mesa, M. (2017). *Mujeres y construcción de paz: Balance y retos pendientes.* CEIPAZ-Fundación cultura de paz.

Puelles, M. (s.f.). Arriesgamos nuestra vida porque ya estábamos muertas. *Reportaje de La Vanguardia*, España. <https://reportajes.lavanguardia.com/genero-femenino-alrededor-mundo/leymah-gbowee/>

Ramírez C., Alhen, D. (2018). *Representaciones sociales del buen vivir y del conflicto social. Imaginarios, significados y prácticas de construcción de paz en la Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño -AMOR.* [Tesis de grado]. Universidad de Medellín. https://repository.udem.edu.co/bitstream/handle/11407/4973/T_MCP_279.pdf;sequence=1

Rincón Perdomo, J. M. (2018). Exclusión social de la infancia afrocolombiana en el aula escolar desde un enfoque bioético. *Revista Colombiana de Educación*, 1(76), 305-320. <https://doi.org/10.17227/rce.num76-9384>

Rodríguez-Artavia, A. (2018). Bioética: una estrategia más allá de una política de paz. *Revista Colombiana de Bioética*, 13(1), 117-124. <https://bit.ly/3DK6Gu>

Rodríguez G, W., y Soto-Ortigoza, M. (2020). Bioética. *Gente Clave*, 4(1), 145-156. <http://revistas.ulatina.edu.pa/index.php/genteclave/article/view/125>

Rojas, C. (2012). La dimensión no tan conocida: el enfoque de género como una herramienta para analizar la construcción de paz. En: *Construcción de paz en Colombia*. Ediciones Uniandes. <https://bit.ly/2VTuYAV>

- Sánchez, I. (2017). Mujeres por la paz. Metodologías no violentas en movimientos pacifistas de mujeres: estudios de casos. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(2), 265-282. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/6477>
- Sela, A., y Ma'oz, M. (Eds.). (1997). *The PLO and Israel: from armed conflict to political solution, 1964-1994*. Macmillan.
- Sharoni, S. (2012). Gender and Conflict Transformation in Israel/Palestine. *Journal of International Women's Studies*, 13(4), 113-128. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol13/iss4/>
- Wilches M., I. (2010). *Paz con género femenino: mujeres y construcción de paz*. PNUD, UNII-FEM. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/57178/paz-congenerofemenino.pdf?sequence=1&isAllowed=y>



TERCERA PARTE.
BIOÉTICA Y MEDIOAMBIENTE

CAPÍTULO 10.

Justicia territorial y bioética: transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres

Horacio Bozzano³⁰

Resumen

Los objetivos de esta revisión teórica, que simultáneamente articula la investigación aplicada, son: a) comunicar una síntesis teórica y práctica de la justicia territorial en América Latina; b) introducir al conocimiento de algunas perspectivas de la bioética relacionadas con la justicia territorial y; c) analizar y reconocer algunos aspectos en común entre la justicia territorial y la bioética con el propósito de convertir distintas conversaciones de saberes en unas de haceres. Lo anterior, con aportes de maestros en teorías de la transformación y en Investigación-Acción-Participativa (IAP), así como de teorías territoriales y ambientales.

30 Doctor en Geografía, Ordenamiento Territorial y Urbanismo, Universidad de Paris III Sorbonne Nouvelle. Profesor titular en la Universidad Nacional de La Plata. Investigador Principal del CONICET, Argentina. Director de la Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles Praxis y Transformación Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=pOAPilAAAAAJ&hl=es&oi=ao> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1503-5383> Correo electrónico: bozzano59@gmail.com

La polinización de este colectivo de más de 1500 personas durante casi cuatro décadas, pone el hincapié en métodos, técnicas y dispositivos concretos útiles para hacer realidad nuestras utopías y caminar por otras nuevas a partir de una ciencia rigurosa, popular, emergente y transformadora.

Este documento tiene la meta de invitar a construir puentes más sólidos entre ambas disciplinas, para que juntas puedan acompañar en las próximas décadas el quehacer concreto de un sinnúmero de ciencias diferentes que producen aportes valiosos al conocimiento y a una evolución humana más respetuosa del planeta y de sus seres. La receptividad en el quehacer desde otras disciplinas será más que favorable si, desde la justicia territorial y la bioética, logramos aterrizar principios teóricos, axiológicos y epistemológicos, con dispositivos, métodos y técnicas científicas concretas.

Palabras clave: justicia territorial, bioética, inteligencia territorial, transformación, investigación-acción-participativa.

Abstract

The objectives of this theoretical review, which simultaneously articulates applied research, are the following: a-communicate a theoretical and practical synthesis of Territorial Justice in Latin America, b-introduce the knowledge of some perspectives of Bioethics related to Territorial Justice, and c-analyze and recognize some aspects in common between Territorial Justice and Bioethics with the purpose of transforming dialogues of knowledge into dialogues of doing. With contributions from teachers in transformation theories and in Participatory-Action-Research, as well as territorial and environmental theories, the pollination of this group of more than 1500 people for almost four decades emphasizes methods, techniques and concrete useful devices; so that we can make our utopias come true and thus walk through new ones, always from a rigorous, popular, emerging and transforming science. This

publication has the goal of inviting to solidify the bridges between these two disciplines—one in development, the other more developed—so that together they can accompany in the coming decades the concrete work of a number of other sciences that produce invaluable contributions to knowledge, and a more respectful human evolution of the Planet and its beings. The receptivity in the work from other disciplines will be more than favorable if from the Territorial Justice and Bioethics we manage to land theoretical, axiological and epistemological principles, with specific scientific devices, methods and techniques to achieve it. In this short text we communicate and propose clues for it.

Key words: territorial justice, bioethics, territorial intelligence, transformation, participatory-action-research.

Resumo

Os objetivos desta revisão teórica, que simultaneamente articula a pesquisa aplicada, são os seguintes: a-comunicar uma síntese teórica e prática da Justiça Territorial na América Latina, b-apresentar o conhecimento de algumas perspectivas da bioética relacionadas à Justiça Territorial, c-analisar e reconhecer alguns aspectos comuns entre Justiça Territorial e bioética com o propósito de transformar diálogos de saber em diálogos de fazer. Com contribuições de professores em teorias de transformação e em pesquisa-ação participativa, bem como teorias territoriais e ambientais, a polinização deste grupo de mais de 1500 pessoas por quase quatro décadas enfatiza métodos, técnicas e dispositivos concretos úteis. utopistas práticos, podemos tornar nossas utopias realidade e, assim, caminhar por outras novas, sempre de uma ciência rigorosa, popular, emergente e transformadora. A publicação tem como meta convidar a construir pontes mais fortes entre estas duas disciplinas científicas —uma em desenvolvimento, a outra mais desenvolvida— para que juntas possam acompanhar nas próximas décadas o trabalho concreto de

várias outras ciências exatas, sociais e naturais, que produzem contribuições inestimáveis para o conhecimento e uma evolução humana mais respeitosa do Planeta e seus seres. A receptividade no trabalho de outras disciplinas será mais do que favorável se da Justiça Territorial e da Bioética conseguirmos pousar princípios teóricos, axiológicos e epistemológicos, com dispositivos científicos, métodos e técnicas específicos para alcançá-los. Neste breve texto comunicamos e propomos pistas para isso.

Palavras-chave: justiça territorial, bioética, inteligência territorial, transformação, pesquisa-ação-participativa.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284662](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284662)

Introducción

El presente trabajo es una revisión teórica y, a la vez, una investigación aplicada con tres objetivos: a) comunicar una síntesis teórica y práctica de la justicia territorial en América Latina; b) introducir al conocimiento de algunas perspectivas de la bioética relacionadas con la justicia territorial y; c) analizar y reconocer algunos aspectos en común entre la justicia territorial y la bioética con el propósito de transformar el diálogo de saberes en uno de hacedores. A partir de esto, se invita a construir puentes más sólidos entre dos disciplinas científicas —una en desarrollo y otra más desarrollada— para que juntas puedan acompañar en las próximas décadas el quehacer concreto de las ciencias exactas, sociales y naturales, produciendo valiosos aportes al conocimiento y aportando a la evolución de la humanidad, para que esta sea más respetuosa con el planeta y con los seres que habitamos en este (Unesco, 2015^a). Sin duda, la receptividad en el quehacer de otras disciplinas será más que favorable si a partir de la Justicia Territorial³¹

³¹ En adelante JT.

y la bioética logramos aterrizar los principios teóricos, axiológicos y epistemológicos, con dispositivos, métodos y técnicas científicas concretas. En este texto comunicamos y proponemos las pistas para esto.

Justicia territorial

La justicia territorial germina hace aproximadamente cuatro décadas, debido a los aportes de las teorías acerca del territorio, la sociedad y la transformación social, así como del proceso de Investigación-Acción-Participativa (IAP), hasta llegar al presente con el trabajo realizado por el colectivo de la Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles, Praxis y Transformación³². El Colectivo de Inteligencia Territorial (IT) liderado por Jean-Jacques Girardot desde Europa entre los años 2007 y 2014, contribuyó principalmente a desarrollar la IT y la JT latinoamericanas³³.

La propuesta de JT como nuevo campo polidisciplinario (Bozzano, 2016) se alimenta de cuatro décadas de investigación teórica y de la IAP con aportes de la Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles Praxis y Transformación, así como de los aportes de Erik Olin Wright (2015), Orlando Fals

32 La Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles nace en 2007 en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) con un grupo de 52 investigadores y tesistas de ocho universidades de Argentina, Uruguay y Colombia. En la actualidad somos más de 1500 participantes de 12 países de América Latina, aproximadamente la mitad, investigadores, profesores y tesistas de más de 80 universidades y la otra mitad referentes barriales y campesinos, así como personas de organizaciones e instituciones no universitarias.

33 En 2007 nuestra naciente Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles comenzó el vínculo con el entonces ENTI European Network of Territorial Intelligence. Entre 2011 y 2014 integramos juntos el GDRI INTI Groupe de Recherche International de la International Network of Territorial Intelligence mediante un convenio entre tres organismos científicos nacionales (CNRS de Francia, CONICET de Argentina y FNRS de Bélgica) y ocho universidades, siete europeas y nuestra UNLP (Argentina).

Borda (1970, 1986, 2015), Ilya Prigogine (1996), Milton Santos (1996, 2000), Jean-Jacques Girardot (2008, 2012), Paulo Freire (1970, 1996) y Norman Long (2007), entre otros. Asimismo, los aprendizajes obtenidos en más de un centenar de proyectos de investigación desde 1983, fueron determinantes.

El proceso de construcción de la JT inició desde una perspectiva teórica, poco después se abordó desde la práctica y la acción participativa y, en la última década, registra una variedad de dimensiones teóricas, prácticas, participativas, horizontales, sistemáticas, innovadoras y transformadoras. La JT emerge con los aportes de la Teoría Social Crítica del Espacio (Santos, 2000), con el trabajo de los actores de la reinterpretación y aplicación del concepto *territorio usado* útil a la JT (Harvey, 1973; Santana Rivas, 2012; Bozzano, 2000, 2009; Ferrari y Bozzano, 2019). Los pilares de la IAP fueron entablando diálogos con las praxis transformadoras en más de seiscientos proyectos y tesis de nuestra red. En este escenario teórico y de IAP, los métodos y técnicas científicos fueron y continúan siendo claves en el desarrollo teórico de IT y JT latinoamericanas³⁴.

Por motivos de extensión de la presente publicación, seleccionamos una definición del autor de la IT, que hace parte de la definición de JT, la cual, expondremos más adelante.

34 En este intenso y fecundo quehacer científico popular se fueron puliendo y mejorando métodos y técnicas: son los casos de la Perspectiva EIDT en Entendimiento, Inteligencia y Desarrollo Territorial, el, OIDTe Observatorio de Inteligencia y Desarrollo Territorial, los métodos Territorii, Stlocus, Portulano, Kinético y Skypa, la ACP Agenda Científica Participativa y la MTP Mesa de Trabajo Permanente; asimismo investigamos con una batería de 30 técnicas espaciales y sociales cualitativas y cuantitativas (Bozzano 2013). Gastón Ciocio en “Principios metodológicos generales de la IT en América Latina” (pp.190-194) y en “Estado del arte de los medios de investigación de la IT en América Latina (pp.194-216), en Bozzano, Girardot et al (2012), expone con claridad nuestra caja de herramientas hasta el año 2012. Asimismo, en Bozzano (2013) con Territorii y Stlocus, en Bozzano y Canevari (2019) con ACP y MTP y en Bozzano y Canevari-coordinadores (2020) más de una decena de investigadores publican métodos y técnicas de las ciencias exactas, sociales y naturales ya aplicadas, en clave de IT y JT.

La Inteligencia Territorial ambiciona ser la ciencia pluridisciplinar cuyo objeto es el desarrollo sostenible de los territorios en la sociedad del conocimiento y cuyo sujeto es la comunidad territorial. Su objetivo es impulsar, a escala de los territorios, una dinámica de desarrollo sostenible basada en una combinación de los objetivos económicos, sociales, medioambientales y culturales; en la interacción entre el conocimiento y la acción; en la mutualización de la información; en la concertación en la elaboración de los proyectos; y en la cooperación en el seguimiento y la evaluación de las acciones. (Girardot, 2009, como se citó en Girardot, 2012, p. 47)

La IT latinoamericana se construyó desde el año 2007 con los aportes de la IT europea. Su creador, Jean-Jacques Girardot, junto con investigadores de España, Francia, Bélgica, Italia, Rumanía, Hungría y otros países, nunca impusieron la visión eurocéntrica³⁵. Para sintetizar en poco espacio el proceso de producción científica, elegimos las siete ideas-fuerza afines y complementarias de la IT latinoamericana investigadas en la *Formación IT Uruguay 2010-2014*. Se trata de una iniciativa del gobierno del ex presidente Dn. José “Pepe” Mujica. Las ideas-fuerza son las siguientes:

1. La *transformación*: es subjetiva, social, ambiental y decisional
2. La *decisión* que tomemos sobre el hacer entre las cuatro patas de la mesa³⁶ de la IT, que luego denominaríamos con T. Canevari el *transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres*.

35 Más de una veintena de eventos internacionales desde 2007 en Huelva (España), Besançon, Tours, Strasbourg, Nantes, Roskoff y París (Francia), Salerno (Italia), Lieja y Charleroi (Bélgica), Pecs (Hungría), La Plata, Oberá y Resistencia (Argentina), Minas (Uruguay), Armenia, Bogotá y Pereira (Colombia), Uberlandia, Foz do Iguaçú y Francisco Beltrao (Brasil) jalonaron un presente motivador, esperanzador y utópico en nuestro colectivo. Sin dudas que la presencia de nuestra red científica en la ENTI Conference Salerno 2009 fue la más potente con 35 ponencias, videos y una actividad inusitada.

36 Metáfora que se refiere a los cuatro pilares que sostienen la Inteligencia territorial.

3. La *Agenda Científica Participativa* (ACP), para producir en el corto, mediano y largo plazo, una ciencia útil entre las cuatro patas de la IT.
4. El *triple proceso de transformación* de personas desconocidas en sujetos libres y de autoconocimiento, de espacios banales en territorios biodiversos, multiculturales, sobrios, con amor y felicidad, y de ideas vagas en proyectos concretos e institucionalizados.
5. El *tránsito hacia un nuevo poder* (social y cognitivo) convíviente —y no guerrero— con los poderes dominantes (económicos y políticos).
6. El *propósito metafísico y/o trascendente* de los seres humanos, para responder a nuestras identidades, necesidades y sueños, vale decir *al quién soy, quiénes somos, al qué necesito, qué necesitamos, y al qué sueño, que soñamos*.
7. El *proyecto científico polidisciplinario*, en los términos propuestos por Edgar Morin. (MEC et al, 2014)

El devenir científico, teórico y aplicado, nos transportó sin proponérnoslo, al calor e incertidumbre de variadas IAP, a pensar cómo los procesos con inteligencia territorial nos estaban conduciendo a producir justicia territorial mediante un cúmulo de microacuerdos, microinericias, microdesacuerdos, microconflictos, microacciones, micrologros y microalegrías. Todo esto, en una vasta espiral de transformaciones virtuosas (los procesos que funcionaron) conviviendo con transformaciones viciosas (efectos no deseados en los procesos de IT). En el año 2014 nacieron las cuatro hipótesis, con sus cuatro verbos, en el nuevo libro de divulgación científica *Geografías del amor, el poder y las miserias*, las cuales, constituyen hoy las cuatro hipótesis de la JT puestas a prueba en nuestros actuales proyectos de IAP³⁷.

En 2016, se definía así la JT:

³⁷ En síntesis, este libro se organiza en base a cuatro verbos, el mismo libro denominado Justicia Territorial (en prensa) comunica los verbos en lenguaje científico.

Es el campo científico disciplinario incipiente —de base polidisciplinaria— cuyo triple objeto sea, superando niveles discursivos, el desarrollo sostenible efectivo del territorio, el desarrollo de otra educación realmente efectiva para todos y la ejecución de otras políticas de estado realmente efectivas para todos; y cuyo cuádruple sujeto son las comunidades de ciudadanos comprometidos y decentes, los políticos comprometidos y decentes, los empresarios con responsabilidad social y ambiental y los sujetos de conocimiento científico, universitario, educativo y de otras modalidades cognitivas en condiciones de aplicar, aunque fuera parcialmente, el paradigma científico emergente. La justicia territorial convive de manera perpetua, conflictiva y contradictoria con la injusticia territorial desde el momento que en todo territorio “[...] cooperación y conflicto son base de la vida en común”. (Santos, 1995, p. 1)

Sumado a esto:

La justicia territorial y la injusticia territorial son producto de procesos de inteligencia territorial y desinteligencia territorial, siempre interpenetrados y de difícil análisis aislado. Estos procesos se nutren de las diversas astillas de cada pata y de la tabla de la mesa. Conviven al interior de cada organización, de cada institución, de cada lugar y de cada territorio componentes de justicia social e injusticia social, justicia pública e injusticia pública, justicia económica e injusticia económica, justicia cognitiva e injusticia cognitiva, justicia ambiental e injusticia ambiental, vale decir, astillas de buena madera y astillas de mala madera, siempre: es nuestra esencia como seres humanos. (Bozzano, 2016, p. 1330)

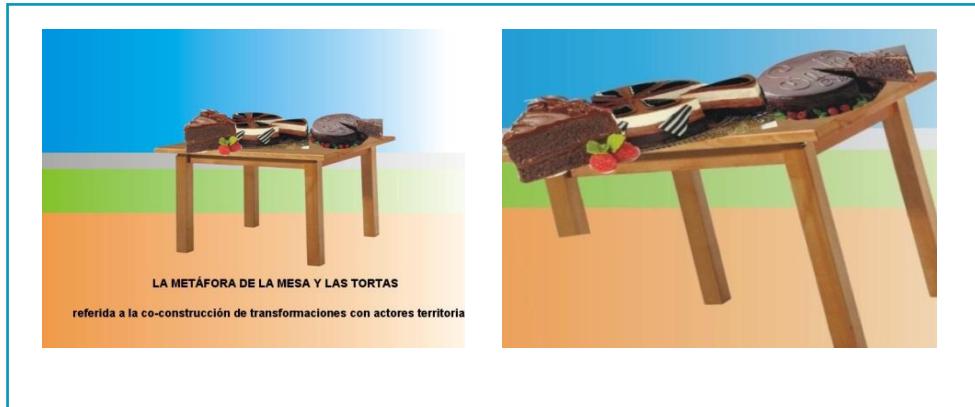
La JT aplica las tres fases de la Ciencia Social Emancipadora (Wright, 2015, p.1). 1) diagnóstico y crítica; 2) alternativas viables y; 3) transformación, en correlato directo con las tres fases de cada objeto de investigación de la JT: estudio, intervención y transformación. Fue determinante el proceso abierto

—incierto en ocasiones— de polinización con un gran número de iniciativas desde varias disciplinas científicas y actores comunitarios motivados por aportar con sus respuestas a las insuficientes políticas públicas en un sinnúmero de problemas que atraviesa buena parte de la humanidad.

Hasta el momento, la mejor manera que hemos encontrado de comunicar la IT y la JT en el trabajo con las comunidades donde hacemos IAP es utilizando una metáfora (ver figura 1). En esta, una mesa representa el territorio con sus componentes: tres patas refieren a los pilares de la regulación en Max Weber: Estado, mercado y comunidades, mientras que la cuarta representa los planos cognitivos alternativos, particularmente la ciencia implicada (Villasante y Gutiérrez, 2006), popular (Saquet, 2017, 2021) y transformadora (Bozzano y Canevari, 2019), así como la educación popular (Freire, 1970). La superficie de la mesa representa el ambiente desde la perspectiva de los bienes comunes y el *Sumaq Qamaña*. Las tortas o pasteles representan cada uno del sinnúmero de proyectos que realizamos valiéndonos de las cuatro patas de la mesa. En lo que tiene que ver con los cuatro colores de fondo, dan cuenta de las cuatro perspectivas enunciadas en EIDT: sujetos, objetos, métodos-técnicas y sueños-utopías-proyecciones³⁸.

38 1) I Encuentro Latinoamericano de Territorios Posibles y XVII INTI Conference (Bogotá, 2017), 2) Proyecto de Investigación UNLP H794 “La ciencia y la gente: procesos de intervención y transformación en territorios urbanos y rurales” (2016-2019). 3) PIO UNLP-CONICET “Estrategias para la gestión integral del territorio” (2014-2016) y su continuidad en el OMLP UNLP-CONICET-CICPBA (2016-2021). 4) Agendas Científicas Participativas y Mesas de Trabajo Permanente “Puente de Fierro Territorio Posible” y “Territorio, Industria y Ambiente” (2016-2030) 5) Seminario-Taller de Investigación “Territorios Posibles, Praxis y Transformación” CONICET (2019). 6) Proyecto de Investigación Plurianual UNLP H939 “Ciencia, comunidad y políticas públicas. Territorios Posibles, Praxis y Transformación” (2020-2024). 7) Libro “Transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres” (2020). 8) Manifiesto y Propuesta Territorios Posibles por Utopías Reales (2020). 9) Proyecto MINCYT Covid IP 763 “Fortalecimiento de redes de autocuidado mediante IAP en barrios populares argentinos durante la pandemia por COVID-19: el caso de Puente de Fierro” (2020-2021). 10) MTP y ACP en

Figura 1. Metáfora de la inteligencia territorial latinoamericana



Nota: A la izquierda, la Inteligencia Territorial; a la derecha, la Desinteligencia Territorial y la Injusticia Territorial.

Fuente: Bozzano, Karol y Cirio (2009).

En el libro *Justicia Territorial, cinco años después* (Bozzano, 2021) elaboramos una síntesis de catorce resultados, acciones y hechos concretos generados durante los últimos cinco años. Valga recordar que en noviembre del año 2016 enunciábamos esta propuesta de JT en Manizales, Colombia. Básicamente estos contribuyeron para profundizar las teorías, IAP, los aprendizajes metodológicos y de divulgación.

Bariloche, Mar del Plata y Santiago del Estero (Argentina, 2020-2021). II) ACP y MTP como política científica en organismos científicos latinoamericanos (2021-2050). 12) Libro “Geografías del Amor, el Poder y las Miseras” (2021). 13) Libro “Justicia Territorial” (2021). 14) Conferencia “Bioética y Justicia Territorial. Transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres” (2021).

El manifiesto y propuesta del libro *Territorios Posibles por Utopías Reales* (2020), elaborado por treinta autores de Argentina, México, Colombia, Brasil, Uruguay y Chile, sintetiza el presente análisis de la JT en nuestra red científica latinoamericana y se organiza a partir de cuatro preguntas: 1) ¿dónde nos situamos?; 2) ¿qué promovemos?; 3) ¿qué trabajamos?; 4) ¿cómo lo hacemos? Poniendo el eje en la JT, la praxis transformadora y la ética de la vida (ver figura 2).

**Figura 2. Manifiesto y propuesta
“Territorios posibles por utopías reales” (2020)**

1) ¿Dónde nos situamos? Justicia territorial

Praxis transformadora

Ética de la vida

2) ¿Qué promovemos? Buen vivir. Conocimientos, saberes y prácticas colaborativas. Interculturalidad. Sostenibilidad. Diversidad incluyente. Transparencia. Educación emancipadora. Espiritualidad, solidaridad y convivencia. Equidad de género fluido.

3) ¿Qué trabajamos? 1. Agua. 2. Cambio climático. 3. Ecosistemas. 4. Justicia ambiental. 5. Capacidades. 6. Paz y justicia social. 7. Otras economías. 8. Gobernanza territorial. 9. Salud. 10. Soberanía y seguridad alimentarias. 11. Hábitat.

4) ¿Cómo lo hacemos? Mediando conflictos y construyendo acuerdos. Practicando acción colectiva y diálogo colaborativo con sujetos sociales. Militando desde la ciencia y las comunidades por una gobernanza territorial. Valorizando, apropiando y soñando los territorios con las comunidades locales. Acompañando y proponiendo políticas de manera participativa. Aplicando métodos y técnicas de transformación. Tejiendo redes locales, regionales, nacionales, latinoamericanas y planetarias. Impulsando tecnologías apropiadas. Estimulando la conexión con la naturaleza. Co-construyendo agendas científicas basadas en diálogos de saberes y de haceres.

Fuente: elaboración de los autores.

En el aparte *¿Qué trabajamos?* de la figura 2, se advierte la amplitud de objetos y macro-objetos de investigación de la JT, once en este caso. Se trata de una situación semejante a la bioética, de allí, la importancia de investigar en la consecución de la meta expuesta en la introducción.

Las premisas de la JT promueven teorías transformadoras para transitar de los *Diálogos de saberes* (Freire, 1996) a los *Diálogos de haceres* (Bozzano y Caneveri, 2020). A partir de esto, se comprende el lugar central que ocupan los “utópicos prácticos” y las “utopías reales” (ver figura 3).

Figura 3. Premisas en “Territorios Posibles por Utopías Reales” (2020)



Fuente: elaboración propia.

Bioética

Siendo neófitos en el conocimiento de esta disciplina científica, la lectura del *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (2008) abre un notable campo de análisis, interpretaciones y reflexiones relacionados con un buen número de pilares y componentes teóricos de la naciente JT. Desde perspectivas más generales los desarrollos acerca de la comunidad y el contexto, el poder, el medio ambiente, la pobreza y necesidad, el desarrollo humano y la educación, la dignidad humana, la identidad personal, la identidad social y la identidad comunitaria, así como la justicia, los desarrollos referidos a la igualdad y la diferencia, el bien colectivo y la decisión judicial. Todos tienen afinidades con la JT. Específicamente, los relacionados con conceptos éticos tales como: el bien y el mal, el amor-odio, el altruismo y el egoísmo, la convicción, la esperanza, la tolerancia, la intención y la responsabilidad. Existe una notable proximidad en el quehacer de la IAP con IT por JT en los proyectos concretos. Desde cuestiones epistémicas y teóricas las investigaciones, acerca del pensamiento y crítica latinoamericanos, tienen raíces similares a las de la JT latinoamericana.

Para el presente documento nos referimos solamente a la *Bioética de intervención*, un brillante texto de Volnei Garrafa y Dora Porto (2008), el cual, puede consultarse en el diccionario antes mencionado. Coincidimos con los autores cuando refieren a una perspectiva contra-hegemónica, así como al valor de situaciones emergentes y persistentes. Teniendo en cuenta esto, escriben:

- a) Fundamentos teóricos y metodológicos de la bioética de intervención, que se refiere a la epistemología y organización del estudio crítico —contra-hegemónico— de la disciplina; b) Bioética de las situaciones emergentes, relacionada con las cuestiones recurrentes del acelerado desarrollo bio-tecnocientífico de las últimas décadas, entre ellas las nuevas tecnologías reproductivas, la genómica, los trasplantes de órganos y tejidos; c) Bioética de las situaciones persistentes, vinculada con aque-

llas condiciones que se mantienen en las sociedades humanas desde la Antigüedad, como la exclusión social, la pobreza, las diferentes formas de discriminación, la insuficiencia de recursos para la salud pública, el aborto, la eutanasia. (Garrafa y Porto, 2008, p. 162)

Así mismo, coincidimos con los roles y compromisos del Estado planteados por Garrafa y Porto, cuando se refieren:

[...] al análisis de las responsabilidades sociales, sanitarias y ambientales, así como a la interpretación histórico-social ampliada de los cuadros epidemiológicos, y [...] en la determinación de las formas de intervenciones públicas a ser programadas, en la prioridad de acciones, en la formación de personal capacitado.

En resumen, en la responsabilidad del Estado frente a los ciudadanos, principalmente aquellos más necesitados, y frente a la preservación de la biodiversidad y del propio ecosistema, patrimonios que deben ser preservados para las generaciones futuras. Todo esto, en fin, es la bioética de intervención: colectiva, práctica, aplicada y comprometida con el “público” y con lo social en su más amplio sentido. (Garrafa y Porto, 2008, p. 164)

Por su parte, los cuatro principios de la bioética (Beauchamp y Childress, 1999) son actualmente abordados en América Latina: la autonomía, la no maleficencia, beneficencia y justicia; este último, orientado a disminuir situaciones de desigualdad ideológica, social, cultural y económica, entre otras. Estos tienen relación con pilares de la JT, como se verá más adelante.

Uno de los autores indagados en esta disciplina, Alfonso Llano Escobar (2002), concibe a la bioética “[...] como un puente o diálogo entre saberes científicos en torno a la vida y los saberes humanistas centrados en la ética” (p. 8) y la define como:

[...] el uso creativo del diálogo inter y transdisciplinar entre ciencias de la vida y valores humanos para formular, articular y, en la medida de lo posible, resolver algunos de los problemas planteados por la investigación y la intervención sobre la vida, el medio ambiente y el planeta Tierra. (Llano, 2002, p. 8)

En este sentido hay un notable correlato con la JT, como veremos a continuación.

Algunas relaciones entre justicia territorial y bioética

En la JT los criterios éticos fundamentales son: el respeto a uno mismo, el respeto al otro, el respeto al medio ambiente y la coherencia entre el pensar-decir y el hacer. Están relacionados con los cuatro tipos de transformación en la JT y con los cuatro verbos e hipótesis presentes en los libros mencionados en pie de página número 35. Hay un correlato significativo con el contenido de la definición de Llanos Escobar y de la Unesco (2015b).

En cada objeto de investigación indagamos posibles problemas y soluciones aplicando cuatro hipótesis con sus respectivos verbos: 1) con procesos, lugares y actores (el aprender a conocer); 2) referidos a identidades, necesidades y sueños (el aprender a sentipensar) y; 3) aplicados en complejos caldos de cultivo de amores, poderes y miserias (el aprender a convivir) para; 4) transformar los diálogos de saberes en diálogos de hacedores (subjetivos, sociales, ambientales y las decisionales: el aprender a transformar). En la aplicación concreta de los cuatro criterios éticos fundamentales de la JT está la raíz de las transformaciones. Del respeto a uno mismo nacen las transformaciones subjetivas; del respeto al otro, las transformaciones sociales; del respeto al ambiente, las transformaciones ambientales y de la coherencia entre el pensar-decir y el hacer, nacen las transformaciones decisionales o bien, elegido para por nosotros para elaborar el subtítulo de esta publicación. Es necesario profundizar en el

futuro los alcances de esas cuatro hipótesis como una manera de aplicar una *bioética de intervención*.

Existe una notable relación entre los contenidos presentes en la definición de la JT comunicada en esta publicación y los cuatro conceptos de una *bioética de intervención* (Garrafa y Porto, 2008) mencionados más arriba.

Así mismo, cabe mencionar algunas relaciones entre los cuatro principios de la bioética y los pilares de la JT:

El principio de autonomía. Está relacionado con las transformaciones subjetivas y la justicia cognitiva.

El principio de no maleficencia. Está relacionado con el poder del amor y la reducción de las miserias humanas.

El principio de beneficencia. Está relacionado con las transformaciones virtuosas sociales, ambientales y decisionales.

El principio de justicia. Está relacionado con los cinco componentes de la JT: cognitiva, social, ambiental, política y económica.

Para cerrar este documento elegimos comunicar algunos resultados del *transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres* construidos en un proceso colectivo de IAP durante seis años y donde participamos más de seiscientas personas (Bozzano y Canevari, coords. 2020). Se trata de doce resultados científicos que aproximan roles del Estado y de la ciencia, y que responden a identidades, necesidades y sueños de la comunidad.

En resumen son los siguientes:

1. El biopolímero quitosano para clarificar aguas con hidrocarburos.

2. El censo de una urbanización informal.
3. La revista de un barrio popular.
4. Una autopista y el expediente en una Defensoría del Pueblo.
5. La gestión del terreno para construcción de un Centro de Formación Laboral.
6. La construcción social e ingenieril de veredas en un barrio popular.
7. El freno al desalojo de una urbanización informal.
8. El progreso del Método Territorii.
9. La gestión por la apertura de una escuela secundaria en un barrio popular.
10. La reducción del riesgo de inundaciones en un barrio popular.
11. La vigilancia epidemiológica en un barrio popular.
12. La agenda científica participativa.
13. La mesa de trabajo permanente como política científica de estado a corto, mediano y largo plazo.

Entendemos que en cada una de estas acciones y sus resultados es oportuno evaluar cómo el *transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres* se están aproximando a dimensiones de la bioética con otras de la JT. Lo anterior, porque para ambas disciplinas los territorios posibles, existen en la medida en que nos mueve la necesidad de hacer realidad nuestras utopías.

Referencias

- Beauchamp, T. L., y Childress, J. (1999). *Principios de ética biomédica*. Masson.
- Bozzano, H. (2021). Justicia Territorial, cinco años después. *Revista Posición*, (6). https://716132a6-9cf5-45de-baee-6a15e46210f7.filesusr.com/ugd/df634b_fbdc3dd021d1431d838d5f9450b5242f.pdf

Bozzano, H., y Canevari, T. (Coords.). (2020). *Transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres: ciencia, comunidad y políticas públicas. EDULP.* <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.1267/pm.1267.pdf>

Bozzano, H., Marques Rosano, C., Garavito, L., Lalanne, A., Garavito G., L., Gómez Luiz, R., Ramírez Martínez, L. C., Nunes dos Santos, R., Gómez Alzate, A., Donato, I.; Bourgeois, M. J., Nossa Aranguren, V. L., Chiasso, C. M., Godoy, M. E., Gliemmo, F., Cappuccio, S. M., Bustos Velazco, E. H., Guzmán López, S., Cáceres Aguirre, A., y Pérez Bade, M. (2020). *Territorios Posibles por Utopías Reales. Manifiesto y Propuesta de la Red Científica Latinoamericana Territorios Posibles, Praxis y Transformación.* <http://idihcs.fahce.unlp.edu.ar/territoriosposibles/wp-content/uploads/sites/24/2021/07/Territorios-Possibles-por-Utop%C3%A1cidas-Reales-3.pdf>

Bozzano, H., Canevari, T., Etchegoyen, G., Marin, G.; Mateo, G., Bourgeois, M., Rodríguez Tarducci, R., Aramburu, I. K., Fonseca, J., Vetere, P., Campuzano Castro, F., y Babbini, I. (2020). Fortalecimiento de Redes de Autocuidado mediante Investigación-Acción-Participativa en Barrios Populares Argentinos durante la Pandemia por Covid-19. *Innovación y desarrollo tecnológico y social*, 2(2), 252-305. <https://doi.org/10.24215/26838559e025>

Bozzano, H., y Canevari, T. (2019). Scientific Agendas and Work Tables: An initiative in La Plata, Ensenada and Berisso, Argentina. *International Journal of Action Research*, 15 (1). https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10573/pr.10573.pdf

Bozzano, H., y Fonseca, J. (2019). Mesa de trabajo permanente, agenda científica participativa y método Territorii. Técnica como teoría de la transformación en acto. *III Congreso Internacional de Geografía Urbana. Universidad Nacional de Luján, 11 al 14 de septiembre de 2019.*

- Bozzano, H. (2018). *Conferencia Geografías del Amor, el Poder y las Miserias*. TV UNQ. Universidad Nacional de Quilmes. <http://tv.unq.edu.ar/conferencia-geografias-del-amor-el-poder-y-la-miseria/>
- Bozzano, H. (2016) Inteligencia territorial y justicia territorial en América Latina. Educación, políticas de Estado y transformación. *VII Congreso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales. Manizales, Colombia, 1 al 4 de noviembre de 2016*. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/120257>
- Bozzano, H. (Dir.), Girardot, J.J., Cirio, G.; Barrionuevo, C., y Gliemmo, F. (Coords.). (2012). *Inteligencia territorial: teoría, métodos e iniciativas en Europa y América Latina*. Edulp.
- Bozzano, H. (2009). *Territorios posibles. Procesos, lugares y actores*. Lumiere.
- Bozzano, H., Karol, J., y Cirio, G. (2009). Perspectiva EIDT en Entendimiento, Inteligencia y Desarrollo Territoriales. *I Seminario Latinoamericano Internacional de Inteligencia Territorial*. UNLP.
- Bozzano, H. (2000). *Territorios reales, territorios pensados, territorios posibles. Aportes para una Teoría Territorial del Ambiente*. Espacio.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina. Antología 1925-2008*. Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- Fals Borda, O. (1986). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y conocimiento popular*. Editorial Nuestro Tiempo.

- Ferrari, M.P. y Bozzano, H. (2019). Justicia territorial y justicia espacial. Urbanizaciones informales en La Pampa y Patagonia argentina. *Revista Universitaria de Geografía*, 28 (2).
- Freire, P. (1996). *Pedagogia da Autonomia*. Paz e Terra.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Garrafa, V., y Porto, D. (2008) Bioética de intervención. En J. C. Tealdi (Dir.) *Diccionario latinoamericano de bioética*. Universidad Nacional de Colombia.
- Girardot, J. J. (2012). Inteligencia territorial y transición socio-ecológica (pp.38-55)
En H. Bozzano, J. J. Girardot, G. Cirio, y C. Barrionuevo (Eds.). *Inteligencia Territorial*. EDULP Editorial: Universitaria de La Plata. <https://www.memo-ria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5237/pm.5237.pdf>
- Girardot, J. J. (2009). Evolution of the concept of territorial intelligence within the coordination action of the European network of territorial intelligence. *RES Ricerca e Sviluppo per le politiche sociali*, 1(2), 11-29.
- Harvey, D. (1973). *Urbanismo y desigualdad social [Social Justice and the City]*. Siglo XXI.
- Llano Escobar, A. (2002). Apuntes para una historia de la bioética. *Revista Selecciones de Bioética*, (1), 8-21.
- Long, N. (2007). *Sociología del Desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor*. CIESAS.
- MEC-IDL-INTI-CLAEH. (2014). *Sistematización de Actividades octubre 2012-noviembre 2013 “Formación Inteligencia Territorial Uruguay 2012- 2015”*. Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay.

Prigogine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Andrés Bello.

Santana Rivas, D. (2012). Explorando algunas trayectorias recientes de la justicia en la geografía humana contemporánea: de la justicia territorial a las justicias espaciales. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21(2), 75-84.

Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização, do pensamento único a consciencia universal*. Record.

Santos, M. (1996). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel.

Saquet, M. (2021). *Conciencia de clase y de lugar; praxis y desarrollo territorial*. Clacso.

Saquet, M. (2017). *Consciência de classe e de lugar, praxis e desenvolvimento territorial*. Consequência.

Unesco. (2015a). *Science Report Towards 2030*. Unesco Publishing. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235407_spa

Unesco. (2015b). *La Bioética en la Unesco: que la bioética sea un asunto de todos*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000234280_spa

Villasante, T., y Gutiérrez, P. M. (2006). Redes y conjuntos de acción: para aplicaciones estratégicas en los tiempos de la complejidad social. *Revista Redes*, 11(2), 1-22. <https://doi.org/10.5565/rev/redes.87>

Wright, E. O. (2015). *Construyendo utopías reales*. Akal.

CAPÍTULO II.

La bioética desde la relación *bíos* y *zoé* frente al ecosistema global

Floro Hermes Gómez Pineda³⁹

Resumen

La bioética es un darse cuenta que da que pensar acerca de una ciencia cuya capacidad de objetivación involucra la vida toda. Ofrece una respuesta a la inquietud, intranquilidad y preocupación generada en diferentes campos del saber científico (no solo en la rama del saber de las ciencias de la vida) acerca del futuro de la vida en la tierra. Esta vida es el resultado de la mutación del ser humano “en una poderosa fuerza geológica” que arriesga la supervivencia del ecosistema global y posibilita la antigua tensión entre *bíos* y *zoé*, la cual, tiene que ver con formas de vida equivalentes en el ser natural del hombre (la humana y la animalia). Estos conceptos sirven de sustento a la visión de Potter,

39 Doctor en Estudios Políticos. Secretario general de la Universidad Libre. Google Scholar: <https://scholar.google.com.co/citations?user=l4zn-ZwAAAAJ&hl=es> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5465-8823> Correo electrónico: Floro.gomez@unilibre.edu.co

quién planteó una “mixtura entre la biología básica, las ciencias sociales y las humanidades”. En consecuencia, al poner en relación *bíos* y *zoé* frente al ecosistema global aparece ante nuestros ojos la confluencia novedosa de biología y ética. Es decir, no serán los cursos paralelos de biología y ética, sino el estudio de dos series entrelazadas, la científica y la simbólica. Significa un contactarse, entrelazarse, entramarse, tejerse, trenzarse y urdirse en las dos corrientes.

Palabras claves: bioética, *bíos*, *zoé*, fuerza geológica.

Abstract

Bioethics expresses an awareness that-gives-what-to-think about a science whose capacity for objectification involves life as a response to the restlessness, uneasiness and concern that has been generated in different fields of scientific knowledge, not only in that of life sciences, on the future of life on Earth as a consequence of the transformation of today's man “into a powerful geological force” that threatens the survival of the global ecosystem and that brings us back to the Greek tension ancient between *bíos* and *zoé*, which presents us with coextensive forms of life in the natural being of man (human and animal) that support the vision of Potter who proposed a “mixture between basic biology, science social and humanities”. Consequently, by putting *bíos* and *zoé* in relation to the global ecosystem, the novel confluence of biology and ethics appears before our eyes; that is to say, it will no longer be the parallel currents of biology/ethics, but the study of two intertwined series, the series of the scientific and the series of the symbolic, which means contacting, intertwining, forming a web, weaving, a braiding and a warping the two series.

Keywords: bioethics, *bíos*, *zoé*, geological force.

Resumo

A bioética expressa uma consciência que-dá-o-que-pensar sobre uma ciência cuja capacidade de objetivação envolve toda a vida como resposta à inquietação, inquietação e inquietação que vem sendo gerada em diferentes campos do conhecimento científico, não apenas nas ciências da vida, sobre o futuro da vida na Terra como consequência da transformação do homem hoje «em uma poderosa força geológica» que ameaça a sobrevivência do ecossistema global e que nos remete à tensão grega entre o bios e o zoé, que apresenta nos com formas de vida coextensivas no ser natural do homem (humano e animalia) que sustentam a visão de Potter que propôs uma «mistura entre biologia básica, ciência e ciência, social e humanidades». Conseqüentemente, ao colocar bios e zoé em relação ao ecossistema global, a nova confluência entre biologia e ética aparece diante de nossos olhos; ou seja, não serão mais as correntes paralelas da biologia/ética, mas o estudo de duas séries entrelaçadas, a série do científico e a série do simbólico, o que significa entrar em contato, entrelaçar, formar uma teia, tecer, uma trança e uma deformação das duas séries.

Palavras-chave: bioética, *bios*, *zoé*, força geológica.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284663](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284663)

La bioética desde la relación bios y zoé frente al ecosistema global

En nuestras investigaciones acerca de la bioética no podemos dejar de lado el hecho observado por Vernadsky (1945) de cómo el hombre se convirtió “en una poderosa fuerza geológica” con capacidad para transformar profundamente la biosfera “física y químicamente” (p. 11), que a decir de Leyton (2008) nos pone ante la evidencia de cómo “[nuestra civilización es un] poder técnico [...] que nos constituye como una fuerza geofísica capaz de transformar [...]”

la vida” (p. 71), situaciones ambas que permiten contextualizar a Potter (1971) cuando nos presentó la bioética “[como una nueva sabiduría que proporcione] el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia humana y la mejora de la humanidad” (p. 25),⁴⁰ apesar de los negacionistas.

Es por estas razones y ante “la relación que el hombre mantiene con la llamada «naturaleza»” (Leyton, 2008, p. 5), *que-da-qué-pensar* frente al ecosistema global acerca de la “creciente preocupación por el futuro de la vida sobre nuestro planeta, la denominada cuestión ecológica, y [una] incipiente reflexión acerca de los derechos de los animales” (Amor, 2011, p. 3), al tiempo que nace una reflexión producto del ansia de indagar si todavía es válido el principio de la “libertad de la investigación” o, lo que es lo mismo, cuestionar “si todo lo que técnicamente se puede hacer, se debe éticamente llevar a cabo” (Simón, 1995, p. 583), lo cual, resulta en una modificación del “imperativo técnico”⁴¹.

¿Por qué preguntar por el imperativo técnico y su validez cuando se trae a colación la supervivencia? A nuestro juicio, hay que hurgar en el pasado para encontrar una respuesta que dé validez al cuestionamiento.

Al mirar atrás, aparecen ante nuestros ojos dos hechos: primero, cuando la medicina pierde su inocencia por los sucesos ocurridos en Auschwitz y Dachau, y, segundo, la pérdida de la candidez por parte de la física en

40 Véase: Potter, Van Rensselaer (1971). Bioethics, Bridge to the Future. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. P. 25: «la humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que le proporcione el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia del hombre y la mejora de la humanidad». P. 54: «la humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporcione el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida» (resaltadas las palabras que hacen diferentes los dos textos).

41 El imperativo técnico, que proviene de la libertad de investigar, nos enseña que para el hombre es necesario hacer todo lo que es posible de hacer.

Hiroshima y Nagasaki. El primero de ellos, el cual fue probado a través del *Juicio a los doctores*⁴², en el Tribunal de Núremberg, lo dio como consecuencia del *Programa de Eutanasia Aktion T-4*⁴³ a través del cual, según Agamben (2003), “se calcula que [...] fueron eliminadas cerca de 60.000 personas” (p. 178).

El segundo hecho, la hecatombe sobre Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945, “se ha estimado que”, según el médico Itsuzo Shigematsu (1993), “el número total de muertes instantáneas y muertes por radiación aguda hasta fines de diciembre de 1945 es aproximadamente 1/3 de la población total en ambas ciudades [que estaban más o menos alrededor de 330.000 y 250.000, respectivamente]” (p. 38).

La pérdida de la inocencia de la medicina

Hasta Auschwitz y Dachau⁴⁴, la medicina había conservado su inocencia, no obstante, la vocación eutanásica de la medicina occidental. Sin embargo, esta pérdida de la inocencia no ocurrió en el vacío: en 1920, el jurista promotor de la justicia retributiva Karl Binding (1920) y el médico psiquiatra Alfred Hoche, muy conocido por sus escritos acerca de la eugenesia y eutanasia, publicaron el libro *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* [La autorización para

42 Como es bien sabido, 23 médicos alemanes fueron acusados de “crímenes de guerra y de crímenes contra la humanidad” [por realizar] experimentos con recluso de campos de concentración (Vargas, 1994, p. 162).

43 Se denominó T-4, por haber tenido su domicilio en Tiergarten 4, Berlín.

44 Como lo expresé en mi libro *¿Qué es la bioética? De vuelta a la división de la vida humana en vida/bios y vida/zoé*, Auschwitz y Dachau, son los símbolos de exterminio y una muestra de lo que fueron los campos de concentración de la Alemania nazi, lugares donde ocurrió la más grande *conditio inhumana*.

suprimir la vida indigna de ser vivida]⁴⁵, el cual, se convertiría años después en la justificación del Programa de Eutanasia Aktion T-4, antes mencionado, que “Hitler autoriza el comienzo del programa... de eutanasia de niños menores de tres años con defectos congénitos, que en 1941 se ampliará a menores de 17 años y en 1943 a niños judíos y de otras razas” (Tomás, 2007, p. 190).

Como consecuencia de esta tenebrosa mirada racional, el referido programa procedió a suprimir las que llamó “vidas indignas de ser vividas”, a saber:

1. A pacientes pediátricos diagnosticados como portadores de enfermedades o defectos hereditarios, programa que luego se extendió a otros pacientes de todas las especialidades médicas y quirúrgicas, pronosticados como enfermos incurables, confundiendo instrumentalmente contagio con herencia.
2. A adultos clasificados como improductivos, quienes al ser evaluados ocupacional y laboralmente fueron diagnosticados médicaamente como inservibles para trabajos forzados o para experimentos biomédicos (Gómez-Pineda, 2014, p. 72).

Adicionalmente, “entre julio de 1933 y el inicio de la guerra, más de 300.000 personas fueron esterilizadas por distintos motivos” (Esposito, 2006, p. 230), al tiempo que, nos dice Casado-Neira (2008), en Auschwitz:

[...] las personas solo tienen cabida como fuerza de trabajo, como materia prima (cabello, grasa, oro, huesos), o como una forma de producción casi desconocida para la época, como cobayas de experimentación médica: para el desarrollo de la ciencia biomédica (estudios sobre desnutrición, esterilización), de la industria farmacéutica (sulfanilamida, fosfogénico) y militar (descompresión, gas mostaza). (p. 6)

45 Binding, K. y Hoche, A. (1920). *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Meiner.

En fin, podemos afirmar sin lugar a equívocos, que estamos ante la presencia de “una medicina que se alió letal, infame y perversamente con el poder político para crear espacios en los que los individuos fueron sometidos a un proceso de precarización de su vida orgánica” (Gómez-Pineda, 2014, p. 74), situación que, como lo expresa Agamben (2003), se convirtió en “uno de los capítulos más infames en la historia” (p. 74).

La pérdida de la inocencia de la física

Como es de público conocimiento, el lunes 6 y el jueves 9 de agosto de 1945, fueron bombardeadas Hiroshima y Nagasaki, respectivamente, con dos bombas atómicas: la primera denominada eufemísticamente *Little Boy*, y la segunda, tal vez con un nombre más adecuado, *Fat Man*, ambas de inusitado poder.

Sin embargo, su gran poder era de presumir, como se puede leer en el siguiente texto de la carta que, en agosto 2 de 1939, dirigió Albert Einstein al presidente de los Estados Unidos de América, Franklin D. Roosevelt:

Recientes trabajos realizados por Enrico Fermi y Leo Szilard, cuya versión manuscrita ha llegado a mi conocimiento, me hacen suponer que el elemento uranio puede convertirse en una nueva e importante fuente de energía [...] se ha abierto la posibilidad de realizar una reacción nuclear en cadena en una amplia masa de uranio mediante la cual se generaría una gran cantidad de energía [...] Este nuevo fenómeno podría conducir a la fabricación de bombas y, aunque con menos certeza [...] de nuevo tipo y extremadamente potentes. (Einstein, 1939, p. 1)

Al respecto del peligro atómico, la Organización Mundial de la Salud (1983), señaló que algunos expertos opinan que “[...] los no cuantificables efectos a largo plazo podrían resultar tan devastadores como las consecuencias inmediatas [...] —teniendo en cuenta la absoluta imposibilidad de prever algunos efectos— sobre la capacidad de supervivencia de la propia especie

humana, para no hablar de la civilización” (p. 54), texto que crea inquietud, produce intranquilidad y genera preocupación para el porvenir de la vida en la Tierra y, sobre todo, de la humana.

La vida entre los griegos

Esta situación de las vidas del hombre, humana y la de todo el planeta, la tenían resuelta los griegos antiguos: el hombre, al observarlo en su inaprensible naturaleza humana, es fácil intelijir su indiscutible naturaleza biológica^{46 47 48 49 50} que goza de una condición especial dentro del reino animal, a saber: “la vida no le viene dada, sino que tiene que hacerla” (Gómez, 2014, p. 17); lo cual, constituye la separación entre lo animal del hombre y el animal mismo,

46 La naturaleza biológica del hombre es una idea muy antigua, Aristóteles en *De incessu animalium*, reconoce esta naturaleza al reconocerlo como parte del reino animal: 653a. “Entre los animales, el ser humano es el que tiene el cerebro más grande en tamaño [...]”; 658a. “Entre los animales, el ser humano es el que tiene el cerebro más grande en tamaño [...]”; 658b. “[...] el hombre es el más peludo de los animales [...]”; 673a. “[...] el hombre es el único de los animales que rie”; 687a. “[...] el hombre es el único de los animales que se mantiene derecho... Anaxágoras dice que el hombre es el más inteligente de los animales [...]”; 689b. “[...] el hombre es el único animal que se mantiene de pie”; 690a. “Los hombres son los animales que tienen los pies más grandes en proporción a su tamaño [...]”; 706a. “Los hombres, más que otros animales, tienen separadas las partes izquierdas [...]” y 710b. “[...] el hombre... es el único animal erguido”.

47 “El hombre es un ser biológico al mismo tiempo que un individuo social” (Lévi-Strauss, 1967, p. 3).

48 “Los seres humanos son parte de un orden natural” (Elias, 1983, p. 65).

49 “[...] no puede caber la menor duda de que el hombre es un ser biológico y social [...]” (Schaeffer, 2007, p. 15).

50 “El hombre es un ser biológico. Pese al carácter cultural de la condición humana, no podemos olvidar la condición biológica” (Busquet, 2015, p. 40).

convirtiendo al ser humano en un problema especial diferente de la cuestión animal, que los griegos explicitaron en su lenguaje con dos palabras semántica y morfológicamente distintas, de lo cual, da cuenta Ammonius Hermiae⁵¹:

Vivir [*bioún*] y vivir [*zén*] se diferencian. Pues vivir [*bioún*] se dice solo de los hombres; vivir [*zén*] de los hombres y de los animales que carecen de *lógos* y a veces también de las plantas [...]. (Hermiae, 1996, como se citó en Castro, 2012, p. 56)

Teniendo en mente los rasgos distintivos entre el vivir [*bioún*] y el vivir [*zén*], es importante retomar al filósofo alejandrino quien prosigue diferenciando —esta vez— entre la vida [*bíos*] y la vida [*zoé*], de la siguiente manera:

La vida [*bíos*] se distingue de la vida [*zoé*]. La vida [*bíos*] se asigna a los animales que poseen logos, esto es, solo a los hombres. La vida [*zoé*] a los hombres y a los animales que carecen de logos. De allí que Aristóteles definió la vida [*bíos*] de este modo: “la vida [*bíos*] es la vida con logos [*bíos de logiké zoé*]”. Por ello, asignar la vida [*bíos*] a las bestias es hablar sin sentido. (Hermiae, 1996, como se citó en Castro, 2012, p. 56)

Vivir [*bioún*], vivir [*zén*], vida [*bíos*], vida [*zoé*]

Tomando los dos anteriores textos de Hermiae, se tiene de acuerdo con ellos:

1. Que “vivir [*bioún*] se dice solo de los hombres” y que “la vida [*bíos*] se asigna [...], solo a los hombres”; por lo tanto, el término “vivir [*bioún*]” y la palabra “vida [*bíos*]” son expresiones cuyo uso está reservado para

⁵¹ Ammonius Hermiae o Ἀμμώνιος ὁ Ἐρμείον fue un filósofo griego hijo de los filósofos Hermias y Edesia quien nació en Alejandría en el 440.

referirse a la vida propia del ser humano, hasta el punto que “asignar la vida [bíos] a las bestias es hablar sin sentido”.

2. Que el vocablo “vivir [zên]” se dice “de los hombres y de los animales que carecen de logos” y que la dicción “vida [zoé]” se asigna “a los hombres y a los animales que carecen de logos”. En otras palabras, que el término “vivir [zên]” y la palabra “vida [zoé]” se utiliza para hablar de la vida, tanto del hombre (el animal con logos) como del animal carente de logos, razón por la cual define de manera simple la “vida [bíos]” como “vida con logos [bíos de logiké zoé]”.
3. Que, por lo tanto, el hombre participa de dos maneras de vivir y dos formas de vida: la primera, el “vivir [bioûn]” y la “vida [bíos]”, que le son propias; la segunda, el “vivir [zên]” y la “vida [zoé]”, que comparte con el resto del reino animal y a veces con la “vida [physis]” de las plantas.
4. Que, finalmente, Ammonius Hermiae afirma citando a Aristóteles que este definió la “vida [bíos]” como aquella “vida con logos [bíos de logiké zoé]”, lo cual convierte a la “vida [zoé]” en el basamento de la “vida [bíos]” o, lo que es igual, la “vida [zoé]” es la base y el pedestal sobre sobre la cual se levanta la estructura de “vida [bíos]”. Es decir, que las dos forman una unidad, en la cual, esta es soportada por aquella.

De aquí se tiene, entonces, que si la “vida [bíos]” es unitaria con la “vida [zoé]” que está cimentada o soportada por esta última, la mirada griega antigua nos permite observar que la bioética cuando se proclama como un “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para asegurar la supervivencia de la especie humana, debe indagar por la comprensión de la vida en el sentido que es “creada, cualificada, hecha, inventada y regida por las decisiones de los sujetos humanos, una vida con identidad, una vida no engendrada, una vida cultural, una vida que hace parte de las creaciones del espíritu, una vida

personal, una vida que pertenece a la razón” (Gómez-Pineda, 2014, p. 141), la “vida [bios]”, por una parte.

Por la otra, ha de aceptar que hay una vida que es engendrada y no creada, infinita y fluyente (nace-muere-nace), primigenia, que se opone a la muerte, que es necesitada, la “vida [zoé]”, sin la cual, se hace imposible entender qué es el ecosistema global y qué es la vida humana, tarea que corresponde a la bioética de la vida, de las poblaciones y del medio ambiente.

El problema del ethos

La palabra griega *ethos* tiene tres ascendientes nominales, uno para expresar costumbre, otro para decir comportamiento, modo habitual de ser o carácter, ambos en el lenguaje aristotélico, y, finalmente, en el lenguaje de Homero, para referirse a la morada del hombre o del animal, así lo precisa Leonardo Boff (2001):

[(ēthos)], con “e” larga, significa la morada, el abrigo permanente tanto de animales (establo), como de seres humanos (casa)... [el cual] delimita una parcela [en la que se construye la [morada]... con “e” breve del alfabeto griego designa las costumbres, esto es, el conjunto de valores y de hábitos consagrados por la tradición cultural de un pueblo [...] como conjunto de los medios ordenados a un fin. (pp. 26-27)

Es decir, se podría establecer una correspondencia entre la “vida [bios]” y el *ēthos* con “e” breve del alfabeto griego al tiempo que otra correspondencia en la “vida [zoé]” y el *ēthos* con “e” larga; es decir, que la Bioética en cuanto aborda temas de la ética que conocemos, —la que se refiere al *ethos* con “e” breve—, más asuntos de una ética que solo se entiende desde el *ethos* con “e” larga, es un discurso que sobrepasa la filosofía de la moral (ética) y captura la filosofía de la vida toda, desbordando con esto la solamente humana.

Bioética y supervivencia

La bioética puede verse desde la mirada antropocéntrica del primer Potter, de Hellegers, Beauchamp y de Childress: la que podemos denominar “bioética antrópica”, estrechamente relacionada con la antropología filosófica, pero, desde una mirada biocéntrica que da lugar a la “bioética anantrópica” (referida a la vida en general) del segundo Potter y de Jahr, la cual, se enlaza con los estudios acerca del ecosistema global y supera el tema de la continuidad que se da en el hombre, entre su vida animal-vegetal y la propiamente humana. En otras palabras, es un más allá de la bioética clínica, de la bioética del desarrollo y la asistencia sanitaria, de la bioética cultural y de la normativa.

Sin embargo, nuestras investigaciones al recoger las raíces de occidente encuentran la bioética como el lugar en donde confluyen de manera novedosa la biología y la ética para poner “en relación de complementariedad dos campos, dos discursos, dos lenguajes y dos métodos” (Gómez-Pineda, 2014, p. 141) que, si es mirado como un caudal, nos pone de manifiesto dos orillas: la científica y la simbólica. Pero, si es observado como la confluencia de dos caminos, nos muestran “un entrelazarse, un entreverarse, un formar una trama, un tejerse, un trenzarse y un urdirse” (p. 177) de la “vida [*bíos*]” con la “vida [*zoé*]”, del *éthos* con “e” breve con el *éthos* con “e” larga, que hace que parezca que nada sea ajeno a la bioética.

El oxímoron

La lógica formal nos enseña que “lo accesorio corre la suerte de lo principal”, sin embargo, la “vida [*bíos*]” es accesoria a la “vida [*zoé*]” que es principal, está última se ve amenazada por la primera, pues la *bíos* ha permitido convertir al ser humano en una poderosa fuerza geológica que destruye el *bioma* (el ecosistema global) y con ella la *zoé*, sin lugar a dudas.

Esta situación nos revela que la bioética al regresar desde un estadio superior a la relación de la vida/*bios* con la vida/*zoé*, pone en evidencia la amenaza al ecosistema global que requiere hoy de un conocimiento que resuelva el dilema ético que se nos plantea en torno al imperativo técnico desde la libertad de investigación.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Horno sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Amor-Pan, J. R. (2011). Pliego: Cuarenta años de Bioética. En: *Vida Nueva. Núm. 2744*.
- Binding, K., y Hoche, A. (1920). *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Meiner.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Editorial Trotta.
- Casado-Neira, D. (2008). Las fronteras en el muro de Berlín: frente, fronda y solitón. En *Papeles del Ceic*, 2(40).
- Castro, E. (2012). Acerca da (Não) distinção entre Bós e Zoé. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 9(2), 51–61. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51>
- Einstein, A. (1939). *Einstein Letter (comunicación personal para F. D. Roosevelt, President of the United States, August 2nd, 1939)*.
- Elias, N. (1983). *Die Gesellschaft der Individuen*. Surhkamp.
- Esposito, R. (2006). *Bós. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Gómez-Pineda, F. H. (2014). *¿Qué es la bioética? De vuelta a la división de la vida humana*. En *Vida/bós y vida/zoé*. 2.da edición, revisada, ampliada y corregida. Universidad Libre.

Leyton, F. (2008). *Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Barcelona.

Levi-Strauss, C. (1967). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Mouton.

Organización Mundial de la Salud. (1983). Efectos de la guerra nuclear sobre la salud y los servicios de salud. *36.a Asamblea Mundial de la Salud. Punto 31 del orden del día: Informe del Comité Internacional de Expertos en Ciencias Médicas y Salud Pública creado en cumplimiento de la resolución WHA34.38*.

Potter, V. R. (1971). *Bioethics, Bridge to the Future*. Englewood Cliffs. Prentice Hall.

Schaeffer, J.M. (2007). *La fin de l'exception humaine*. Éditions Gallimard.

Shigematsu, I. (1993). A review of 40 years studies of Hiroshima and Nagasaki atomic bomb survivors". En *Proceedings of Asia Congress on Radiation Protection*. Beijing: China Society of Radiation Protection and Japan Health Physics Society.

Simón-Lorda, P., y Barrio-Cantalejo, I. M. (1995). Un marco histórico para una nueva disciplina: la Bioética. *Med Clin (Barc)*, (105), 583-597.

Tomás, J. F. (2007). *Bioética. Ciencia de la vida para tiempos nuevos*. Buenos Aires.

Vernadsky, V. I. (1945). The Biosphere and Noosphere. *American Scientist*, 1(33). 1397645907

CAPÍTULO 12.

La ecología política como asunto ético, una perspectiva crítica y emancipadora ante las crisis ambientales

Carlos Alberto Castaño Aguirre⁵²

Resumen

La ecología política se reconoce como un campo inter y transdisciplinar que se interesa por estudiar e intervenir las realidades situadas en contextos geográficos e históricos específicos, problematizando las relaciones complejas y desiguales que se tejen entre sociedades, poder y ecosistemas. Esto, la convierte en un campo esencialmente crítico que aborda asuntos ético-políticos, teóricos y la praxis en la construcción físico-material y simbólica de la naturaleza.

El presente documento hace una reflexión teórica acerca de ciertos aspectos en torno a la ecología política. Se plantea inicialmente una crítica al concepto

⁵² Magíster en Estudios Culturales Latinoamericanos y magíster en Desarrollo Sostenible y medio ambiente. Docente e investigador de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=dbY3sjIAAAAJ&hl=es> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1421-1127> Correo electrónico: carlos.castano@usbmed.edu.co

de desarrollo que ha sido tensionado desde este campo por soportarse en una visión reduccionista, mercantilista y destrucciónista que comprende la producción en masa y el capitalismo voraz como la vía para conseguir altos niveles de desarrollo. Posteriormente, se reconoce la ecología política como un campo que visibiliza los razonamientos, sentires y prácticas sociales sobre lo ecosistémico y que además, plantea un entendimiento expandido de la ética que no está restringida a los comportamientos normalizados socialmente, sino a una praxis que considera otras expresiones de la vida (humana y no humana) y las tensiones, disputas, luchas, resistencias y (re)existencias propias de los interrelacionamientos y entramados vitales diversos en un mundo complejo.

Palabras clave: crisis ambiental, desarrollo, ecología política, ética, pensamiento crítico ambiental.

Abstract

Political ecology is recognized as an interdisciplinary and transdisciplinary field that is interested in studying and intervening the realities located in specific geographical and historical contexts, problematizing the complex and unequal relationships that are woven between societies, power, and ecosystems. This becomes an important critical field that refers to ethical-political, theoretical and praxis issues in the physical-material and symbolic construction of nature. This manuscript presents a theoretical reflection on certain aspects of political ecology, later raising a critique of the concept of development, which has been stressed from this field for being supported by a reductionist, mercantilist and destructive vision that includes mass production and voracious capitalism as the way to achieve high levels of development. Subsequently, political ecology is recognized as a field that makes social reasoning, feelings and practices about the ecosystem visible, it proposes an expanded understanding of ethics that is not restricted to socially normalized behaviors, but

to a praxis that considers other expressions of life (human and non-human) and the tensions, disputes, struggles, resistances and (re)existences typical of the interrelationships and diverse vital networks in a complex world.

Keywords: environmental crisis, developing, political ecology, ethics, environmental critical thinking.

Resumo

A ecologia política é reconhecida como um campo interdisciplinar e transdisciplinar interessado em estudar e intervir nas realidades localizadas em contextos geográficos e históricos específicos, problematizando as relações complexas e desiguais que se tecem entre sociedades, poder e ecossistemas. Isso o torna um campo essencialmente crítico que aborda questões ético-políticas, teóricas e práticas na construção físico-material e simbólica da natureza. O presente trabalho faz uma reflexão teórica sobre certos aspectos da ecologia política, inicialmente fazendo uma crítica ao conceito de desenvolvimento, que tem se destacado neste campo por ser sustentado por uma visão reducionista, mercantilista e destrutiva que inclui a produção em massa e o capitalismo voraz como o caminho para alcançar altos níveis de desenvolvimento. Posteriormente, a ecologia política é reconhecida como um campo que torna visíveis os raciocínios, sentimentos e práticas sociais sobre o ecossistema, propõe uma compreensão ampliada da ética que não se restringe a comportamentos socialmente normalizados, mas a uma práxis que considera outras expressões da vida e não humanos) e as tensões, disputas, lutas, resistências e (re)existências típicas das inter-relações e redes vitais diversas em um mundo complexo.

Palavras-chave: crise ambiental, em desenvolvimento, ecologia política, ética, pensamento crítico ambiental.

DOI: 10.58863/20.500.12424/4284664

Introducción. Tensiones entre el desarrollo y la ecología política

La ecología política en su esencia crítica ha puesto en tensión el concepto de desarrollo, el cual, desde sus comienzos, aproximadamente en la década de 1950, posterior a la Segunda Guerra Mundial, tiene un enfoque economicista planteando un sistema en donde el crecimiento económico conlleva en sí mismo el desarrollo de los países.

Esta visión reduccionista, mercantilista y destrucciónista comprendía la producción en masa como la vía de los países económicamente más pobres para conseguir altos niveles de desarrollo, los cuales, fueron estandarizados por los países más ricos. Esto, promovió la generación de una sociedad de consumo, inconsciente de la explotación y el rompimiento de las tramas de la vida con unas desigualdades en múltiples dimensiones y una brecha cada vez más amplia entre países ricos y pobres.

Ante lo anterior, el desarrollo planteó la ruptura de las barreras comerciales y el protagonismo del sector privado, un sistema económico neoliberal donde se siguió beneficiando a unos pequeños sectores, lo cual, era aceptado por este sistema como consecuencia del crecimiento, “el bienestar de la gente puede dejarse de lado por un tiempo, aunque mueran cientos de miles. Viva el mercado” (Escobar, 2007, p. 105).

Actualmente, la perspectiva desarrollista sigue predominando la agenda de las organizaciones internacionales, los gobiernos, instituciones públicas y privadas y los sentidos comunes de la sociedad, siendo acompañada y mutando a otros términos como la sostenibilidad. Desde el discurso de las Naciones Unidas (1987), en el informe de Brundtland “Nuestro futuro común”, se legitima el desarrollo sostenible como “desarrollo que cubre las necesidades del

presente sin comprometer la capacidad de generaciones futuras de cubrir sus necesidades” (p. 59). Esta mirada continúa siendo utilitarista y cosificadora de lo “natural”, enunciándolo como recurso al servicio de la humanidad.

Cabe resaltar también, que en este informe se sigue estableciendo que el primer mundo puede controlar y disponer de las otras expresiones de vida, humanas y no humanas, mientras que lo “salvaje”, el “tercer mundo” o lo “en vía de desarrollo” debe copiar unos modelos económicos, sociales y culturales impuestos para alcanzar los índices establecidos por estas organizaciones, el planeta tierra es puesto al servicio y a la dominación atroz de occidente.

Es en este contexto que la ecología política se concive como un nuevo proyecto político alejado de las dualidades ontológicas del mundo moderno, como la naturaleza y la cultura, lo real y lo construido, lo objetivo y los subjetivo y, por supuesto, de un capitalismo devorador o un socialismo utópico. Este proyecto “aporta una visión crítica, transformadora y global que toma en cuenta y vincula permanentemente los aspectos ecológicos y sociales” (Marcellesi, 2012, s.p.), agregando una alternativa a esta mirada bidimensional y complejizando la comprensión de las realidades a múltiples escalas y dimensiones relacionales.

Otras miradas al desarrollo: el desarrollo humano o a escala humana

Para Sen (2000) no se puede hablar de desarrollo en situación de privaciones, las cuales, no son más que una referencia al ejercicio efectivo de los derechos humanos. El suplir estas privaciones es esencial para lograr las libertades del tipo de vida y dan a las sociedades la posibilidad para el despliegue de sus capacidades físicas, culturales, políticas, económicas y ecológicas, donde la justa distribución de la riqueza y el respeto por el entorno son cruciales y determinantes.

La libertad es vista, también, a partir de las posibilidades de participación de los sujetos en la toma de decisiones dentro de la vida social y colectiva,

lo que la gente puede lograr positivamente es influenciado por las oportunidades económicas, libertades políticas, poderes sociales, condiciones adecuadas para buena salud y educación básica y, el fomento y desarrollo de iniciativas. Las medidas institucionales relacionadas con estas oportunidades se ven a su vez influenciadas por el ejercicio de las libertades de la gente a través de la libertad de participar en elección social y en la toma de decisiones públicas que impulsan el progreso de estas oportunidades. (Sen, 2000, p. 16)

Esta mirada amplía el enfoque economicista y considera aspectos como el ejercicio político y social, igualmente relaciona la construcción colectiva de las oportunidades mediadas por la institucionalidad.

La libertad se considera como fin y medio para lograr el desarrollo, el cual, no se basa en la acumulación de recursos, sino en la sinergia de instituciones, propósitos colectivos y realización del individuo en medio de sociedades equitativas. No habría condiciones para el desarrollo donde la balanza económica beneficia a unos pocos, en que la calidad de vida de las personas está en riesgo y, en el cual, se produce un crecimiento económico en detrimento de la naturaleza.

Con base en lo anterior, el desarrollo es visto como la libertad que una persona tiene para poder llevar a cabo su proyecto de vida en relación con su contexto social. Para esto, deben comprenderse sus condiciones humanas y dispositivos que le permiten el despliegue de sus capacidades; estas determinan su desarrollo individual y su agencia que se define como las alternativas de combinaciones que una persona puede ser o hacer, los diferentes funcionamientos que puede lograr y que tienen un compromiso social intrínseco.

Por otra parte, Max-Neef (1994) hace referencia a tres postulados: 1) es el desarrollo que no se refiere a los objetos sino a las personas; 2) el desarrollo, como aquel que permite aumentar el nivel de vida de las personas y que depende de las posibilidades que tengan para satisfacer sus necesidades fundamentales humanas que “son finitas, pocas y clasificables, además son iguales en todas las culturas y en todos los períodos históricos, lo que cambia a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados” (p. 42) para que sean satisfechas.

Con estas afirmaciones, Max-Neef (1993) hace una oposición a los postulados del desarrollo capitalista que busca humanizar este concepto, partiendo de los propios sujetos (humanos) y deja la visión de la acumulación del capital y repensa las necesidades de las personas, las cuales, considera son iguales: existencial (ser, tener, hacer, estar) y axiológico (protección, afecto, entendimiento, participación, creación, identidad, libertad y ocio).

Plantea también, que en la cultura se genera el medio de suplición de aquellas para lograr una satisfacción de una necesidad, que se deben comprender las carencias como potencialidades. Esto, requiere de procesos participativos y endógenos, donde la administración pública se vuelve una facilitadora y no impone, promoviendo la autodependencia concebida en función de la equidad y que está ligada al empoderamiento de las comunidades.

Estos dos planteamientos acuden a una apuesta antropocentrista que se lee con inferioridad a otras expresiones de vida que su único sentido pareciera ser el de satisfacer las necesidades humanas. Igualmente, evidencian una conceptualización homogeneizante y reduccionista de las necesidades de las personas que, aunque se planteen herramientas de satisfacción como la forma culturalmente determinada para suplir esas necesidades, desconoce al sujeto como un ser histórico espaciante que construye constantemente sus realidades y que, en esta construcción, transforma sus maneras de sujetarse al mundo.

Para Breilh (2000) “esta teoría objetiva se inscribe en un enfoque positivista que desconoce que toda necesidad objetiva contiene elementos subjetivos que son históricamente construidos, y que si los borramos nos dejan una abstracción vacía e indeterminada” (p. 2).

Otro cuestionamiento clave es la romantización de las desigualdades y el acceso a oportunidades por parte de las comunidades, grupos sociales o sujetos, al acuñar el término potencialidad se da en un encubrimiento de situaciones de dominación y despojo propios de un ordenamiento social piramidal, que no se pregunta por estas, sino que por el contrario responsabiliza a las propias comunidades de sus necesidades y su precarización, instaurando así una falsa ilusión de pronta mejora de las condiciones a través de una “autodependencia”.

Ecología política: posicionamientos y polifonías

El término de ecología política está fuertemente ligado a la visión de posdesarrollo planteada por algunos autores como Escobar (2000), quien estructura esta visión desde una base eco-centrista, en la que prima la relación armónica entre ecosistema-sociedad y donde la cultura es entendida como una producción histórica relacionada con el lugar, en la que no se podría desconocer las formas en que circula globalmente el capital, el conocimiento y los medios que conforman el ejercicio de la vida cotidiana y las prácticas sociales de una localidad.

Desde esta perspectiva la ecología política está relacionada con un asunto que va más allá del intercambio ecosistémico entre seres vivos y vincula otros aspectos como la significación y los valores asignados a ciertas prácticas sociales, lo cual, pone en la discusión las relaciones de poder que se entrelazan en la cotidianidad y la comprensión de lo natural como un asunto político y

ético, “la ecología se fue haciendo política y la política se fue ecologizando, pero a fuerza de abrir la totalidad sistémica fuera de la naturaleza, hacia el orden simbólico y cultural, hacia el terreno de la ética y de la justicia” (Leff, 2006, p. 25).

En ese sentido, la ecología política no busca ofrecer un paradigma o método de investigación particular, lo que se plantea es cuestionar, problematizar y complejizar las relaciones sociedades-naturalezas, abordando procesos como el cambio climático, la devastación y explotación de la vida, el deterioro de los suelos, el agua y el aire, la pérdida de biodiversidad, etc. (Calderón-Contreras, 2013; Delgado-Ramos, 2013). Esto ha permitido una gran diversidad de posicionamientos políticos y discursos que tienen en común una actitud crítica, donde se hace un llamado no solo a la reflexión, sino a la acción. Adicionalmente, se reconocen las complejidades de las redes de interrelaciones de la existencia (humana y no humana), que requieren ser pensadas desde la transdisciplinariedad y con la integración de diferentes escalas, actores y dinámicas, lo que se ha denominado como “cadena de explicación”.

Las múltiples voces que se enuncian desde la ecología política, también, fueron evidenciadas por Tetreault (2016), para este: la “ecología política ha sido terreno fértil para debates y reflexiones epistemológicos y ha orientado un número creciente de investigaciones en América Latina acerca de las complejas relaciones de poder implicadas en la configuración productiva de territorios específicos” (p. 29). Igualmente, resalta el contextualismo como un rasgo característico de los trabajos enmarcados dentro de este campo, ya que, en este se cuestionan los universalismos y se comprenden los territorios como particulares y producto de las diversas relaciones sociales e históricas.

Abordando algunos de los principales rasgos de la ecología política, Palacio (2006) plantea que:

[...] es un campo de discusión inter y transdisciplinario que reflexiona y discute las relaciones de poder en torno de la naturaleza, en términos de su fabricación social, apropiación, y control de ella o partes de ella, por distintos agentes socio-políticos. Al referirme a relaciones de poder, tomo una perspectiva de la política en sentido amplio, que desborda lo estatal, gubernamental o público. (p. 11)

Con base en esto, lo político no es visto solo como las relaciones de dominación de arriba hacia abajo, sino como las negociaciones, persuasiones y las prácticas cotidianas en el ejercicio de la vida, haciendo referencia a esos valores, sentidos y creencias que jerarquizan y ordenan la existencia (sociedades-ecosistemas). Este orden no puede comprenderse de manera aislada, sino como un sistema-mundo en donde toda emergencia es producto del lugar y tiempo en que se da.

Otros aspectos para considerar son el aumento de los conflictos ecológicos y las crisis ambientales, en las cuales, las sociedades se encuentran inmersas, estas crisis, de acuerdo con Duarte Abadía et al. (2017), son el resultado de procesos como el relacionamiento entre sociedades-ecosistemas, la distribución del poder, el reparto social de costos y beneficios frente a los cambios ambientales y la modernización impulsada por las visiones político-económicas. Igualmente, no se debe desconocer en dichos conflictos las capacidades que tienen los actuares humanos para alterar los ciclos de las naturalezas.

La ecología política visibiliza y tensiona los razonamientos acerca de la ecología y lo ecosistémico producto de contextos históricamente marcados por las múltiples desigualdades en los procesos de apropiación físico-material y simbólica de la naturaleza (Colomés Andrade & Valenzuela Sepúlveda, 2020), estos procesos detonan conflictos, disputas, luchas y resistencias entre unas comunidades o grupos sociales con otros que poseen diferentes intereses y vinculaciones con el territorio, lo que en términos de Moncada Paredes (2018), se aborda como reexistencia: una forma de existir y una matriz de

racionalidad que actúa y reacciona ante las diferentes circunstancias, partiendo de un lugar propio de enunciación geográfico y epistémico.

La ecología política entendida como práctica ético-política

La praxis de la ecología política está relacionada con un asunto ético entre sujetos y su diferencia, los otros y lo otro, reconoce ese entramado simbólico y existencial, en el cual, el sujeto se encuentra inmerso y lo constituye. Además, plantea que este puede cambiar a través de acciones políticas con el tiempo. No se limita a entender la ética solo para y por la sociedad, sino que, por el contrario, entiende las interrelaciones que hay en el mundo de la vida y la necesidad de una nueva alianza naturaleza, cultura y política. Borrero Navia (2002), menciona que dentro de la ecología se debe abordar una agenda abolicionista en la cual se tenga la finalidad de:

[...] cambiar nuestro rumbo hacia una civilización de la diversidad, una ética de la frugalidad y una cultura de baja entropía, reinventando valores, desatando los nudos del espíritu, sorteando la homogeneidad cultural con la fuerza de un planeta de pueblos, aldeas y ciudades diversos. (p. 108)

Este planteamiento ubica la diversidad y la diferencia de sujetos y grupos sociales como el camino para encauzar el mundo hacia una sociedad más justa con millones de personas excluidas y con la naturaleza. Sin embargo, esta no debe ser vista como una aceptación, tolerancia o respeto (exteriorización de la diferencia), sino que parte de ubicarse en el lugar donde el mismo sujeto es el diferente y no el otro o lo otro (interiorización de la diferencia).

Esta comprensión de la diferencia y, con el fin de salirse de la mirada antropocentrista, podría complejizarse con el término de biodiversidad que etimológicamente está conformada por el griego *bios* que significa vida y

del latín *diversitas* que significa variedad. Para Noguera de Echeverri (2004) la diferencia:

[...] adquiere un sentido interesante desde nuestra perspectiva estético ambiental porque es la expresión auténtica de la vida en sus procesos creadores. Solo gracias a la diferenciación permanente es posible la biodiversidad. Gracias a la diferencia o alteridad en sentido ecológico-evolutivo, hay sostenibilidad ecosistémica. Si todos los componentes de un nicho ecológico ejercieran las mismas funciones, fueran similares al menos, el grado de resiliencia de dicho nicho sería mínimo. (p. 133)

En este sentido, la ecología política acude a una ética que incluye y es plural, una ética que debe co-crear acuerdos mínimos que transformen las prácticas culturales cotidianas para preservar la vida, en palabras de Ángel Maya (2003) un mudar de piel.

Las tribus cazadoras, a medida que agotaron la fauna, tuvieron que perfeccionar sus herramientas de caza. No fue suficiente. Necesitaron revolucionar sus formas de vida y acabaron sacrificando a sus viejos dioses ociosos. Europa tuvo que resolver su crisis conquistando el mundo y homogeneizando la cultura. La crisis actual exige por igual un cambio de piel. (p. 45)

Esto, conlleva la inclusión de las diferentes miradas y voces, de todos los valores y de todas las maneras de ser y existir en el mundo. La ética es vista como una práctica inherente al poético acto de la existencia y, es a través de esta, que se pueden construir nuevos valores, transgredir lo que se desea, piensa, sueña y cómo se actúa, una interrupción en las formas de relacionamiento y maneras de sujetarse de las personas al mundo, enfrentando y posiblemente cambiando las estructuras piramidales del poder.

Lo anterior, introduce a la lectura de la cultura del lugar, entendiendo lugar como el espacio socialmente construido que se representa, significa y materializa a partir de relaciones de poder enraizadas en los sentidos comunes y que no se limita al espacio físico-geográfico y, tampoco, a las fronteras geopolíticas que terminan siendo resultado y parte de estas relaciones desiguales. Por otro lado, la cultura comprendida como un campo de batalla por el significado y, en la cual, se puede hacer una radiografía de lo que es vivir, ser, (re)existir y el relacionamiento con la naturaleza en un momento y lugar específico.

Una mirada opuesta a toda universalización en un momento donde el planeta se encuentra sumergido en procesos como la globalización, el libre intercambio y la homogeneización del vivir, los cuales, al igual que el concepto de desarrollo, tienen como estructuras el capitalismo voraz, la competencia del “todo vale” y la rivalización de la vida, trayendo consecuencias desastrosas para la existencia humana y no humana y profundas desigualdades sociales. Sin embargo, como lo manifiesta Escobar (2000) “las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo” (p. 75), una invitación a entender estos procesos en relación con lo local, como se insertan en la vida cotidiana de ciertas comunidades o poblaciones y las emergencias de esta hibridación cultural (García Canclini, 1997).

La ecología política como práctica ético-política denuncia la pérdida de la naturaleza y el nacimiento del medio ambiente, lo cual, se puede interpretar como una desnaturalización: el ver el medio ambiente como un producto a disposición del capitalismo consumidor y destructor. Ante esto, propone la construcción social de nuevas realidades que involucren la diversidad cultural y la biodiversidad ecosistémica, pero, ante todo, que partan de la comprensión de las complejidades de las relaciones contextuales de la naturaleza y los

hechos de la vida, relaciones que, como ya se había mencionado, son dinámicas y cambiantes en el tiempo a partir de una vocación ético-política.

Conclusiones

Las miradas del desarrollo, tanto económico, como en su intento por humanizarse, no han tenido la capacidad de sobreponer una ética del cuidado de la vida al ordenamiento social desigual y al sostenimiento de privilegios a ciertas maneras de ser y existir en mundo, lo cual, ha detonado crisis ambientales que nos convocan a encontrar alternativas que reconozcan al sujeto como parte del entramado de la vida y no como sujetos externos, superiores y puestos para el domino de la naturaleza.

La ecología política se presenta como un campo de estudio y acción ético-política interdisciplinario y transdisciplinario que nutre sus debates epistemológicos y su proceder, no solo desde la académica, sino desde los movimientos ambientales, campesinos, de mujeres, estudiantiles, etcétera., que se interesa por comprender los fenómenos naturales y los aconteceres de la vida como una construcción sociopolítica y cultural y como cocreación humana y no humana constante. Además de tensionar las relaciones complejas y contextuales entre sociedad-naturaleza problematizando, visibilizando e interviniendo en las prácticas culturales desiguales que se dan en estas.

Este campo se soporta en una perspectiva de la ética de la diferencia y la pluralidad que ubica al sujeto como ese otro diverso y donde ninguna expresión viva es prescindible. Por el contrario, es necesaria para soportar la vida en el planeta: no se existe, se inter-existe. Esto, propone avanzar hacia un mundo que incluye y que co-crea acuerdos mínimos para transformar e interrumpir las prácticas culturales cotidianas de la desigualdad y la destrucción, con miras hacia prácticas que preserven la vida.

Referencias

- Ángel Maya, A. (2003). *La diosa Némesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural*, 2. Corporación Universitaria Autónoma de Occidente. https://www.augustoangel-maya.org/statics/images/obra/La_Diosa_Nemesis.pdf
- Borrero Navia, J. M. (2002). *Imaginación abolicionista. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Centro de Asistencia Legal Ambiental*. http://www.pnuma.org/educamb/documentos/imaginacion_abolicionista.pdf
- Breilh, J. (2000). *Lecturas opuestas sobre la necesidad humana y los modelos de desarrollo: hacia una crítica del humanismo de Sen y Max Neef*. <https://repositorio.usb.edu.ec/bitstream/10644/3296/1/Breilh%2CJ-CON-070-Lecturas.pdf>
- Calderón-Contreras, R. (2013). Ecología política: hacia un mejor entendimiento de los problemas socioterritoriales. *Economía, sociedad y territorio*, 13(42), 561–569. <http://www.scielo.org.mx/pdf/est/v13n42/v13n42a10.pdf>
- Colomés Andrade, N. M., y Valenzuela Sepúlveda, V. H. (2020). Ecología política y crisis civilizatoria: una revisión necesaria para el debate sociomedioambiental. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25, 70-81. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4110858>
- Delgado Ramos, G. C. (2013). ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva Sociedad*, 244, 47–60. <http://nuso.org/articulo/por-que-es-importante-la-ecologia-politica/>
- Duarte Abadía, B., Hoogesteger, J., y Yacoub, C. (2017). Gobernanza del agua: una mirada desde la ecología política y la justicia hídrica. En B. Duarte Abadía, J. Hoogesteger, & C. Yacoub (Eds.), *Gobernanza del agua: una mirada desde la ecología política y la justicia hídrica*. Editorial Abya-Yala. <https://www.digitalia-publishing.com/a/58967>

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Clacso (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_escobar.pdf

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo. Fundación Editorial el perro y la rana*. <http://estudioscriticosdesarrollo.com/wp-content/uploads/2019/05/EscobarInvencionTercerMundo2007.pdf>

García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(5), 109–128. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600507>

Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina un campo en construcción. En CLACSO (Ed.), Los tormentos de la materia. *Aportes para una ecología política latinoamericana*. Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101002070402/3Leff.pdf>

Marcellesi, F. (2012). *La ecología política, ¿de izquierdas o de derechas? Hacia un ecologismo sin complejos. MadalBo. Medio Ambiente y Alternativas al Desarrollo para Bolivia*. <https://madalbo.blogspot.com/2012/01/la-ecologia-politica-de-izquierdas-o-de.html>

Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Editorial Nordan-Comunidad e lcaria Editorial S.A. <https://core.ac.uk/download/pdf/17276741.pdf>

Moncada Paredes, M. (2018). Apuntes para pensar una ecología política de los territorios fronterizos. *Íconos—Revista de Ciencias Sociales*, 62, 203–224. <https://doi.org/10.17141/iconos.62.2018.2895>

Naciones Unidas. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y el Desarrollo: Nuestro futuro común.* <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&bt-nG=Search&q=intitle:Informe+de+la+comision+mundial+sobre+el+medio+ambiente+y+el+desarrollo.+nuestro+futuro+comun#5>

Noguera de Echeverri, A. P. (2004). *El reencantamiento del mundo. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Universidad Nacional de Colombia.* <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/221.pdf>

Palacio, G. (2006). Breve guía de introducción a la Ecología Política (Ecopol): orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad. *Gestión y Ambiente*, 9(3), 7–20. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/49672>

Sen, A. (2000). El desarrollo como libertad. *Gaceta Ecológica*, 55, 14–20. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2899993>

Tetreault, D. (2016). Tres formas de ecología política. En G. M. González Hernández, H. Márquez Covarrubias, & R. Soto Esquivel (Eds.), *Privatización de los bienes comunes. Discusiones en torno a la sustentabilidad, precarización y movimientos sociales.* Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porruá. https://www.researchgate.net/publication/332564543_Tres_formas_de_ecologia_politica1397645907

CAPÍTULO 13.

La crisis del agua y su uso en la agricultura

Diana Victoria Melo-Sabogal⁵³

Luis Miguel Contreras-Medina⁵⁴

Hilda Romero-Zepeda⁵⁵

Resumen

El agua es símbolo común entre humanidad, equidad social y justicia. Sin embargo, su desabasto, escasez, distribución desigual, competencia por su uso,

53 Estudiante de doctorado en Ingeniería de Biosistemas, Facultad de Ingeniería, Universidad Autónoma de Querétaro. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=GtgZyo4AAAAJ&hl=es> ORCID: <https://scholar.google.es/citations?user=GtgZyo4AAAAJ&hl=es> Correos electrónicos: dianavictoriams23@gmail.com dmeloo3@alumnos.uaq.mx

54 Universidad Autónoma de Querétaro. Google Scholar: <https://scholar.google.com.mx/citations?user=KmViOzsAAAAJ&hl=es> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1595-7545> Correo electrónico: miguel.contreras@uaq.mx

55 Profesora-investigadora nivel VII, adscrita a la ingeniería de biosistemas de la Facultad de Ingeniería; coordinadora de la maestría en ética aplicada y bioética de la Facultad de Derecho; Investigadora principal para el Caribbean Research Ethics Education Initiative CREEI; responsable de la cátedra internacional de bioética de la Asociación Médica Mundial (WMA). Googel Scholar: <https://acortar.link/JsiebZX> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5553-8962> Correo electrónico: phd.hromero@gmail.com

contaminación, cambio climático y falta de un marco ético de regulación han ocasionado su crisis mundial. El acceso al agua es un derecho fundamental ligado al derecho a la salud, medio ambiente y alimentación. Este último, está estrechamente relacionado con la agricultura intensiva. El sector agrícola es el principal proveedor de alimentos a nivel mundial. También, es el que utiliza la mayor cantidad de agua dulce disponible para consumo humano (70 %). Por lo anterior, se pretende analizar la crisis del agua desde sus dilemas éticos, haciendo especial énfasis en la problemática del uso del agua en la agricultura y establecer una propuesta para realizar un uso eficiente de esta sustancia en la producción de alimentos. A partir de esta revisión, se evidencia la necesidad de contar con estrategias para la adecuada gestión y uso eficiente del agua, tanto en la agricultura como en otros sectores económicos. No solo a partir de un marco jurídico sino desde un marco ético, en donde todos los responsables de la crisis del agua participen en la búsqueda de soluciones.

Palabras clave: agricultura, agua, derecho fundamental, modelos matemáticos, seguridad alimentaria.

Abstract

Water is a common symbol of humanity, social equity and justice; however, its shortage, scarcity, unequal distribution, competition for its use, pollution, climate change, and lack of an ethical regulatory framework have led to its global crisis. Access to water is a fundamental right linked to the right to health, the environment and food; the latter is closely related to intensive agriculture. The agricultural sector is the main supplier of food worldwide, but it is also the one that uses the largest amount of freshwater available for human consumption (70 %). Therefore, the aim is to analyze the water crisis from its ethical dilemmas, with special emphasis on the problem of water use in agriculture, as well as to establish a proposal for an efficient use of this substance

in food production. This review shows the need for strategies for the proper management and efficient use of water, both in agriculture and in other economic sectors, based not only on a legal framework but also on an ethical framework, in which all those responsible for the water crisis participate in the search for solutions.

Keywords: agriculture, water, fundamental right, mathematical models, food security.

Resumo

A água é um símbolo comum de humanidade, equidade social e justiça; contudo, a sua escassez, escassez, distribuição desigual, competição pela sua utilização, poluição, alterações climáticas, e falta de um quadro regulador ético causaram a sua crise global. O acesso à água é um direito fundamental ligado ao direito à saúde, ambiente e alimentação; este último está intimamente relacionado com a agricultura intensiva. O sector agrícola é o principal fornecedor de alimentos a nível mundial, mas é também o sector que utiliza a maior quantidade de água doce disponível para consumo humano (70%). Por conseguinte, o objectivo é analisar a crise da água a partir dos seus dilemas éticos, com especial ênfase no problema da utilização da água na agricultura, bem como estabelecer uma proposta para uma utilização eficiente desta substância na produção alimentar. Esta revisão mostra a necessidade de estratégias para uma gestão adequada e uma utilização eficiente da água, tanto na agricultura como noutras sectores económicos, baseadas não só num quadro legal mas também num quadro ético, no qual todos os responsáveis pela crise da água participem na procura de soluções.

Palavras-chave: agricultura, água, direito fundamental, modelos matemáticos, segurança alimentar.

DOI: 10.58863/20.500.12424/4284665

Introducción

El agua es considerada como un recurso natural sin el que ningún organismo vivo puede sobrevivir (Rahaman y Varis, 2005), es una sustancia indispensable para todos los procesos biológicos como el metabolismo, transporte de sustratos, homeostasis celular, regulación de la temperatura, entre otros (Armstrong y Johnson, 2018). Además, es esencial para los ecosistemas naturales, regulación del clima y para suplir la demanda de alimentos y energía, y cubrir la necesidad de la higiene y recreación personal (IICA, 2017).

El agua se encuentra distribuida de manera desigual en todo el planeta tierra, en los océanos y mares se encuentra en un 97 % de su volumen total, un 2 % está congelada y solamente un 1 % corresponde al agua dulce (IICA, 2017). Esta última es un recurso finito y vulnerable (Hogeboom, 2020), la cual, es utilizada, a nivel mundial, para labores domésticas (10 %), actividades industriales y producción de energía (20 %) y para la agricultura intensiva (70 %) (Rahaman y Varis, 2005). En el caso de México, se tiene concesionada el 76 % del agua dulce para la agricultura, 15 % para abastecimiento público, y el 9 % para la producción de energía y uso industrial (Conagua, 2017).

Debido a lo anterior, se evidencia que la agricultura intensiva es el sector que consume la mayor cantidad de agua a nivel mundial, sin embargo, múltiples factores se asocian a su alta demanda y actual escasez. Tal es el caso del acelerado crecimiento poblacional, incremento de la urbanización e industrialización, expansión agrícola a terrenos áridos y semiáridos, deforestación, malas prácticas agrícolas y contaminación del suelo y fuentes hídricas. Estos factores son un punto neurálgico para promover la sustentabilidad, aumentar la producción de alimentos y garantizar la seguridad alimentaria de la población (IICA, 2017). A esta crisis se suma la distribución desigual del agua, mala

gestión de su uso y falta de recursos económicos para su uso eficiente y tecnificación, carencia de un marco ético que permita la adecuada administración del recurso hídrico (Rahaman y Varis, 2005).

En cuanto a la agricultura, el agua es una sustancia primordial, usada principalmente para el riego y aplicación de fertilizantes que se mejoran la productividad de los cultivos y es fundamental para garantizar la creciente demanda de alimentos (FAO, 2003; Rahaman y Varis, 2005). Sin embargo, la producción de alimentos de origen agrícola requiere de grandes volúmenes de agua (más de las dos terceras partes), siendo necesarios, por ejemplo; mil veces más agua que la que una persona usa para beber en un día y cien veces más de la cantidad que se usa para satisfacer las necesidades básicas personales como la higiene, lavado de ropa, preparación de alimentos, entre otras (FAO, 2003). Además, el Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) (2013), reportó que para la producción de 1 kilogramo de arroz, frijol, maíz, café, papá, tomate rojo, se requieren 4890, 4642, 1544, 1056, 287 y 214 litros de agua, respectivamente. Lo anterior, sugiere que la principal limitante para garantizar la oferta de alimentos de origen agrícola es el agua (Rahaman y Varis, 2005).

Debido a esto, se evidencia que el agua es fundamental para que la población supla sus necesidades básicas, mismas que obedecen a los derechos fundamentales de la humanidad. Sin embargo, este se hace un bien cada vez más escaso y provoca grandes conflictos por su uso.

Por eso, es necesario conocer la situación actual del agua y sus usos, ¿cuáles son los criterios de su distribución?, ¿por qué no se realiza una adecuada gestión del agua?, y ¿qué afecta la eficiencia de su uso?, especialmente en el sector agrícola, donde existe la necesidad de discutir acerca del estado actual de la agricultura, ¿cómo se emplea el agua en este sector?, ¿qué problemas éticos existen a raíz del uso del agua para este sector?,

¿cuáles son los desafíos para enfrentar la crisis hídrica?, y ¿cómo hacer eficiente el agua destinada a este sector?

Con base en lo dicho, este documento realiza una revisión acerca de la crisis del agua y sus implicaciones éticas, haciendo especial énfasis en la problemática del uso del agua en la agricultura. Además, plantea una propuesta para realizar un uso eficiente del agua en este sector.

Desarrollo

En función al objetivo de este trabajo, se aborda en primera instancia al agua como un derecho humano, seguido del uso del agua en el sector agrícola y las implicaciones éticas a que esto conlleva, los desafíos para enfrentar la crisis del agua usada en la agricultura intensiva y, finalmente, se presenta una propuesta para mejorar la eficiencia en el uso del agua para actividades agrícolas.

El agua como derecho humano

Según la Observación General Número 15 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) (2002), el agua es “un recurso natural limitado y un bien público fundamental para la vida y la salud” y establece que “el derecho al agua es indispensable para una vida humana digna” (p.1).

Lo anterior, según la Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR) (2018), hace referencia a que la cantidad de agua debe ser la necesaria para que cada persona cubra sus necesidades básicas, debe estar libre de contaminación para que no represente un riesgo sobre la salud y la vida de las personas, debe tener un sabor y color aceptables, estar disponible a menos de 30 minutos del hogar, instituciones educativas, trabajo o centros de salud, y no

se debe negar su acceso a ninguna persona. Por su parte, las Naciones Unidas reconocieron a través de su Asamblea General, en la Resolución 64/292 de 2010, el derecho al agua como un derecho humano, donde presenta al agua potable y al saneamiento como elementos necesarios para garantizar otros derechos de la humanidad.

Por otro lado, a pesar de que el derecho al agua ha sido reconocido como fundamental, no está garantizado para toda la población mundial. Según Cosgrove y Rijsberman (2000), durante el 2000, a nivel mundial cerca de 1000 millones de personas no tuvieron acceso al agua potable, más de 3000 millones de personas no contaban con servicios básicos de saneamiento y 800 millones de personas carecían de alimentos suficientes para satisfacer sus necesidades nutricionales básicas. Para el 2017, según la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para los Niños (Unicef), 785 millones de personas carecieron del servicio básico de agua potable (OMS y Unicef, 2017) y, según la FAO (2019), alrededor de 2000 millones de personas no tuvieron acceso suficiente a alimentos nutritivos y seguros.

Por otra parte, el Centro para el Control y Prevención de enfermedades (CDC) (2021), estimó que para el 2030, 2200 millones de personas requerirán de agua potable, mientras que 4200 millones necesitarán servicios de saneamiento.

México no es ajeno a esta situación, ya que, millones de sus habitantes no gozan del derecho al agua potable y el saneamiento. En ese sentido, se reporta que alrededor de 9 millones de personas, es decir, el 7.5 % de la población no cuentan con agua potable y que cerca de 18.7 millones (15 % de la población mexicana) aún no tienen acceso a saneamiento (Gutiérrez et al., 2017).

La no garantía a este derecho se constituye en un problema de gobernabilidad del agua y de la incorrecta distribución de este recurso, derivándose de

una ineficiente gestión del agua, corrupción, insuficientes instituciones encargadas de su manejo, deficiente inversión en infraestructura para mejorar la calidad del líquido y de redes de abastecimiento y la falta de capacitación de la gente en el tema (Tello, 2008). Además, debe considerarse como otro factor a la escasez del agua, ya que, la disponibilidad en las últimas décadas ha disminuido, debido a la alta demanda de este recurso por parte de una población en crecimiento, a su mal aprovechamiento, desigualdad en su distribución, contaminación y sobreexplotación de los mantos acuíferos (IICA, 2017).

Todo lo anterior, es una cuestión jurídica y debe, también ser ética; debido a la violación de los principios de la bioética que provoca esta crisis del agua, siendo indignante que tantos millones de personas no cuenten con este bien primario. Así mismo, la violación del derecho al agua atenta contra otros derechos fundamentales como son: el derecho a la vida, la alimentación, la salud y al medio ambiente. Por lo que su gestión y protección es fundamental para garantizar estos derechos (CNDH, 2014).

En consecuencia, el agua es esencial para la vida y un símbolo común entre la humanidad, equidad social y justicia (Rahaman y Varis, 2005). Ante esta premisa y debido a la crisis por su uso, diversos organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), FAO, OMS, Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), Banco Mundial, así como otros organismos regionales, como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), han impulsado diferentes proyectos e iniciativas para resolver el problema del agua que se centran en la producción de alimentos con la menor cantidad de este recurso, aplicación de tecnologías de agua potable que protejan al medio ambiente, gestión del agua para el riego en cultivos agrícolas, mejores prácticas de gobernanza de las aguas subterráneas, gestión de riesgos por sequía e inundaciones, entre otros.

Sin embargo, pese a los esfuerzos que se han realizado al respecto, el agua continúa siendo un recurso escaso, de baja calidad, y sobreexplotada, lo que provoca que no sea posible garantizar el desarrollo sostenible de la humanidad (IICA, 2017). Lo anterior, es altamente preocupante, debido a la alta demanda mundial del agua (4600 km³/año), la cual, se estima que para el 2050 tenga un aumento del 20 al 30 %, requiriéndose de 5500-6000 km³/año (Burek et al., 2016).

Uso del agua en la agricultura intensiva y sus implicaciones éticas

Previamente se mencionó que el agua es un insumo fundamental para la producción de alimentos en el sector agrícola, la cual, está estrechamente relacionada con el derecho a la alimentación (World Bank, 2020). En las plantas esta sustancia cumple la función de transportar macro y micronutrientes disueltos en el suelo hasta sus órganos aéreos (hojas, flores, frutos), desde donde son liberados a la atmósfera mediante un proceso de evapotranspiración, siendo fundamental para su crecimiento y desarrollo (FAO, 2003).

A pesar de la importancia del agua en la agricultura, su uso para este sector está relacionado con una serie de conflictos éticos y problemas de índole social, ambiental y económico (Appelgren, 2004), los cuales, serán abordados a continuación:

En primer lugar, el agua está directamente relacionada con la seguridad alimentaria de la población y, esta última, se relaciona directamente con la agricultura que es el sector que provee de alimentos a la humanidad (FAO, 2002). La producción agrícola es posible gracias al regadío y al secano (Appelgren, 2004).

La agricultura bajo regadío o riego hace referencia al suministro de agua a los cultivos mediante el suelo. Proviene de mantos acuíferos y aguas superficiales. La agricultura de secano, se refiere al uso del agua de lluvia en los cultivos (FAO, 2003). El secano se emplea en el 80 % de las tierras cultivadas y es la que tiene un mayor aporte a la producción mundial de alimentos (FAO, 2020). Sin embargo, según el Instituto Internacional de Gestión del Agua [IWMI por sus siglas en inglés] (2007) y Singh (2014), el secano es dos veces menos productiva que la agricultura de regadío, siendo esta última con la que se produce alrededor del 45 % de los alimentos en el mundo. Lo anterior, sugiere que la agricultura de regadío podría ser útil para mejorar la diversificación de cultivos y aumentar la productividad de estos, siendo un punto clave para garantizar la demanda de alimentos.

Pese a lo anterior, el uso del agua dulce para la agricultura de regadío es muy alto, siendo el 60 % del volumen total disponible para los países desarrollados y hasta un 90 % para países en vía de desarrollo (Adeyemi et al., 2017), lo que conduce a analizar la manera en que se realiza el riego, los problemas asociados a este y cuestionarse si esta práctica hace un uso eficiente del agua. En ese sentido, es importante resaltar que la sobreexplotación del agua, para este fin, ha promovido el agotamiento de cuencas, contaminación del agua, malas prácticas agrícolas, salinización y erosión de suelos. Además del deterioro de la infraestructura del riego, altos costos de mantenimiento, reparación y falta de recursos económicos de los agricultores que reducen el uso eficiente de este recurso (IICA, 2017).

Las pérdidas de agua durante el riego están entre un 45 y 60 %, debido principalmente a una infraestructura ineficiente que genera un aumento de los costos de producción en el campo y la reducción en la disponibilidad de este recurso (Cisneros, 2003). Por otro lado, según SIAP (2018), la manera de realizar el riego podría generar mejores rendimientos y, por lo tanto, mayores ingresos económicos a los productores, así como dar un mejor uso de este escaso

recurso, debido a que, un sistema de riego adecuado suministra a los cultivos el volumen de agua necesario para las plantas en el momento y a la profundidad que requiere.

Por otro lado, en cuanto a la agricultura tipo secano se refiere, a que esta se ve afectada por la variabilidad en la cantidad de lluvias (FAO, 2020). Tal es el caso de México, donde en territorios áridos y semiáridos, las precipitaciones anuales son menores a los 500 mm por año, mientras que en zonas húmedas las precipitaciones son mayores a 2000 mm por año. Además, del 67-80 % de las precipitaciones ocurren durante el verano (Landero-Sánchez et al., 2014), cuando las lluvias son significativamente menores a los niveles normales registrados, esto produce sequía, lo que perjudica a los sistemas de producción agrícola cuyo potencial depende de las precipitaciones anuales (Conagua, 2017).

Lo anterior, además, tiene un impacto importante sobre el volumen de agua disponible en fuentes hídricas como las presas, la cual, es utilizada para diferentes procesos industriales y cubre las necesidades básicas de la gente.

Según la revista Forbes (2021), las presas en México presentaron un 55 % de reducción de la capacidad total con respecto al año anterior y aquellas que son de uso agrícola están llenas en un 33.1% de su capacidad. Esto genera problemas económicos y sociales, tales como: menor disponibilidad de alimentos, mayor importación y aumento en los precios, atentando en contra de los principios de autonomía y de justicia. Dichas problemáticas pueden ser mitigadas con la captación y almacenamiento de agua de lluvia para su posterior uso. Sin embargo, el sector agrícola se enfrenta a otro problema “el cambio climático” que puede agravar este desafío, ya que, se prevé que el estrés relacionado con la sequía continúe reduciendo la producción de alimentos primarios, lo cual, pone en riesgo la garantía de la seguridad alimentaria de las personas (Larson, 2013).

En segundo lugar, se ha evidenciado que la mala gestión del agua, es decir, la deficiente o nula planificación y desarrollo, su distribución y dirección de su uso óptimo, han provocado la sobreexplotación del agua en la agricultura y su despilfarro, lo que tiene un dilema ético bastante notorio al privar a otros sectores su acceso al agua. Lo anterior, aumenta los conflictos por la tenencia y uso del agua (FAO, 2002). Se identifica, por lo tanto, la necesidad de mejorar la forma en que se gestiona el agua en la agricultura, con la finalidad de hacer eficiente su uso. Sin embargo, según el Banco Mundial se ve limitada por la carencia de políticas públicas o políticas erradas, de deficiente desempeño institucional (ministerios de agricultura, con autoridades que se encargan de gestionar las cuencas hídricas y de administrar los sistemas de riego) y por restricciones financieras (World Bank, 2020).

En tercer lugar, es necesario resaltar que, aunque la agricultura es el principal sector proveedor de alimentos a la población, también, es la que provoca la mayor contaminación a las fuentes hídricas, tanto superficiales como subterráneas, lo que reduce su calidad.

La labor agrícola y la calidad del agua están estrechamente relacionadas y cuando no se tiene una adecuada gestión del recurso hídrico, las prácticas agrícolas aumentan la carga de contaminantes al agua, como son: nutrientes, sales, sedimentos, agroquímicos y agentes patógenos (FAO, 2020), lo que puede perjudicar la salud humana y animal, además, afecta la productividad agrícola, por lo que, para mantener la calidad del agua es necesario hacer una adecuada gestión de este recurso.

Desafíos para enfrentar la crisis del agua usada en la agricultura

Debido a lo planteado en este documento, es necesario conocer qué desafíos deben afrontar cada uno de los actores responsables de la actual crisis

del agua (gobiernos, agricultores, sectores de la economía, organizaciones internacionales y sociales, y consumidores), las cuales, para el sector agrícola, según IICA (2017), son: reducir la extracción y sobreexplotación de las fuentes hídricas, disminuir la contaminación de los mantos acuíferos, mejorar la coordinación entre instituciones relacionadas con el agua, detener y mitigar la degradación ambiental ocasionada por la salinización de aguas y suelos, y garantizar el derecho al agua mediante la actualización de marcos jurídicos y normativos para superar conflictos por su uso, mejorar la eficiencia en la utilización del agua de lluvia para el riego y aumentar el uso eficiente del agua. Todo lo anterior, a través de capacitaciones, mejoramiento e implementación de tecnologías e infraestructura de riego y el uso de sistemas de riego adecuados para cada cultivo.

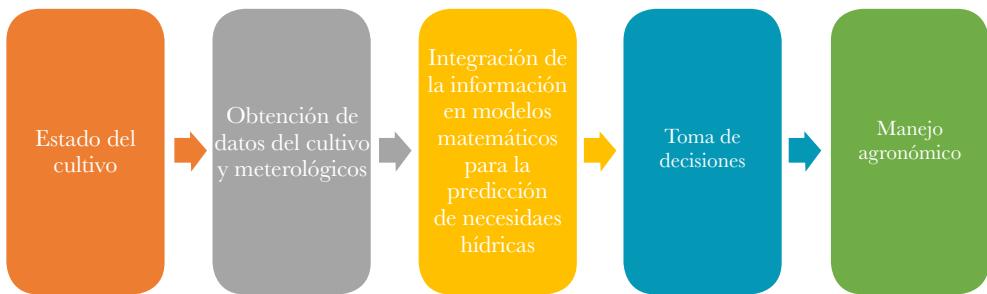
Propuesta al uso eficiente del agua en la agricultura

En función de los desafíos que tiene la humanidad para enfrentar la crisis del agua y especialmente enfocado a aumentar la eficiencia del uso de este recurso en la agricultura, se propone como una de las posibles soluciones: la programación de riegos a partir de la identificación de los requerimientos hídricos de los cultivos, lo que podría predecirse a través de modelos matemáticos que integren información de su estado fisiológico según la etapa del ciclo de cultivo en la que se encuentre. Ya que, actualmente es un aspecto que no se tiene en cuenta para proveer agua a las plantas. Su importancia radica en que un sistema de riego adecuado suministra a las plantas la cantidad necesaria de agua en el momento y a la profundidad que se requiere (SIAP, 2018). Además, promueve una mayor productividad, lo que permitiría hacer un uso eficiente de este recurso.

En la figura 4 se muestra una propuesta para mejorar la eficiencia en manejo de agua de riego en los cultivos que consiste en determinar el estado

del cultivo mediante la obtención de datos fisiológicos como la fotosíntesis, respiración y transpiración, para que se integren, posteriormente, en modelos matemáticos junto con datos ambientales (temperatura, humedad relativa, radiación solar). Con esto, es posible predecir las necesidades hídricas de las plantas y permitir al agricultor tomar decisiones con respecto al manejo agro-nómico para su cultivo.

Figura 4. Propuesta para la optimización del uso del agua de riego en cultivos agrícolas



Fuente: adaptada de IAGUA, 2019.

Conclusiones

- › Ante la problemática de la inequitativa distribución del agua para los sectores urbano, industrial y agrícola, además de la sobreexplotación, uso ineficiente y contaminación del agua por parte de este último sector que deja a una gran parte de población sin acceso al agua de calidad, pudiendo provocar riesgos para la salud y la violación a otros derechos humanos como el de la alimentación y seguridad alimentaria, se

plantea la necesidad de que los gobiernos, instituciones y organizaciones nacionales e internacionales reestructuren la manera en la que se distribuye este valioso recurso, desde un enfoque bioético, en beneficio de la sociedad, que no cese la garantía de otros derechos. Lo anterior, poniendo énfasis en la escasez del agua, en su gestión y distribución y en la mejora de su calidad, para garantizar el derecho humano al acceso al agua potable y, con esto, abrir un camino hacia la garantía de otros derechos como el de la salud y la seguridad alimentaria.

- › La actual crisis mundial del agua es una problemática multifactorial que requiere de la intervención y trabajo conjunto de instituciones gubernamentales u organizaciones y de los agricultores, sectores económicos, instituciones educativas y de investigación científica, para garantizar a toda la población (actual y futura) el acceso a este recurso sin provocar la violación a ningún derecho fundamental de la humanidad.
- › Debido al alto uso del agua en la agricultura intensiva, es pertinente evaluar el estado actual de la producción de alimentos a nivel mundial, la contribución de la agricultura de regadío y de secano en este proceso, el papel que juega el uso del agua para garantizar que la población tenga seguridad alimentaria, así como estrategias que permitan la optimización del uso de esta sustancia y su distribución.
- › En la literatura consultada se evidencia la carencia de un marco ético internacional y nacional que aborde los temas de responsabilidad ética del uso del agua. Así como de justicia, en cuanto al equilibrio de los requisitos de agua en los sectores agrícola, industrial, domiciliario y la necesidad de contar con una asistencia gubernamental que garantice un buen uso del agua. Además, es necesario realizar un análisis a profundidad acerca de la cultura del agua que cuestione quién es el dueño del agua y cuáles deberían ser los criterios de distribución de este recurso.

Referencias

- ACNUR. (2018). *El derecho al agua como un derecho humano.* <https://eacnur.org/blog/derecho-al-agua-derecho-humano/>
- Adeyemi, O., Grove, I., Peets, S., y Norton, T. (2017). Advanced Monitoring and Management Systems for Improving Sustainability sustainability Advanced Monitoring and Management Systems for Improving Sustainability in Precision Irrigation. *Sustainability*, 9, 353. <https://doi.org/10.3390/su9030353>
- Appelgren, B. (2004). *Water and Ethics: Water in Agriculture.* Unesco.
- Armstrong, L. E., y Johnson, E. C. (2018). *Water Intake, Water Balance, and the Elusive Daily Water Requirement.* <https://doi.org/10.3390/nu10121928>
- Burek, P., Satoh, y Fischer, G., Kahil, M. T., Scherzer, A., Tramberend, S., Nava, L. F., Wada, y., Eisner, S., Flörke, M., Hanasaki, N., Magnuszewski, P., Cosgrove, B., y Wiberg, D. (2016). *Water futures and solution-fast track initiative.*
- CDC. (2021). *Global WASH Fast Facts. Global Water, Sanitation, & Hygiene.* https://www.cdc.gov/healthywater/global/wash_statistics.html#two
- CDESC. (2002). Observación general No 15. El derecho al agua (artículos 11 y 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) (Vol. 40232). <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8789.pdf>
- Cisneros, R. (2003). Apuntes del curso "Riego y drenaje" de la Universidad Autónoma San Luis Potosí.
- CNDH. (2014). *El derecho humano al agua potable y saneamiento* (1st ed.).

- Conagua. (2017). *Estadísticas del agua en México*. Conagua.
- Cosgrove, W., y Rijsberman, F. (2000). *World Water Vision: Making Water Everybody's Business*. <https://doi.org/10.4324/9781315071763>
- FAO. (2002). *Agua y Cultivos. Logrando el uso óptimo del agua en la agricultura*.
- FAO. (2003). Agriculture, food and water. A contribution to the World Water Development Report. In *World Water Development Report*. <http://www.fao.org/3/ay4683e.pdf>
- FAO. (2019). *The state of food security and nutrition in the world. Safeguarding against economic slowdowns and downturns*. <http://www.fao.org/3/ca5162en/ca5162en.pdf>
- FAO. (2020). *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Superar los desafíos relacionados con el agua en la agricultura*.
- FESCUNAM. (2018). *Por un uso más eficiente del agua en la agricultura*. UNAM Global. <https://unamglobal.unam.mx/por-un-uso-mas-eficiente-del-agua-en-la-agricultura/>
- Forbes. (2021). *La sequía golpea al agro mexicano y anticipa una menor producción*. <https://www.forbes.com.mx/fotos-la-sequia-golpea-al-agro-mexicano-y-anticipa-una-menor-produccion/>
- Gutiérrez, M. T., Mediana, M. E., y Rivas, M. (2017). *Agua en México. Un puntuario para la toma de decisiones*.
- Hogeboom, R. J. (2020). The Water Footprint Concept and Water's Grand Environmental Challenges. *One Earth*, 2(3), 218–222. <https://doi.org/10.1016/j.oneear.2020.02.010>

IAGUA. (2019). *Ciencia y tecnologías para el uso eficiente del agua en la agricultura.* <https://www.iagua.es/noticias/irta/ciencia-y-tecnologias-uso-eficiente-agua-agricultura>

IICA. (2017). *El agua para la Agricultura de las Américas.*

IWMI. (2007). *Water for Food, Water for Life: A Comprehensive Assessment of Water Management in Agriculture.*

Landero-Sánchez, C., Palacios-Vélez, E., Landero-Sánchez, C., y Hernández-Pérez, J. M. (2014). Agua, cultura y cuidado. In *Revista de Educación y Cultura*, 82, 18-27.

Larson, C. (2013). Losing arable land, China faces stark choice: Adapt or go hungry. *Science*, 339(6120), 644–645. <https://doi.org/10.1126/science.339.6120.644>

OMS, & Unicef. (2017). Progress on household drinking water, sanitation and hygiene. <https://data.unicef.org/resources/progress-on-household-drinking-water-sanitation-and-hygiene-2000-2020/>

Rahaman, M. M., & Varis, O. (2005). The ethical perspective of water: dilemmas and future challenges. *Sustainable Development of Energy, Water and Environment Systems, II* (June), 39-51.

SIAP. (2013). *Uso del agua en México. Boletín semanal del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) de la SAGARPA.* <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/815763/10Abril2023.pdf>

SIAP. (2018). *En la agricultura, los sistemas de riego son utilizados para un aprovechamiento óptimo del agua.* <https://www.gob.mx/siap/articulos/en-la-agricultura-los-sistemas-de-rie-gos-son-utilizados-para-un-aprovechamiento-optimo-del-agua?idiom=es>

- Singh, A. (2014). Conjunctive use of water resources for sustainable irrigated agriculture. *Journal of Hydrology*, 519, 1688–1697. <https://doi.org/10.1016/j.jhydrol.2014.09.049>
- Tello, L. F. (2008). *El acceso al agua potable, ¿un derecho humano?* Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- World Bank. (2020). *Water in Agriculture*. <https://www.worldbank.org/en/topic/water-in-agriculture>.

CAPÍTULO 14.

Inteligencia territorial y protocolos comunitarios bioculturales como mecanismos que permiten la deliberación ética y bioética en las intervenciones territoriales

Hugo Nelson Castañeda Ruiz⁵⁶

Jhonny Alexander Herrera Mejía⁵⁷

Mauricio Muñoz Zapata⁵⁸

Ángela María Gómez Osorio⁵⁹

56 Especialista en Responsabilidad Civil, secretario del Comité de Bioética de la Universidad de San Buenaventura, investigador del Grupo GIDPAD de la Universidad de San Buenaventura. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=bdrNjtoAAAAJ&hl=es&oi=ao> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-6324-82o1> Correo electrónico: hugo.castaneda@usbmed.edu.co

57 Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo, docente e investigador de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?hl=es&pli=1&user=iStoemAAAAAJ> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-6419-3775> Correo electrónico: jhonny.herrera@usbmed.edu.co

58 Magíster en Estudios Urbano Regionales, investigador del Grupo HTM, docente Universidad de Antioquia. Google Scholar: https://scholar.google.es/citations?view_op=new_articles&hl=es&imq=Mauricio+Mu%C3%B1oz+Zapata# ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0ooo-0oo2-2724-1oo2&justRegistered> Correo electrónico: mmunoz@grupohtm.org

59 Especialista en Gestión de la Calidad Universitaria, docente e investigadora de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=hqgOd5gAAAAJ> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo3-13o1-0980> Correo electrónico: angela.gomez@usbmed.edu.co

Resumen

Se reflexiona en torno a la necesidad de metodologías de intervención territorial que permitan la participación de las comunidades, y que incluyan criterios de protección a la vida, la autonomía y los conocimientos tradicionales, entre otros. De no contar con estos mecanismos, se seguirán perpetuando prácticas como: la explotación de recursos y conocimientos sin el consentimiento comunitario, el homicidio de líderes sociales, el desplazamiento forzado de comunidades y la contaminación, entre otros, que son usuales en Colombia y otros países, cuando se realizan intervenciones en los territorios. Se ponen de ejemplo dos metodologías que permiten el empoderamiento comunitario y la participación directa en los proyectos como: los protocolos comunitarios bioculturales y la inteligencia territorial, cuyas fortalezas se centran en una lectura territorial desde la complejidad y los procesos de diálogo y deliberación entre actores y agentes que permiten la adopción de criterios éticos y bioéticos aplicados a la gestión territorial. Sus debilidades son: el escaso conocimiento de agentes y actores en algunos países que no permiten una mejor adopción y el ritmo de la intervención que puede no coincidir con los tiempos y costos que requieren los agentes, lo que conllevaría a prácticas inadecuadas que desdibujen estos mecanismos.

Palabras clave: bioética, inteligencia territorial, protocolos comunitarios bioculturales, intervención territorial y conocimientos tradicionales.

Abstract

We reflect on the need for territorial intervention methodologies that allow for community participation and include criteria for the protection of life, autonomy and traditional knowledge, among others. Without these mechanisms, practices such as: exploitation of resources and knowledge without

community consent, homicide of social leaders, forced displacement of communities and contamination, among others, which are common in Colombia and other countries when interventions are carried out in the territories, will continue to be perpetuated. Two methodologies that allow community empowerment and direct participation in projects are given as examples: biocultural community protocols and territorial intelligence, whose strengths are centered on a territorial reading from the complexity and processes of dialogue and deliberation between actors and agents that allow the adoption of ethical and bioethical criteria applied to territorial management. Their weaknesses are: the scarce knowledge of agents and actors in some countries that do not allow a better adoption and the pace of intervention that may not coincide with the time and costs required by the agents, which would lead to inadequate practices that blur these mechanisms.

Keywords: bioethics, territorial intelligence, biocultural community protocols, territorial intervention, and traditional knowledge.

Resumo

Reflecte sobre a necessidade de metodologias de intervenção territorial que permitam a participação das comunidades, e que incluem critérios de proteção da vida, autonomia e conhecimentos tradicionais, entre outros. Sem estes mecanismos, práticas como a exploração de recursos e conhecimentos sem consentimento da comunidade, o assassinato de líderes sociais, o deslocamento forçado de comunidades e a poluição, entre outras, que são comuns na Colômbia e em outros países quando são realizadas intervenções nos territórios, continuarão a ser perpetuadas. Duas metodologias que permitem o empowerment comunitário e a participação directa em projectos são dadas como exemplos: os protocolos comunitários bioculturais e a inteligência territorial, cujos pontos fortes se centram numa leitura territorial da perspectiva

da complexidade e dos processos de diálogo e deliberação entre actores e agentes que permitem a adopção de critérios éticos e bioéticos aplicados à gestão territorial. As suas fraquezas são: o conhecimento limitado dos actores e agentes em alguns países que não permitem uma melhor adopção e o ritmo de intervenção que pode não coincidir com o tempo e os custos exigidos pelos agentes, o que levaria a práticas inadequadas que esbatem estes mecanismos.

Palavras-chave: bioética, inteligência territorial, protocolos de comunidade biocultural, intervenção territorial e conhecimento tradicional.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284676](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284676)

Introducción

Esta reflexión surge a partir del proyecto de investigación titulado, *Dilemas éticos en intervenciones territoriales en el área metropolitana del Valle de Aburrá*, gracias los resultados obtenidos, se observaron las falencias en las formas de intervención y gestión territorial, en gran parte presentadas por la falta de participación de las comunidades, y la no inclusión de criterios o consideraciones éticas al momento de desarrollar los procesos de planeación e intervención territorial.

Las consideraciones éticas y bioéticas son necesarias para investigar con comunidades, pues permiten disminuir las problemáticas sociales y jurídicas, especialmente cuando se realizan intervenciones a través de las acciones ejecutadas o de objetos instalados, contando con el permiso de los agentes y actores en sus territorios. Por ejemplo, tener pautas que guíen el proceder de los investigadores que interactúen con comunidades puede evitar prácticas como la biopiratería (Hernández Vidal y Gutiérrez Escobar, 2019, p. 47; Torres-Yépez y Zreik, 2021), la cual se ha definido como el aprovechamiento

y comercialización de los conocimientos tradicionales, las prácticas culturales y el material genético que se encuentran en los lugares en donde habitan los grupos étnicos y las comunidades campesinas. Esta definición también contempla las obras de infraestructura, la construcción megaproyectos, la explotación de recursos en los territorios, sin el consentimiento y la participación de las comunidades en los beneficios. Cuando se realizan este tipo de intervenciones territoriales con el consentimiento de la comunidad, se les otorga el derecho de conocer cuál va a ser el proceso de intervención en su territorio, al igual que los posibles resultados que se pueden obtener. El cumplir con estas expectativas genera confianza en el proceso, al evidenciarse la honestidad del órgano interventor y sus intereses en el territorio.

Sin embargo, cualquier tipo de intervención puede producir efectos en el territorio, alterando las dinámicas y la cotidianidad de sus habitantes, como de las personas residentes en los lugares cercanos. Las intervenciones generan cambios y transformaciones en la dimensión social, y traen consigo afectaciones tanto positivas como negativas. Por lo anterior, son importantes las consideraciones éticas, pues salvaguardan el sentido de la responsabilidad hacia el otro y hacia el medio ambiente, promoviendo el cuidado de las comunidades frente a su integridad, dignidad, costumbres culturales, y modos de vida (Gutiérrez, 2012) y la protección de los recursos biológicos. Con todo, el empleo de las consideraciones éticas, puede hacer mucho más efectiva la ejecución de los proyectos, al fortalecer la relación entre las organizaciones, las comunidades y otros actores o agentes, en la consolidación de los lazos de confianza, credibilidad y liderazgo.

Por lo anterior, es importante comprender a la intervención territorial como aquellos sistemas de acciones y objetos (Blanco, 2010, pp. 173-174; Santos, 2000, p. 87) que son introducidos en un espacio geográfico denominado *territorio*, delimitado tanto por los *agentes* de la intervención, como por los *actores*

residentes del territorio. Estos sistemas de acciones y de objetos transforman los espacios geográficos. Los *sistemas de objetos*, en términos de intervención, son aquellas cosas creadas por el ser humano y se encuentran fijos o puestos en un lugar, como, por ejemplo, una carretera, un puente, un edificio, un parque, etc. Los *sistemas de acción*, en términos de la intervención, son los procesos sociales dinámicos, pues interactúan entre sí, como la cultura, la economía, la política, las instituciones, entre otros (Tomadoni y Silva, 2009, p. 9). Estas intervenciones territoriales pueden generar procesos de aceptación o resistencia por parte de las comunidades.

Los *agentes* pueden ser un grupo de personas, de individuos, o de entidades gubernamentales, organizaciones públicas o privadas, que inciden con su poder en el territorio y en la comunidad a nivel técnico, social, económico y cultural. La construcción del proyecto de una represa, por ejemplo, es un *sistema de objetos* que pueden ser impuestos por los *agentes*, ya que tiene repercusiones importantes en las dinámicas territoriales. Los casos de delimitación de las actividades económicas de un lugar hacen parte de los *sistemas de acción*, pues una declaratoria de área protegida, por lo general, es un mecanismo impuesto por los *agentes*, el cual repercute directamente en el uso comercial del territorio por parte de las comunidades. Existen múltiples formas de hacer intervención desde los aspectos físicos, educativos, económicos, sociales y hasta culturales.

Es importante indicar que muchas intervenciones son solicitadas por las comunidades o se realizan de forma autónoma en los territorios, pero otras se pueden ejecutar o se impuestas por los *agentes* externos o ajenos a las dinámicas territoriales (Molina, 2002). De igual manera, pueden existir múltiples objetivos en la intervención, al beneficiar a una comunidad asentada en un territorio, pero que benefician a otras personas a costa de los recursos naturales de esa comunidad. Lo ideal es poder contar con parámetros claros para que las comunidades puedan actuar directamente en la construcción, reflexión,

ejecución o desarrollo y problematización de los proyectos de intervención y puedan aprovechar los conocimientos sobre el territorio que fueron construidos colectivamente (Plaza, 2015).

El objetivo de este trabajo es proponer elementos que faciliten la deliberación ética y bioética de quienes intervienen los territorios para que dichos procesos de aplicación de los conocimientos tecnocientíficos en la construcción de obras, la investigación en terreno u otro tipo de intervenciones, protejan la diversidad cultural y biológica, ayuden a la solución de problemáticas territoriales, y permitan la participación de las comunidades en las diferentes decisiones que las afecten. Para lograr lo anterior, el lector encontrará en este trabajo una descripción de situaciones problemáticas desde la ética (o la moral) y la bioética desde el análisis de los casos que ocurren en el territorio, con lo anterior se responderá a la pregunta: ¿Por qué estos casos deben interesar al ámbito bioético o deben ser estudiados por la bioética?, posteriormente, se plantearán alternativas o soluciones a estas problemáticas, finalmente, se propondrán las conclusiones de este artículo.

Problemas éticos y bioéticos en intervenciones territoriales

Cuando se desarrollan intervenciones en los territorios, se pueden evidenciar ciertas dinámicas y transformaciones, las cuales afectan a la cotidianidad de las comunidades. Una de las problemáticas a destacar, es al impacto asociado al uso de los recursos existentes en los territorios para satisfacer las demandas de los proyectos, esto se ocasiona cuando no se realiza una adecuada gestión de la intervención, generando el conflicto con las comunidades. Por lo anterior, es necesario afectar o alterar lo menos posible la cotidianidad en donde se realiza la intervención territorial o, al menos, lograr que ésta no genere impactos (externalidades) negativos y drásticos que terminen afectando a los habitantes (Urrutia Sánchez y Muñoz Parra, 2017). Las comunidades

son las más afectadas con el desarrollo de los proyectos cuando se usurpan sus derechos, por ejemplo, algunas decisiones judiciales u órdenes de una autoridad gubernamental pueden limitar la utilización de los recursos territoriales a los actores comunitarios, afectando su sustento económico, que en muchos casos pueden ser sostenibles.

Son muchas las situaciones problemáticas que pueden generar una intervención territorial. A continuación, se describen algunas de ellas:

1. Explotar los conocimientos comunitarios tradicionales y sus prácticas gastronómicas, sus vestidos, música, bailes, medicina, prácticas económicas, etc., en los casos de la biopiratería y la disputa por la patentabilidad o no de este tipo de conocimientos (Herrera Vásquez y Rodríguez Yunta, 2004).
2. La afectación de la biodiversidad del territorio como, por ejemplo, los efectos del turismo en San Luis de Potosí (Chávez, 2016).
3. La explotación y utilización de los recursos naturales sin el consentimiento de las comunidades, como sucede con varios pueblos indígenas (Gaona Pando, 2013).
4. La desaparición y asesinato de líderes comunitarios y ambientales o sus familiares, como mecanismo de intimidación como, por ejemplo, sucedió en el municipio de Piedecuesta (Pedraza, 2013, p. 172).
5. El desplazamiento de comunidades y generación de pobreza. Un ejemplo de ello son los casos de desplazamiento forzado inducido por proyectos de desarrollo económico producto de la explotación comercial del banano en Colombia (Sarmiento E, 2015).
6. Las enfermedades producidas por el uso de elementos contaminantes y de sustancias carcinógenas y mutágenos (Vargas Marcos, 2005).

7. La contaminación del aire y de las fuentes hídricas afectan a la salud y productividad comunitaria, como sucede en el caso de la contaminación del agua por productos utilizados para la salud del ganado (Agudelo-Londoño, et al., 2012).
8. Los problemas de acceso a los recursos naturales como en el caso del acceso al agua en la Provincia de Córdoba, Argentina (Cáceres y Rodríguez-Bilella, 2014) y de Guanacaste en Costa Rica (Cañada, 2019; Navas y Cuvi, 2015).
9. La afectación de la economía comunitaria. Un ejemplo de ello es la práctica cultural de la minería de Santurbán (Basto torrado, 2017, pp. 14-16).
10. La afectación de las prácticas artesanales o tradicionales de subsistencia. La explotación minera de las grandes empresas afecta, por ejemplo, a la minería artesanal que se practica en Condoto, municipio del Chocó, (Rivas Bustacara, Palomeque Serna, Berardinelli Caicedo y Hinestroza Cuesta, 2015).
11. Los procesos de desmoralización comunitaria, como es el caso del aumento de la tasa de suicidios entre los Inuit. Una posible causa de este fenómeno es el colonialismo e intervención del Estado (Tester y McNicoll, 2004).
12. El abuso de la posición que pueda tener el interventor para ejercer poder sobre la comunidad o simplemente para lucrarse de ella, como sucede en el caso de la amenaza o el uso de la expropiación por parte de entidades gubernamentales para tener una mayor fuerza de negociación ante las comunidades (Mesa Duque et al., 2018, p. 88).
13. La publicación y utilización de los resultados de la intervención sin el consentimiento de las comunidades. Esta situación es frecuente cuando

se realizan investigaciones con poblaciones nativas (Fuentes y Revilla, 2007), campesinas y poblaciones urbanas marginadas.

¿Por qué las intervenciones territoriales deben ser de interés bioético?

Desde sus orígenes, la bioética se ha preocupado por la vida, al indagar sobre los temas de la supervivencia humana, el uso sostenible de los recursos, la protección de la diversidad biológica, y por el bienestar de los seres humanos y de los animales (Molina Ramírez, 2015), por lo tanto, la intervención realizada en un territorio, lugar de vida de una comunidad de personas, son de interés de esta disciplina, al involucrar a los seres humanos de manera directa. La bioética surge en 1926 con Fritz Jahr, y es entendida por este autor como las consideraciones o deberes para preservar la vida en todas sus formas (Jahr, 2013). Potter, en la década de 1970, retoma el término, posiblemente sin haber leído a Jahr, para definir a esta disciplina como la sabiduría necesaria para lograr una supervivencia aceptable pues, tendiendo los puentes entre la ciencia y las humanidades (Potter, 1992), se logaría proteger la diversidad biológica para que los seres humanos continúen existiendo (Potter, 2001).

Todo conocimiento debe estar situado en un espacio y en un tiempo. Es por ello que el enfoque territorial le permitirá a la bioética comprender las relaciones complejas que existen entre el territorio, la diversidad biológica, la diversidad cultural y la supervivencia. Aunque existen problemáticas globales, es necesario considerar que también existen problemáticas territoriales que son importantes y deben ser analizadas, de lo contrario, se podría afectar al planeta mismo. Por lo anterior, se hace necesario entender que las prácticas de intervención en los territorios deben procurar el cuidado de aquellos seres humanos que lo habitan y de los recursos naturales que lo componen: lo biótico con su fauna y flora, como lo abiótico, y los elementos que permiten la vida, incluida la de la especie humana. Por lo tanto, las problemáticas te-

rritoriales deben ser deliberadas y debe propender por la creación de puentes entre las ciencias y las humanidades para resolver problemas socioambientales desde su complejidad.

¿Cómo se pueden resolver los problemas éticos y bioéticos sobre las intervenciones territoriales?

Es fundamental comprender que, para minimizar los impactos producidos por la realización de las intervenciones, se deben contar con procesos de gestión territorial sustentados en criterios éticos y bioéticos, desde los cuales se acompañen a las comunidades en todas las fases del proyecto. En la gestión territorial se pueden llegar a muchos acuerdos con la comunidad, en la socialización del proyecto, su participación durante el desarrollo del mismo, y como veedores en la fase de cierre. Para ello, es importante hacer una correcta lectura del territorio, es decir, es necesario conocer el contexto socioambiental que será objeto de la intervención. Al dialogar el proyecto con la comunidad se pueden discutir los pormenores de la intervención y de esa manera hacerlos partícipes. No es solo escucharlos, sino considerar sus puntos de vista, sus opiniones, sus creencias y expectativas frente a la intervención que, en algunos casos, ellos no han solicitado.

Para lograr este acompañamiento, no basta con el conocimiento técnico brindado por las herramientas de gestión para saber cuáles decisiones tomar, o para plantearse preguntas y así adelantarse a las consecuencias sobre la intervención. De hecho, las acciones que se vayan a ejecutar deben ser deliberadas con las comunidades, a quienes se les debe brindar la información completa, en un lenguaje que puedan entender, sin engaños u ocultamientos, de esta manera se puede reformular el proyecto y llegar a acuerdos. Por consiguiente, antes de ingresar a un territorio, es importante el diálogo y el establecimiento de acuerdos para proteger la cultura comunitaria, respetando sus

conocimientos tradicionales y sus fuentes de sustento que permitan prácticas más sustentables para quienes deseen intervenir el territorio. En definitiva, la idea no es hacer obras sin conciencia sino construir juntos, todo lo contrario, para llegar a establecer los acuerdos con la comunidad, es necesario brindar los espacios para la deliberación y así generar la supervivencia aceptable que plantea Potter.

Uno de los mecanismos propuestos para evitar los conflictos con las comunidades, son los protocolos comunitarios bioculturales, este instrumento o herramienta es utilizado como derrotero para establecer las reglas necesarias, orientando y guiando a los *agentes* y a la comunidad frente a las intervenciones en su territorio. Dicho esto, los protocolos comunitarios establecen una serie de reglas empoderando a las comunidades al brindarle la importancia a sus costumbres y sentires. Además, a partir de los protocolos, se establecen los parámetros para la defensa del conocimiento tradicional y ancestral, a los métodos tradicionales de subsistencia, a la cultura y a cómo se debe proceder con la gestión de los recursos naturales y genéticos (Conabio-GIZ, 2017). Por cierto, los protocolos establecidos en las comunidades podrían minimizar muchas problemáticas en el desarrollo de los proyectos, pues desde el inicio se pueden establecer compromisos y acuerdos con la comunidad por medio del establecimiento de reglas.

De igual manera sucede con la inteligencia territorial, la cual parte del conocimiento de las dinámicas, ritmos, características y problemáticas de un lugar (Girardot, 2010). Es decir, la inteligencia territorial permite tener claridad sobre cómo se debe intervenir un territorio, de tal manera que se minimicen los impactos, generando así una auténtica transformación que beneficie a los territorios y las comunidades que los habitan.

Para lograr lo anterior, las comunidades deben participar activamente y de manera crítica en los procesos, de tal forma que se diseñen los planes

y propuestas de soluciones conjuntas. A partir de estas sinergias se pueden plantear los proyectos de manera colectiva, orientando su desarrollo a la responsabilidad social, económica y ambiental. Por consiguiente, esta manera de trabajar conjuntamente entre las comunidades, el gobierno, las corporaciones y la academia, permite la articulación de las experiencias vividas con los diferentes conocimientos, todo ello en beneficio de la solución a situaciones problemáticas en las que, según Bozzano (2012), las transformaciones del territorio a partir del desarrollo de los proyectos permiten la generación de la conciencia, el sentido de pertenencia, desde una visión holística que integra el relacionamiento de los agentes con la comunidad, generando así el conocimiento y la comprensión del territorio y sus problemas vinculados al desarrollo.

De este modo, la ventaja de la inteligencia territorial es que permite tener un enfoque territorial, pues reconoce las complejidades, los flujos, las interrelaciones, las dinámicas y los elementos que componen el territorio a intervenir. Asimismo, esta propuesta permite la co-construcción por medio del diálogo sincero entre actores y agentes para definir las transformaciones, a partir del conocimiento técnico, y del saber popular, ayudando a disminuir el impacto negativo en la diversidad biológica y cultural derivadas de la intervención. No obstante, es necesario reconocer que algunas propuestas técnicas conciben a la consulta comunitaria como un asunto formal necesario para realizar la intervención, sin embargo, en este proceso no se tiene en cuenta el conocimiento comunitario, ni la participación de la comunidad en los procesos, lo cual puede llevar a malentendidos producto de las problemáticas socio ambientales.

Ahora bien, el empleo de las propuestas deliberativas evita que se impongan los conocimientos técnicos sin el conocimiento de la comunidad, haciendo que la ejecución de los proyectos no afecte la cultura y a la subsistencia comunitaria, al desconocer la complejidad del territorio. Sin embargo, las de-

claratorias de áreas protegidas limitan las actividades en el territorio sin tener en cuenta a los campesinos, los colonos y a las comunidades étnicas que habitan estos lugares. En consecuencia, se pueden prohibir formas de explotación sustentable o cualquier forma de uso que permita la subsistencia de los grupos y comunidades que se encuentran allí. Así tenemos el caso de las comunidades de los corregimientos al occidente de Medellín, quienes fueron afectados por la declaratoria de área protegida denominada: “Distrito de manejo integrado divisoria Valle de Aburrá/Río Cauca” (Garcés et al., 2011).

Para brindar un ejemplo del protocolo comunitario biocultural, se puede citar la experiencia en el contexto colombiano de la Asociación Campesina del Alto San Juan (Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan, 2012), la cual subsiste con la amenaza de no contar con el marco jurídico que permita su aplicabilidad. También se puede citar el caso del asentamiento “El Milagro de Dios” en Armenia (Castañeda y Mejía, 2018), como un ejemplo de la aplicación de metodologías de inteligencia territorial, sin embargo, la escasa documentación sobre su aplicabilidad dificulta la obtención de los resultados y la continuación de esta metodología.

Para terminar con este aparte, es necesario reconocer que, América Latina y en Colombia, se utilizan metodologías propias de la inteligencia territorial en las experiencias de: a) Alta tensión y la Lomita en Puerto Madryn de Argentina (Ferrari y Bozzano, 2016) y b) Lavalleja en Uruguay (Gliemmo, 2014) y en la utilización de los protocolos comunitarios bioculturales, se pueden reconocer las experiencias de: a) El Parque de la Papa en Cusco Perú (Argúmedo, 2012) y b) Miskitu en Honduras (Masta, 2012).

Conclusiones

La inteligencia territorial y los protocolos comunitarios bioculturales son enfoques novedosos que permiten tener criterios éticos y bioéticos en el desa-

rrollo de intervenciones territoriales como lo son, el consentimiento de las comunidades, el diálogo constructivo entre agentes y actores para realizar los procesos de intervención, el respeto por las normas comunitarias, la protección de los conocimientos tradicionales y de los recursos territoriales (fauna y flora), la protección de la fragilidad de la vida, entre otros criterios.

Además, el empleo de este tipo de metodologías puede ser vital para la supervivencia humana y de las demás especies (siguiendo a Potter), superando a los enfoques globales e impuestos, desde otras perspectivas que consideren las dinámicas y complejidades territoriales y las condiciones técnico-científicas, jurídicas, éticas (bioéticas) y sociales que se deben tener en las experiencias de intervenciones particulares (lo micro), para ir a poco transformando de forma consciente y con justicia ambiental lo global (lo macro).

De este modo, entre los puntos fuertes de la propuesta se encuentran: el consenso sostenible del proceso de intervención; la capacidad para generar escenarios pedagógicos de las lecturas territoriales que permitan la comprensión de las realidades del entorno socioambiental; y el empoderamiento de la comunidad si se aplican los protocolos comunitarios y la inteligencia territorial, para desarrollar la capacidad de discernir sobre su propio futuro aprovechando el conocimiento sobre su entorno y la deliberación sobre la conveniencia de la transformación territorial.

Ahora bien, los puntos débiles de esta propuesta son los ritmos o tiempos de la intervención que podrían ser, en algunos casos, más lentos y onerosos para la persona o entidad que hace la intervención, pero permitiría una mejor evaluación y disminución de los riesgos socioambientales de los proyectos. En cualquier caso, el problema del ritmo lento puede hacer que se pierda el interés de las personas que desarrollan los proyectos, dificultando la participación abierta de las comunidades en las diferentes fases de desarrollo del mismo, debido a los compromisos y costos asumidos, o se pueden generar prácticas

negativas que desdibujen estas metodologías, por ejemplo, en las formas de socialización, por medio de las cuales se engañe a la población para obtener su consentimiento. De este modo, los escasos referentes de esta propuesta en Colombia y Latinoamérica, conlleva a una aplicación menos frecuente de las metodologías expuestas en este trabajo, y de otras con propósitos similares, pues existe un desconocimiento de su aplicación.

En conclusión, la inteligencia territorial y los protocolos comunitarios bioculturales no son las únicas metodologías que se deben tener en cuenta, por ello es necesario seguir profundizando en las nuevas líneas de investigación en los campos de la gestión social y territorial, en la solución de conflictos territoriales y las bondades de los observatorios territoriales, como complementos de las propuestas aquí presentadas. En suma, se recomienda a las comunidades y a los agentes que deseen intervenir el territorio fortalecer las organizaciones sociales o comunitarias, las escuelas pedagógicas, el liderazgo rural y comunitario para dejar una capacidad instalada en las líneas que se pretenden fortalecer en el desarrollo del proyecto.

Referencias

Agudelo-Londoño, P. A., Rivera-Caycedo, J. E., Bernal-Vera, M. E., y Castaño-Ramírez, E. (2012). Caracterización del riesgo de contaminación por actividades pecuarias en el río Molinos, Villamaría (Caldas, Colombia). *Veterinaria y Zootecnia*, 6(2), 56-82. <http://vetzootec.ucaldas.edu.co/downloads/v6n2a05.pdf>

Argumedo, A. (2012). *Descolonizando la investigación-acción: El protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de beneficios. Aprendizaje y acción participativos Biodiversidad y cultura: exploración de protocolos comunitarios, derechos y consentimiento.* <https://pubs.iied.org/pdfs/14618SIED.pdf>

- Basto Torrado, S. P. (2017). El conflicto socioambiental del Páramo de Santurbán. Un análisis bioético con enfoque de ecología política. *Revista Colombiana de Bioética*, 12(1), 8. <https://doi.org/10.18270/rcb.v12i1.1942>
- Blanco, J. (2010). Notas sobre la relación transporte-territorio: Implicancias para la planificación y una propuesta de agenda. *Revista Transporte y Territorio*, 3, 172-190. <https://doi.org/10.34096/rtt.i3.251>
- Bozzano, H. (2012). *Territorios Reales, Territorios Pensados, Territorios Posibles. Aportes para una Teoría Territorial del Ambiente*. Espacio.
- Cáceres, D. M., y Rodríguez-Bilella, P. (2014). Acceso y apropiación del agua en comunidades rurales pobres de Argentina central: Transformaciones y conflictos. *Economía, sociedad y territorio*, 14(45), 359-395. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-84212014000200003&lng=es&nrm=iso&tlang=es
- Cañada, E. (2019). Conflictos por el agua en Guanacaste, Costa Rica: Respuestas al desarrollo turístico. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 45, 323-344. <https://doi.org/10.15517/aecca.v45i0.37666>
- Castañeda, Y. y Mejía, F. (2018). La inteligencia territorial como estrategia para la co-construcción de transformaciones caso del asentamiento informal “el milagro de Dios” Armenia. *Arquetipo*, 16, 58-78. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6739648>
- Chávez, M. G. G. (2016). El impacto del turismo en la conservación de la biodiversidad en San Luis Potosí. *Sociedad y Ambiente*, 11, 148-159. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455748464008>
- Conabio-GIZ. (2017). Protocolos comunitarios. Biodiversidad y conocimiento tradicional. En: *Cuaderno de divulgación 2. Proyecto Gobernanza de la Biodiversidad*:

Participación justa y equitativa de los beneficios que se deriven del uso y manejo de la diversidad biológica, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio)-Cooperación Alemana al Desarrollo Sustentable en México (GIZ). <https://www.giz.de/en/downloads/giz2017-es-protokolle-abs.pdf>

Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan. (2012). *Protocolo Comunitario Biocultural para el territorio del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan ASOCASAN*. Tadó, Chocó. Colombia. ASOCASAN. http://www.pnuma.org/publicaciones/PCB%20ASOCASAN_espanol_2012.pdf

Ferrari, M. y Bozzano, H. (2016). Aplicación del método territorial en dos asentamientos espontáneos de Puerto Madryn Argentina. *Papeles de Geografía*, (62), <https://doi.org/10.6018/geografia/2016/26006>

Fuentes D, D. y Revilla, L. D. (2007). Consideraciones éticas para la realización de investigaciones en comunidades nativas de la selva amazónica del Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 24(1), 51-66. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1726-46342007000100009&lng=es&nrm=iso&tlang=es

Gaona Pando, G. (2013). El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas. *Nueva antropología*, 26(78), 141-161. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-06362013000100007&lng=es&nrm=iso&tlang=es

Garcés, H. P., Yepes, C. A. Z., y Ceballos, S. M. T. (2011). Conflictos ambientales: La biodiversidad como estrategia ordenadora del territorio. *Opinión Jurídica*, 10(20). <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/736>

Girardot, J. J. (2010). *Inteligencia Territorial y Transición Socio-Ecológica*. Huelva.

- Gliemmo, F. (2014). Reflexiones sobre la práctica turística. Abordaje territorial para definir lugares sustentables. Iniciativas en Minas, Lavalleja (Uruguay). *Anuario Turismo y Sociedad*, 15, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5159069>
- Gutiérrez, R. (2012). Del discurso del desarrollo a la visión territorial. *Perspectiva Geográfica*, 17, 233-258.
- Hernández Vidal, N., y Gutiérrez Escobar, L. (2019). Resistencias epistémico-políticas frente a la privatización de las semillas y los saberes colectivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(2), 39-63. <https://doi.org/10.22380/2539472X.798>
- Jahr, F. (2013). La ciencia de la vida y la enseñanza moral. Viejos descubrimientos bajo una nueva luz [1926] (Á. Dono & M. Fisher, Trads.). *Aesthethika*, 8(2), 12-17. http://www.aesthethika.org/IMG/pdf/AEV8N2_04_Jahr_1926_Lacienciadelavida.pdf
- Masta. (2012). *Protocolo bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu: El derecho al consentimiento previo, libre e informado en nuestro territorio de La Mosquitia Hondureña. MASTA (Mosquitia Asla Takanka-Unidad de la Mosquitia)*. https://prmapping.ku.edu/Protocolo_Miskitu.pdf
- Mesa Duque, N., Londoño Díaz, D., Insuasty Rodríguez, A., Sánchez Calle, D., Borja Bedoya, E., Valencia Grajales, J. F., Zuluaga Cometa, H. A., Barrera Machado, D., y Pino Franco, Y. (2018). *Víctimas del desarrollo en Medellín: Progreso y moradores en disputa. Kavilando, Redipaz, Somos Todos*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/kavilando/20190318011450/0.pdf>
- Molina, C. G. (2002). *Modelo de formación de políticas y programas sociales*. Banco Interamericano de Desarrollo, Instituto Interamericano para el Desarrollo Social (INDES). <http://fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Politicas-Publicas/modelo%20de%20formacion%20de%20politicas%20y%20programas%20sociales%20carlos%20gerardo%20molina.pdf>

Molina Ramírez, N. (2015). La bioética: Sus principios y propósitos, para un mundo tecnocientífico, multicultural y diverso. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 18. <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i2.791>

Navas, G., y Cuvi, N. (2015). Análisis de un conflicto socioambiental por agua y turismo en Sardinal, Costa Rica. *Revista de Ciencias Sociales*, 150, Article 150. <https://doi.org/10.15517/rcc.v0i150.22835>

Pedraza, A. E. T. (2013). Movimiento defensores del agua de Piedecuesta, Santander, Colombia (1995-2005). *Revista Luna Azul*, 36, 165-212. <https://revistasojos.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1665>

Plaza, S. (2015). Procesos y herramientas en la intervención territorial-comunitaria. En M. A. Barrientos (Ed.), *Compendio bibliográfico Asignatura Extensión Rural*. Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Córdoba. <https://ffyh.unc.edu.ar/extension/wp-content/uploads/sites/2/2018/08/Compendio-Bibliografico-2015-asignatura-extension-universitaria.pdf>

Potter, V. R. (1992). Global Bioethics facing a world in crisis. *Global Bioethics*, 5(1), 69-76. <https://doi.org/10.1080/11287462.1992.10800597>

Potter, V. R. (2001). Moving the Culture Toward More Vivid Utopias with Survival as the Goal. *Global Bioethics*, 14(4), 19-30. <https://doi.org/10.1080/11287462.2001.10800810>

Rivas Bustacara, J. M., Palomeque Serna, A. K., Berardinelli Caicedo, N. L., & Hinstroza Cuesta, L. (2015). Afectación del derecho al medio ambiente sano en la Comunidad de Condoto-Chocó por el otorgamiento de títulos mineros a empresas multinacionales. *Pensamiento Jurídico*, (42), 213-240. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/55411/pdf>

Santos, M. (2000). El territorio. *Boletín de Estudios Geográficos*, (96). <https://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=10015>

Sarmiento E, J. P. (2015). Desplazamiento interno por proyectos de desarrollo. *Revista de Derecho*, 44, 1-6. <http://www.scielo.org.co/pdf/dere/n44/n44a01.pdf>

Tester, F. J., y McNicoll, P. (2004). Isumagijaksaq: Mindful of the state: social constructions of Inuit suicide. *Social Science & Medicine* (1982), 58(12), 2625-2636. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2003.09.021>

Tomadoni, C., y Silva, A. C. D. (2009). Las ciudades latinoamericanas a través del “espacio-tiempo”. *Gestión y Ambiente*, 12(1), <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/14202>

Torres-Yépez, L., y Zreik, K. (2021). Protectores vs.

Depredadores: Cartografía y visualización de la biopiratería de las medicinas tradicionales en Twitter. *Cuaderno Virtual de Turismo*, 21(1), 100. <https://doi.org/10.18472/cvt.21n1.2021.1922>

Urrutia Sánchez, V., y Muñoz Parra, C. H. (2017). Intervenciones genéricas en territorios con particularidades únicas. Asumir y diferenciar la condición de ruralidad. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 10(19), 42-69. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cvu10-19.igtp>

Vargas Marcos, F. (2005). La contaminación ambiental como factor determinante de la salud. *Revista Española de Salud Pública*, 79(2), 117-127. <https://scielo.isciii.es/pdf/resp/v79n2/editorial1.pdf>



CUARTA PARTE.
BIOÉTICA Y TECNOLOGÍA

CAPÍTULO 15.

La biohermenéutica de Jesús Conill. Una alternativa a la naturalización y tecnologización de la vida⁶⁰

Jonny Alexander García Echeverri⁶¹

Resumen

El creciente desarrollo de la bio-tecnología y de las propuestas filosóficas transhumanistas han cuestionado la existencia de una naturaleza humana. Afirmar o negar una naturaleza humana es el pretexto necesario para modificar tecnológicamente al ser humano y llevarlo a un nuevo proyecto de ser: el *bioartefactual*. La presente reflexión intenta repensar la naturaleza humana desde el planteamiento biohermenéutico propuesto por Jesús Conill en su obra *Intimidad corporal y persona humana*. Para el filósofo español, la hermenéutica

60 Este capítulo es un producto de investigación del proyecto “Humanismo y nuevas tecnologías: pensar lo humano como naturaleza y/o artificialidad” coordinado por Jonny Alexánder García Echeverri, Grupo Humanitas, Universidad Católica de Oriente.

61 Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía. Docente de tiempo completo de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). Líder del grupo investigativo *Humanitas*. Coordinador de la maestría en humanidades (UCO). Investigador asociado del grupo de investigación BINCA (Bioética Clínica y Neuroética Anáhuac) de la Universidad Anáhuac México. Orcid: [0000-0002-4273-9917](https://orcid.org/0000-0002-4273-9917). Email: agarcia@uco.edu.co.

crítica representa una respuesta alternativa a los intentos de naturalización y tecnologización de la vida. Dos sendas habrá que recorrer para formular la propuesta. La primera, asumir el concepto de “naturaleza humana” desde un ámbito interpretativo con el fin de corregir aquellas nociones tradicionales de substancia y esencia. La segunda, postular la experiencia de intimidad corporal como camino de comprensión de la persona humana y su valor de dignidad. De este modo, se espera que los intentos de cribar o superar la noción tradicional de naturaleza humana puedan verse reflejados en una moral autónoma que capacita a la persona para juzgar las acciones propias y ajenas, ya que, como lo han enseñado Zubiri y Laín, ser persona es un proyecto de apropiación y entrega.

Palabras clave: persona humana, intimidad corporal, hermenéutica, crítica, moral, autonomía.

Abstract

The continuous development of biotechnology and of philosophical transhuman proposals have questioned the existence of human nature. To state or deny a human nature is the necessary pretext to modify technologically the human being and take it to a new Project of being: the bioartfactual. The present analysis reflects on human nature from the perspective of biohermeneutics proposed by Jesús Conill in his work. “Corporal intimacy and human person”. For the Spanish philosopher, critical hermeneutics represent an alternative answer to the naturalization and technologization efforts of life. Two paths have to be walked to formulate a proposal. The first one, to take on the concept of “human nature” from a interpretive perspective, with the intention of correcting the notions of substance and essence. The second one, to advance the experience of corporal intimacy as a way to understand the human person and the value of its dignity. In this way, it is expected, that the efforts to winnow or

outgrow the traditional notion of human nature, will be reflected in an autonomous moral that qualifies the person to judge its own actions and the actions of others. Just as Zubiri and Laín had taught, being a person is a Project of appropriation and self delivery.

Key words: human person, corporal intimacy, hermeneutics, critical, moral, autonomy.

Resumo

O crescimento e desenvolvimento da biotecnologia e das propostas filosóficas transhumanistas têm questionado e perguntado a própria existência da natureza humana. A afirmação e negação da natureza humana é apenas um pretexto necessário para modificar tecnologicamente o ser humano e dirigí-lo a um novo projeto do ser: o ser bioartefactual. Esta reflexão tenta um repensamento sobre a natureza humana desde a ideia biohermenêutica do Jesús Conill expressada na sua obra *Intimidad corporal y persona humana*. Para o filósofo espanhol, a hermenêutica crítica é a representação de uma resposta alternativa às tentativas da naturalização e tecnologização da vida humana. Dois caminhos terão de ser seguidos para a formulação da proposta. O primeiro é que temos de aceitar o conceito da natureza humana desde o âmbito interpretativo, isso com a finalidade de corrigir aquelas noções tradicionais de substância e essência. O segundo caminho é propôr a experiência como um caminho de compreensão da pessoa humana e o seu valor de dignidade. Assim, é esperável que só superar e desaparecer aquela noção tradicional de natureza humana podam refletir-se numa moral autónoma que possibilita a pessoa para fazer um juízo das ações próprias e dos outros, tal como Zubiri e Laín têm ensinado: ser pessoa é um projeto de apropriação e entrega.

Palavras-chave: pessoa humana, intimidade corporal, hermenêutica, crítica, moral, autonomia.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284666](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284666)

Introducción

Hablar del transhumanismo y del proyecto de mejoramiento humano es un desafío práctico y teórico. Con relación a lo práctico, Bostrom y Savulesco (2017) resaltan el surgimiento de diversos grupos: *promejoramiento* y *contramejoramiento*. En relación con el ámbito teórico, las prácticas meliorativas abren el debate filosófico acerca de la dignidad humana, la persona, la intimidad, la libertad, la autonomía, entre otros temas.

Uno de los criterios que han intentado establecerse para dar una respuesta al proyecto de biomejoramiento, ha sido la defensa filosófica y bioética de la “naturaleza humana”. Sin embargo, dicha acción en vez de aportar soluciones ha traído consigo nuevos interrogantes. A quienes defienden la existencia de una naturaleza humana se les ha etiquetado de conservadores y, los que por su parte niegan su existencia se proclaman progresistas. Las posiciones generan tensión: tecnófobos o tecnófilos, ¿qué caminos emprender?

El presente escrito repiensa la naturaleza humana desde el planteamiento *biohermenéutico* propuesto por Jesús Conill en su obra *Intimidad corporal y persona humana*. Para el filósofo español, la *hermenéutica crítica* representa una respuesta alternativa a los intentos de naturalización y tecnologización de la vida. Es por esto, que partiendo de los aportes hermenéuticos de Nietzsche, la fenomenología de Ortega y Gasset, la noología de Zubiri y la neurofenomenología de Francisco Varela, Conill replantea la naturaleza desde un ámbito interpretativo en el que el ser se apropiá de su existencia a partir de su intimidad personal.

El texto será estructurado en dos momentos. En el primero momento, se presentarán dos posturas sobre la naturaleza humana: la de Antonio Diéguez

(2017) y la de Alfredo Marcos (2018), con el fin de contextualizar los alegatos filosóficos que vienen surgiendo en torno al tema. En un segundo momento, se intentará presentar la propuesta hermenéutica de Conill como una postura intermedia que aporta soluciones al conflicto generado por la defensa o negación de la naturaleza.

Dos posiciones filosóficas sobre la naturaleza humana

En el 2017, el profesor Antonio Diéguez, publicó su texto titulado: *Transhumanismo. La búsqueda de mejoramiento humano*. En dicho documento, el pensador español clarifica, en reiterados apartes de la obra, su posición ética y filosófica frente a la posibilidad de mejoramiento humano. Para el catedrático de Málaga, su escrito se esfuerza por “mostrar que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana” (p. 15). Dicha tesis, recorre de principio a fin su obra, por esto, sin disimulo, afirmará directamente:

[...] creo que el transhumanismo tiene razón al proclamar que el ser humano es una entidad manifiestamente mejorable, no solo desde el punto de vista físico, sino también desde el psicológico, el cognitivo, el moral, el emocional [...], y que la tecnología puede proporcionar muchas de las mejoras que necesita. (Diéguez, 2017, p. 31)

La creencia de Diéguez le imprime a su figura un cierto aire de libre pensador. Quien lo lea podrá tranquilizarse, el escritor no es un filósofo conservador, no se niega a la posibilidad de mejora tecnológica, no ve en esta un acontecimiento caótico que conducirá al ser humano a su extinción. Más aún, quien lee a Diéguez se da cuenta de que se encuentra ubicado frente a un pensador consecuente con la tradición filosófica y su visión histórica de la tecnología. Un pensador que reconoce la posibilidad de mejoramiento y la necesidad de

crearse una visión crítica frente a la diversidad de propuestas biotecnológicas, de las cuales, algunas son reales o posibles y otras ficticias y engañosas.

Aun así, lo dicho hasta ahora parece desdibujarse frente a la objeción que plantea el filósofo Alfredo Marcos (2018). En su artículo reflexivo titulado *Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo*, el profesor de la Universidad de Valladolid convoca a Diéguez a abrir un debate acerca de la naturaleza humana. Si bien afirma Marcos que la exposición sobre el transhumanismo planteada por el profesor de Málaga es sensata, no puede decirse lo mismo de su afirmación acerca de la naturaleza humana. Diéguez parte de la reconocida tesis planteada por el filósofo madrileño Ortega y Gasset (2010), según la cual, “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia” (p. 73). Dicha tesis es, a parte de dualista, platónica. Por esto, Marcos reprocha su noción de naturaleza y plantea otra posibilidad: “[...] este concepto admite también una interpretación aristotélica, bajo la cual se erige en la mejor fuente de criterio para cribar las antropotecnias” (p. 107).

Dicho alegato sereno, ocupará al presente texto. Para hacerlo es sugerente reconocer las posiciones que cada autor plantea en sus obras acerca de la naturaleza humana, especificar los pros y contras de la posición de cada autor: aquella que niega la naturaleza humana pero invita practicar un “mejoramiento moderado” (Diéguez, 2017, p. 190) y, del otro lado, aquella que afirma la naturaleza humana e invita a establecer un “naturalismo moderado” (Marcos y Pérez, 2018, p. 5) semejante al aristotélico.

En lo relacionado al planteamiento de Diéguez, debe señalarse una aporía central: la naturaleza humana es el criterio que han sostenido algunos pensadores (Fukuyama, 2002; Sandel, 2015) para declarar que el mejoramiento tecnológico del ser humano es una práctica inviable. Lo cual, considera el autor, trae consigo dos problemas: el primero se orienta a presuponer “aquellos mismos que el transhumanismo niega” (Diéguez, 2017, p. 133); la existencia

de una naturaleza humana inviolable. La defensa radical de dicha categoría antropológica agita más los ánimos e impide acortar la distancia entre las posiciones *promejoramiento* y *contramejoramiento*. La segunda posición es mucho más infructuosa: condenar en bloque la diversidad de mejoras formuladas por el transhumanismo biotecnológico (mejoramiento genético y farmacéutico) y el tecnocientífico (mejoramiento a través de la *ingeniería cyborg* o el uso de la inteligencia artificial), anula la posibilidad de considerar mejoras que podrían ser aceptables “desde un punto de vista ético y social” (Diéguez, 2017, p. 133).

Además, acentuará el profesor de Málaga que la defensa de cierto “orden natural” culmina siendo, en consonancia con lo argumentado por Barnes y Dupré (2010), la justificación de una opresión. La historia misma ha testimoniado que la defensa de cierto orden natural se convierte más en un prejuicio o en una ficción que en una realidad (Diéguez, 2017). Por esto y contrario a la salida planteada por algunos pensadores como Francis Fukuyama (2002) y Michael Sandel (2015), Diéguez ve pertinente otro argumento: poner controles estrictos a la modificación genética del ser humano.

Ahora bien, es en el control donde surge la posibilidad de una reflexión ética: la negación de la naturaleza no debe conducir a una incorrecta conclusión, está permitido cualquier tipo de mejora. Diéguez se apoya en el planteamiento orteguiano con el propósito de recordar que la *autopoiesis* es una tarea y responsabilidad del ser humano y no de la técnica. Demos paso a sus palabras: “la responsabilidad de la autocreación seguirá siendo siempre nuestra, y la técnica nos abre posibilidades para ello, pero no las dicta” (Diéguez, 2017, p. 175).

El profesor de Málaga reconoce a la tecnología como una dimensión propia del ser humano. Expresa que esta no es un aditamento periférico o un salir del paso, al contrario, el “ser humano es un ser tecnológicamente conformado.” (Diéguez, 2017, p. 175), en este sentido, carece de lógica formular

un retorno a la naturaleza. El paso a seguir está más orientado a una “mejora moderada”. Admitir un mejoramiento radical no es la alternativa, la posibilidad de autocreación debe estar acompañada de libertad y de un proyecto de vida humano en el que el ser se realiza desde su propia vocación.

Contrario a lo dicho por Diéguez, Marcos (2018) formulará otro camino. Si bien reconoce que es un error condenar en bloque las prácticas meliorativas, cuestiona: “¿con qué criterio podemos hacer la valoración de cada propuesta?” (p. 112). Aunque Marcos está de acuerdo con la postura de Diéguez; la de no revisar las propuestas transhumanitas en bloque. Lo que no acepta es su propuesta: primero, por negar la existencia de una naturaleza humana a la que se le considera esencialista y, en segundo lugar, por fundamentarse sobre el planteamiento filosófico de Ortega y Gasset, el cual resulta dualista.

Cree Marcos que la negación de una naturaleza humana surge en Diéguez (2017) debido al miedo. Si el catedrático de Málaga considera imposible la existencia de la naturaleza porque obstaculiza las futuras mejoras, debería intentar pensar dicha categoría desde otro ángulo. La apelación a la existencia de una naturaleza afirma Marcos, puede “dotarnos de criterios para que podamos discernir qué intervenciones genéticas son de veras meliorativas y cuáles no” (2018, p. 116). El límite que impone su defensa no está direccionando a obstaculizar las mejoras tecnológicas, de este modo afirma: “Bienvenidos sean los progresos técnicos cuando estos contribuyen, en efecto, a mejorar la vida.” (Marcos y Pérez, 2018, p. 38). Al contrario, su tutela ayuda a cribar aquellos procedimientos que pueden destruir la condición humana.

Usar la naturaleza como criterio para evaluar o seleccionar de una manera ética las intervenciones que serían posibles de las que no lo son lleva a la autenticidad. De allí, la necesidad de tener que impugnar una a una las intervenciones biotecnológicas. Es en este ámbito, donde subyace la tesis fundamental de Marcos con respecto a Diéguez (de esta incluso dará razones más amplias

en la obra *Meditación de la naturaleza humana*, la cual publicó con Moisés Pérez Marcos), la naturaleza es el criterio para poner límites a las mejoras tecnológicas y es lo que posibilita “definir qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora misma” (2018, p. 29). El rechazo de dicho criterio da aval a la tecnociencia para que convierta al ser humano, su dignidad y su cuerpo en material disponible. De allí, que reitere con insistencia en la posición que tienen algunos pensadores como Sloterdijk y Agamben. Acerca de esto, comenta: “si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente” (Marcos, 2018, p. 111; Marcos y Pérez, 2018, p. 36).

Con lo dicho, es hora de expresar qué entiende Marcos por naturaleza y qué propuesta alternativa da al debate. Si afirma la existencia de una naturaleza humana por considerarla el criterio sobre el cual se debe examinar las mejoras, es necesario interrogarle por las razones. Para Marcos, en Aristóteles hay una vía transitable. El padre de las ciencias biológicas hace una distinción entre lo categórico y lo formal. La naturaleza está ubicada más allá de lo que puede ser definido en términos de lenguaje, es “una entidad física, medida en el tiempo y en el espacio y afectada por el cambio, pero con la estabilidad propia de la sustancia” (p. 120).

El ser humano es indefinible a través de categorías, sean estas biológicas, sociales o religiosas. Su realidad se encuentra constituida por lo animal, social y espiritual. Esto lo supo entender Aristóteles y no redujo la realidad humana a la mera animalidad, sino que, logró integrar lo animal con lo social y espiritual. Sin embargo, en la modernidad, afirmará Marcos, se acogió una moda intelectual: inflar la realidad biológica por encima de las demás dimensiones haciendo del ser humano un reducto de la biología y un material disponible para las antropotecnias.

La idea que expone Marcos no parece descabellada, él mismo afirma que la categoría naturaleza, en sí misma, no agota “la exuberancia de lo real” (2018, p. 120). Su propuesta reclama la “naturaleza” como una categoría que logra integrar lo animal, social y espiritual en el ser humano. En otras palabras, exige una propuesta antropológica de carácter integral en la que el ser humano y su condición no se vuelva un reducto de lo físico o biológico, ni de lo social o espiritual. En este sentido, enfatiza que en la propuesta antropológica orteguiana naturaleza e historia son contrapuestas, hay que revisar otras propuestas en las que lo biológico y cultural no sean comprendidas desde la yuxtaposición, sino desde la diferenciación.

Una propuesta intermedia: la naturaleza como categoría interpretativa

Lo dicho hasta aquí despierta incógnitas: ¿qué camino tomar?, ¿son suficientes las razones aportadas por Diéguez y, por lo tanto, es la naturaleza un concepto inviable para cribar el mejoramiento tecnológico? Sin duda, su propuesta de practicar un “mejoramiento moderado” es una alternativa prudente de cara al “mejoramiento radical”. Aun así, es sensato lo expuesto por Marcos: hay que pensar al ser humano desde su realidad total. El dualismo antropológico no debe ser la única alternativa para responder a las mejoras tecnológicas. Sin embargo, la formulación de un “naturalismo moderado” no parece tan convincente, ya que, dicha forma de naturalismo resulta insuficiente por no ser compatible “con el progreso en la investigación científica” (Conill, 2019, p. 132).

Las aporías que emergen de este alegato sereno exigen al investigador explorar nuevas rutas. Es hora de repensar el problema desde otras formas de comprensión. Al respecto, en un primer momento, es importante hacer una corta alusión a lo que expresa Carlos Beorlegui (2019) en su obra

Humanos. Para este pensador el problema central que brota de la afirmación o negación de una naturaleza humana se debe a que, como concepto, no “resulta adecuado y convincente.” (p. 568). Tanto la defensa filosófica como tecnocientífica de una naturaleza no parece aportar soluciones, sino que, al contrario, genera mayores controversias y partidismos. La salida a la polarización debe ser una postura intermedia que no se arraigue a los extremos.

La salida planteada por Beorlegui (2019) se encamina a la formulación de una “naturaleza abierta” (p. 569) en la que el ser humano sea comprendido como una “estructura biopsicosocial abierta” (Beorlegui, 2019, p. 568). De este modo, no tiene porqué negarse la constitución biológica (animal), social y espiritual de lo humano, pero, a su vez, la comprensión de lo humano no tendrá que esencializarse o volverse estática. Esta vía, resaltará Beorlegui (2019) aparece legible en la obra de Zubiri.

Frente a esta tensión, otra salida al problema la aporta Jesús Conill. En 2019, el filósofo de la Universidad de Valencia publica su obra *Intimidad corporal y persona humana*. Dicho texto también podría representar una postura intermedia entre bioconservadores y bioprogresistas, en cuanto su propuesta “bio-hermenéutica” no se ancla a los extremos, antes bien, procura una salida en la que reúne bajo una misma comprensión lo objetivo y lo subjetivo, el cuerpo y la intimidad. Para lograrlo, el profesor de Valencia sigue la ruta trazada por pensadores como Nietzsche, Ortega y Zubiri, intentando aportar una respuesta a la tensión existente. Conill está convencido que una lectura hermenéutica genealógica de orientación nietzscheana, su transformación fenomenológica a través de Ortega y Gasset, Merlau-Ponty, Zubiri y Laín Entralgo y; la neurofenomenología de Varela y Northoff, son una alternativa a la naturalización y tecnologización de la vida por considerarse “buenos ejemplos de la necesidad de partir de la experiencia real (efectiva, ejecutiva, práctica) del sujeto corporal humano” (Conill, 2019, pp. 95-96).

Dicho esto, tres parecen ser las ideas que deben ampliarse para aprehender de la mejor forma la propuesta filosófica y ética de Conill. La primera es contextual, requiere de una explicación concreta de la naturalización y tecnologización de la vida humana. La segunda es argumentativa, se dirige a una fundamentación filosófica de la hermenéutica genealógica de Nietzsche, la fenomenología de Ortega y Zubiri y la nerofenomenología de Varela y Northoff. Por último y como tercera idea está la propositiva, intentará presentar la salida que propone Conill al problema de la naturalización y tecnologización de la vida humana.

Con relación a lo contextual, es necesario diferenciar conceptualmente qué se entiende por naturalización y tecnologización de la existencia humana. La naturalización, en palabras de Marcos (2018), es una moda intelectual que se difundió durante el siglo XX. Su proyecto principal se esfuerza por explicar la vida humana haciendo uso de los métodos objetivadores de las ciencias naturales. Esta tendencia arroja como resultado algunas conclusiones confusas: “somos nuestros genes”, “somos nuestro cerebro” (Conill, 2019).

Por su parte, la tecnologización, surge con las propuestas tecnológicas recientes. De modo específico, con el denominado movimiento filosófico y científico denominado transhumanismo. En su vertiente *info* (son dos, la cultural y la tecnocientífica), el TH se propone la construcción de una nueva humanidad: la posthumana. Estos nuevos humanos son, de acuerdo con Ray Kurzweil (2012), una hibridación de ser humano y máquina: *cyborgs*. Con estos inicia un camino de ascenso a la singularidad, en la cual se espera, la humanidad habrá llegado a una nueva era, la postbiológica. Para otros tecnólogos, es el caso de Moravec (1993), el proyecto de ser meramente *cyborg* es insuficiente, hay que conducir la existencia humana a un nuevo modo de vida: el postorgánico. Para hacerlo, basta conectar el cerebro humano a un nuevo *hardware*, para así poder obtener una existencia infinita.

En otras palabras, naturalización y tecnologización van de la mano. Sin una posición teórica que avale la manipulación de la vida humana no puede darse la tecnologización. Para algunos humanistas y filósofos, dichas prácticas abren a un debate acerca de la dignidad humana. Debido a lo dicho, se busca un criterio que pueda cribar estas posiciones. El criterio con el que se viene reflexionando en el escrito es “la naturaleza”, se cuestiona si la afirmación o negación de dicha categoría o realidad es una respuesta genuina para la creciente tecnologización de la vida.

Dicho esto, es hora de exponer el argumento que se plantea en la obra de Conill. La *hermenéutica crítica* se propone como salida a la naturalización o tecnologización de la vida humana, el pensador español propone como salida una *hermenéutica crítica*. Dicho enfoque, se basa en un análisis de los aportes dados por las investigaciones científicas más recientes y un *apotegma* fundamental: “la biología no basta” (Conill, 2019, p. 132). Para que el ser humano debole “qué es” y “quién es”, debe integrarse la vida biológica y la biográfica. Dicho camino requiere de un tópico fundamental: la naturaleza no podrá reducirse a biología y no podrá esencializarse, sino que, será la hermenéutica el camino adecuado para posibilitar un acceso a lo humano desde su pluralidad: lo animal, social y espiritual, como también, desde los respectivos saberes: el biológico, filosófico y religioso. A dicha perspectiva o propuesta, Conill (2019) le denomina la *biohermenéutica* y por ser integradora es una salida intermedia a la creciente polarización en la que se excluyen cultura y naturaleza; organizabilidad y subjetividad.

Para Conill (2019), cuando la naturaleza humana se entiende como un problema “hermenéutico” y no meramente “científico” o “metafísico”, se generan espacios de encuentro entre las ciencias objetivas, la filosofía y la religión. De este modo, ni el filósofo tiene porqué desacreditar los avances científicos aportados por las ciencias biomédicas, ni el científico tiene porqué

pretender, como lo hacen los neurofisiólogos, hacer transmutar su teoría científica en filosofía (Gracia, 2017).

Valga preguntar: ¿cómo lograr una unidad entre los saberes biológicos y los filosóficos sin que se creen polarizaciones?, aún más, ¿por qué ha de ser tenida en cuenta esta propuesta de cara a los crecientes problemas que se vienen gestando con las nuevas tecnologías? Para dar una respuesta que sintetice y clarifique la apuesta de Conill (2019), es importante señalar la creciente influencia de la neurología. Los neurólogos creen que la ciencia de hoy tiene la capacidad de entender y explicar la vida humana desde un laboratorio. Ejemplo de esto, es la propuesta de la científica Patricia Churchland (2002), quien, como comenta Conill, intenta explicar al ser humano a partir de los sucesos acontecidos en el cerebro físico, reduciendo lo humano a una especie de *neuroesencialismo* (Conill, 2019, p. 13), mediante el cual, se tiende a disolver la experiencia más íntima que puede tener el sujeto sobre su propio yo. De ser así, ¿qué hacer?

El problema no son los adelantos científicos, son las formas de interpretación. Ante esto, afirma Conill (2019): “Si no se quiere caer en dogmatismos ni en un imperialismo neurocientífico” (p. 154), habrá que viabilizar otras propuestas. De modo especial, aquellas que intentan unir los datos científicos con los conceptos filosóficos. Propuestas como la *neurofenomenología* de Georg Northoff y Francisco Varela en las que se “recupera la vivencia subjetiva y la perspectiva de la primera persona.” (Conill, 2019, p. 155). A su vez, habrá que advertir la importancia metodológica que tiene en las investigaciones actuales, sostener un campo de especificidad entre neurología y filosofía. No se puede confundir “*datos y hechos* empíricos con *conceptos* filosóficos” (Conill, 2019, p. 155). Solo así, podrá lograrse una noción integral de la realidad humana en la que esta no quede a disposición de científicos o tecnólogos. En otras palabras, para que lo humano no se vuelva un producto del mercado.

Conclusiones

Antonio Diéguez construye su posición crítica acerca del transhumanismo a partir de un diálogo entre la ciencia y la filosofía. Sin embargo, su posición frente a la naturaleza no posibilita un diálogo sereno con otros autores. La afirmación radical de que la naturaleza es inexistente parece alargar más los problemas. Tal vez, frente a ese tópico resulte aconsejable la propuesta de Carlos Beorlegui: no continuar el debate intentando afirmar o negar una naturaleza humana. El concepto está revestido de un sentido que conduce a continuar las polarizaciones. Por otra parte, la posición de Diéguez de cara a las propuestas transhumanistas es pertinente. Es necesario poner límites a los avances de la tecnología, no pretender un cambio inmediato y radical que conduzca al ser humano de una corporeidad biológica a una tecnológica, es necesario hacer un proceso e implementar un “mejoramiento moderado”.

La propuesta de Alfredo Marcos es para algunos autores, entre ellos Jesús Conill, inviable. Hablar de una “naturaleza moderada” tampoco aporta soluciones, continúa afirmando las polarizaciones. Si bien el transhumanismo reclama una posición crítica para encarar sus propuestas, no es pertinente cerrarse en un único criterio. La dinámica tecnológica imposibilita el establecimiento de un criterio ético universal para afrontar los resultados positivos-negativos que trae consigo las mejoras tecnológicas. Para Conill, su propuesta olvida los aportes que ha hecho la ciencia y la tecnología a la historia humana.

Por último, la propuesta de Conill, parece viable, pero, no está totalmente desarrollada. Al acercarse a su texto, el lector encuentra una mención especial de lo que es una biohermenéutica, no obstante, esta categoría no se argumenta de manera ampliada. Aun así, no es motivo de desánimo, hay que continuar ensayando una articulación entre lo biológico y lo interpretativo, entre lo objetivo y lo subjetivo. No se puede perder de vista lo siguiente: cuando las ciencias abordan al ser humano siempre hay una parte

de su realidad que se queda por fuera de todo intento de objetivación. Por lo tanto, no basta con definir o describir al ser humano, hay que interpretar su realidad. Las ciencias humanas todavía juegan un papel importante en la comprensión del ser humano.

Referencias

- Barnés, B. y Dupré, J. (2010). *Genomes and what to make of them*. University of Chicago Press.
- Beorlegui, C. (2019). *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Universidad Pontificia de Comillas – Editorial Sal Terrae.
- Bostrom, N. y Savulescu, J. (2017). *El mejoramiento humano*. Teel.
- Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos.
- Churchland, P. (2002). *Brainind -Wise*. MIT Press.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Ediciones B.
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela.

- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. ArtefaC-ToS. *Revista de estudios de la ciencia y la filosofía*, 7(2), 107-125. <http://dx.doi.org/10.14201/art201872107125>.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moravec, H. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. Biblioteca Científica Salvat.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Historia como sistema. Obras completas*. Taurus.
- Sandel, M. (2015). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Marbot Ediciones.

CAPÍTULO 16.

Perspectiva de la ética en la inteligencia artificial

Hugo Rodríguez-Reséndiz⁶²
Hilda Romero-Zepeda⁶³

Resumen

La inteligencia artificial (IA) es una tecnología que está presente cada día más en la vida del ser humano. Al respecto, la cantidad de casos que han surgido recientemente exhiben el uso poco responsable de la IA y, con ello, demuestran que debe de ser un tema urgente en la agenda del sector público

62 Facultad de Ingeniería, maestría en Ética aplicada y Bioética; Facultad de Derecho. Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, Querétaro, México. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=HyXzNCcAAAAJ&hl=es&oi=ao> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5524-3443> Correo electrónico: hugorore@uaq.edu.mx

63 Profesora-investigadora nivel VII, adscrita a la ingeniería de biosistemas de la Facultad de Ingeniería; coordinadora de la maestría en Ética Aplicada y Bioética de la Facultad de Derecho; Investigadora principal para el Caribbean Research Ethics Education Initiative CREEi; responsable de la cátedra internacional de bioética de la Asociación Médica Mundial (WMA). Google Scholar: <https://acortar.link/JsiebZ> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5553-8962> Correo electrónico: phd.hromero@gmail.com

y privado, y de las instituciones educativas. Por esta realidad, diversas organizaciones internacionales han procurado establecer directrices éticas de la IA, por lo que han emergido desafíos para encontrar acuerdos que convengan a desarrolladores y a usuarios de IA. En cuanto a esto, los intereses corporativos y gubernamentales, las legislaciones secundarias, la economía, el horizonte cultural y la adopción de diversas posturas éticas dificultan un diálogo que reflejen principios éticos de la IA. En este sentido, se propone el análisis de conceptos que puedan ayudar a desarrollar un diálogo sobre la ética de la IA, por medio del estudio y la clasificación de los principales postulados internacionales en la materia, y así generar canales de comunicación adecuados dentro de la comunidad que discute cómo tener un uso responsable, institucional y social de la IA.

Palabras clave: inteligencia artificial, ética, desarrolladores, usuarios.

Abstract

Artificial intelligence (AI) is a technology that is increasingly present in the life of the human being. The number of unaccountable use cases of AI that have emerged recently demonstrate that AI technology must be an urgent issue on the agenda of the public, private and educational institutions. For this reality, various international organizations have sought to establish ethical guidelines for AI. In that journey, challenges emerge to be able to find agreements that suit developers and users of AI. As for it, corporate and governmental interests, secondary legislation, economics, cultural horizon, and adoption of various ethical positions, hinder a dialogue that reflects ethical principles of AI. In this sense, it is proposed the analysis of concepts that can help to dialogue on ethics of AI, through the study and classification of the main international postulates in the matter to generate adequate communication channels

that between the community that discusses how to have a use responsible, institutional, and social of AI.

Keywords: artificial intelligence, ethics, developers, users.

Resumo

Inteligência Artificial (IA) é uma tecnologia que está cada vez mais presente na vida do ser humano. O número de casos inexplicáveis de uso de IA que surgiram recentemente demonstram que a tecnologia de IA deve ser uma questão urgente na agenda das instituições públicas, privados e de ensino. Diante dessa realidade, várias organizações internacionais têm buscado estabelecer diretrizes éticas para a IA. Ao longo do caminho, surgem desafios para encontrar acordos que ad quais se adequam aos desenvolvedores e usuários de IA. Interesses corporativos e governamentais, legislação secundária, economia, horizonte cultural e adoção de diversas posições éticas, dificultam um diálogo que reflita princípios éticos da IA. Nesse sentido, propõe-se a análise de conceitos que possam auxiliar no diálogo sobre ética da IA, através do estudo e classificação dos principais postulados internacionais na matéria para gerar canais de comunicação adequados que entre a comunidade que discute como ter um uso da IA, institucional e socialmente responsável.

Palavras chave: inteligência artificial, ética, desenvolvedores, usuários.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284667](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284667)

Introducción

Una de las distinciones entre el ser humano y los animales es su capacidad de crear y desarrollar herramientas para la supervivencia y el bienestar de la especie. De esta manera, la tecnología se desprendió de la ciencia al darle un lugar privilegiado a los seres humanos sobre la naturaleza. El filósofo Francis Bacon (2006), al inicio de la Modernidad, anticipó el uso de la racionalidad técnica en el proceso de dominio del entorno. En consecuencia, el control de la naturaleza por medio de los mecanismos e instrumentos ha producido el antropocentrismo.

De este modo, la inteligencia artificial es una tecnología producida por la ciencia, específicamente, proviene del campo semántico de la digitalización, y es definida como el conjunto de procesos computarizados que buscan imitar las funciones cognitivas del ser humano para incidir en la realidad (Laird, 2017). Por esta razón, se ha considerado esta tecnología como una *mímesis tecnocefálica* (Rodríguez-Reséndiz, 2020), ya que acumula conocimientos sobre el funcionamiento cerebral del ser humano, desde el campo de la informática se concibe a la inteligencia como un algoritmo. Lo anterior ha significado que la inteligencia artificial⁶⁴ procure imitar las funciones cognitivas del ser humano, mediante la metodología de la abstracción del mundo físico, para establecer un proceso metafísico (abstracción de la realidad objetiva) útil para resolver una problemática concreta.

En la actualidad se ha discutido mucho sobre el concepto de algoritmo desde la perspectiva moral, ya que su uso puede generar grandes peligros o beneficios para la humanidad. También se puede constatar una confusión entre los conceptos de *algoritmo* y de *inteligencia artificial*, aunque en algunas ocasiones se tomen como sinónimos, los algoritmos son la metodología de

64 En adelante IA.

esta disciplina (Hill, 2016). En primer lugar, un algoritmo es una serie de procesos para concluir un problema, mientras que la inteligencia está asociada a la construcción lógica para abordar una situación. De este modo, cabe destacar que el mismo cuerpo humano cuenta por naturaleza con algoritmos para subsistir, como lo son el proceso de respiración, la digestión o la percepción del mundo, por lo que se puede afirmar que los algoritmos y la inteligencia han existido antes que cualquier sistema electrónico, así mismo, se puede distinguir la diferencia entre la inteligencia y el algoritmo.

Ahora bien, cuando se habla de algoritmos en el campo de la IA, es adecuado definirlos como una serie de reglas que ayudan a resolver problemas concretos por medio del procesamiento de datos en un ordenador, imitando la inteligencia humana (Turner, 2013). Entonces, más allá de la ciencia ficción presentada por Hollywood y de la heurística del temor anunciada por los medios de comunicación y por algunos autores, la IA, por ahora, está limitada a la focalización de las actividades específicas, y no al dominio o la destrucción de la humanidad. También es una realidad que dicha tecnología hace parte de la cotidianidad del ser humano, lo cual no es un argumento novedoso ya que, desde hace varias décadas, la ciencia ha posibilitado la invención de instrumentos no naturales que ayudan o colaboran en las actividades diarias del ser humano. Para el año 2026, según un estudio de *Fortune Business Insights™* (2020), el mercado de la IA alcanzará los 23,426.3 millones de dólares a nivel global, lo que no es asunto de menoscabo, porque se calcula que existen 347 millones de teléfonos celulares en el mundo (Canalys, 2021) que usan algún tipo de inteligencia artificial.

Otra aplicación afectiva de la IA se presenta en el sector de la salud, en donde son utilizados programas computacionales que contribuyen a detectar enfermedades de manera muy precisa, incluso superando la experticia del ser humano (McKinney et al., 2020). De igual manera, en la actualidad diversos softwares ayudan al control del tráfico de las ciudades (Bustos et al., 2021). En

el terreno militar existe la preocupación creciente para obtener una ventaja tecnológica basada en la IA y así ganar los combates en el campo de batalla (Human Rights Watch, 2020). También se han desarrollado plataformas o aplicaciones que permiten desplazarse a los humanos de un lugar a otro de manera más eficiente. De la misma manera, hay desarrollos de la IA que organizan la vida de los usuarios desde la alimentación, el pernoctar, la inversión económica, la orientación para la compra de vivienda y hasta para la planeación de la natalidad. Así pues, adicionalmente a estos beneficios pragmáticos, subyacen algunos desafíos como es el caso de la privacidad de la información, la toma de decisiones o la autonomía del humano frente a los sistemas computacionales. En consecuencia, a todas las aplicaciones anteriormente nombradas, las cuestiona las implicaciones éticas, fomentando así un diálogo regulatorio para la creación y el uso de una IA responsable.

Desarrollo

En la vida diaria, la relación que tiene el ser humano con la inteligencia artificial ha provocado una dependencia de la *mimesis tecnocefálica* incentivada por el uso de la tecnología en diferentes contextos. Esta situación ha causado una serie de conflictos éticos ya existentes en otros ámbitos de la vida humana, pero ahora enfocados en el ámbito computacional. Ante ello, la aparición de los sesgos al momento de utilizar la IA es ya un asunto que preocupa a diversos sectores de la sociedad, especialmente, a las organizaciones comprometidas con la protección de los derechos humanos.

El sesgo es considerado como la recopilación o el procesamiento de datos que podrían ser utilizados para tomar decisiones prejuiciosas (Ntoutsi et al., 2020). Así pues, el sesgo es la incapacidad de contemplar un panorama amplio, es decir, consiste en no considerar todas las posibilidades al momento de desarrollar un proceso tecnológico. Por esta razón, los sesgos pueden

vulnerar la dignidad humana y provocar dilemas éticos. Cuando esto sucede, se genera una mayor comprensión del uso de la tecnología por parte de la humanidad, al comprender los riesgos de las decisiones prejuiciosas. Así tenemos el caso Google Vision® que es un software de IA programado para analizar imágenes a través del aprendizaje automatizado, su función consiste en clasificar los archivos en categorías determinadas. En abril de 2020, Nicolas Kayser-Bril demostró que al procesar las imágenes de dos manos sosteniendo un termómetro, la primera de una persona blanca y la segunda de un afroamericano, el programa reconocía a la segunda mano sosteniendo una pistola, mientras que determinaba que la primera sostenía el termómetro (Kayser-Bril, 2020). Lo preocupante del asunto es que el software no es utilizado solamente por particulares, sino por las empresas y gobiernos para fines del control de la información.

Más allá de las conclusiones inmediatas sobre el caso Google Vision®, se puede suponer que el sesgo evidenciado en el ejemplo de las manos, es solo un indicio de la existencia de otros dilemas éticos aún desconocidos. Por ejemplo, el uso de los algoritmos en esta aplicación, evidencia los prejuicios raciales de los programadores. En consecuencia, es necesario evidenciar cómo los dilemas éticos, provocados por el uso de la tecnología, develan las codificaciones binarias de la normalidad social.

Otro ejemplo puede ayudar a comprender los dilemas éticos provocados por el sesgo en la aplicación de la tecnología. A raíz del confinamiento generado por la covid-19, en agosto del 2021 se dio a conocer el caso de la empresa Xsolla, líder en el negocio de los videojuegos, despidió a 150 de sus empleados, debido al análisis de una IA sobre el desempeño del trabajo de sus colaboradores (Yuzbekova y Tairov, 2021). Según se puede leer en el comunicado de despido enviada a los trabajadores, la decisión fue tomada por los resultados arrojados por un algoritmo encargado de monitorear los correos electrónicos, conversaciones, documentos y otro tipo de actividades. Fue así

como la tecnología los clasificó con la etiqueta de “empleado poco comprometido e improductivo”, lo cual representó su separación de la compañía. A primera vista surge el dilema de los límites de la supervisión del empleador hacia sus empleados en contraste con la privacidad. Si bien es cierto que se monitorean datos generados en sus horas de trabajo, ¿cuál es la frontera entre la privacidad del empleado y los intereses de la empresa?, ¿hasta qué punto la compañía puede vigilar la actividad personal de sus colaboradores así no se cuenten en horas de trabajo? Respecto a la etiqueta dada por el algoritmo, surgen los siguientes cuestionamientos, ¿qué se entiende como no productivo?, ¿qué datos son significativos para valorar un bajo desempeño laboral?, ¿bajo qué parámetros se etiqueta lo productivo de lo no productivo?

Otro caso puede ilustrar los dilemas éticos provocados por la tecnología. En el mes de agosto del 2021, la empresa Apple anunció la creación de una inteligencia artificial que examina imágenes y videos reproducidos en sus dispositivos para ayudar a limitar la propagación de pornografía infantil (Apple, 2021). Como antecedente a esta política, se puede hacer referencia al artículo 34 de la *Convención sobre los Derechos del Niño* (Unicef, 2006) y al artículo 1 del *Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño* (Unicef, 2001), en los cuales se defiende la dignidad del menor y autoriza a transgredir la privacidad del usuario de cualquier sistema operativo. Estas políticas atienden la ética de los mínimos postulada por Adela Cortina (2002). Sin embargo, aunque con estas políticas defiendan los derechos de los menores, es necesario preguntar sobre su empleo para otros fines, por ejemplo, ¿si se autoriza realizar la interrupción de la privacidad por medio de la IA para salvaguardar un derecho ético universal, es posible infringir la intimidad de cualquier persona con el afán de salvaguardar la soberanía nacional, detectar fraudes, combatir las enfermedades, luchar contra el terrorismo, o cualquier otra decisión consensuada por las empresas y los Estados?, si esto ocurre, ¿qué entidad podría juzgar a un gobierno, por ejemplo, que busca oprimir minorías

o dar dirección a las opiniones de sus ciudadanos usando IA en el marco de una dictadura digital?

Sumado a lo anterior, es posible examinar nuevos escenarios éticos que se derivan de la IA. Entre ellos se encuentra el caso de la patente US010853717 de Microsoft© (2020), cuyo objetivo es crear un chatbot que pueda comportarse como una persona real, creado a base de la huella digital que van dejando los usuarios de internet, tales como lo son: videos, mensajes, correos electrónicos, fotos y toda clase de información de dominio público. Al ser una tecnología que infringe la privacidad, podrían realizarse las preguntas, ¿hasta qué punto se puede usar la información de los usuarios de la red, contando o no con su consentimiento, para crear a una persona en el ámbito digital?, además, ¿qué repercusiones éticas tendrá esta tecnología si se usa para recrear digitalmente a personas fallecidas y así generar una cercanía con sus seres queridos vivos?, por último, ¿cuáles son las consecuencias legales cuando se use esta tecnología (y otras más) para desarrollar de forma digital una imagen *verdadera* del rostro de las personas como es el caso del *deepfake*?

A partir de estas y de otros cuestionamientos éticos, la comunidad internacional ha procurado establecer un diálogo para realizar un marco ético en torno a la IA. Desde el año 2017, con los *Principios de Asilomar*, se comenzaron a establecer de forma institucional algunas directrices para abordar el tema ético de la IA, desde un enfoque muy limitado en participación. Fue hasta el año 2019 que en la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) se postularon los *Principios de la OCDE sobre la inteligencia artificial*, que procuraron realizar un enfoque multidisciplinario del tema desde una perspectiva internacional. En ese sentido, en el año 2018, la Unión Europea inició a trabajar sobre los marcos jurídicos para una ética responsable en el uso de la IS que se propone concluir en el año 2022. No menos importante es mencionar el camino que inició la Unesco en el año 2020 para generar una ética de la IA y que se ha propuesto concluir en el año 2022. En general,

son más de treinta propuestas éticas de la IA que han surgido alrededor del mundo (Fjeld et al., 2020). Sin duda, por su carácter institucional y el nivel de coordinación de las tres organizaciones mencionadas, resulta relevante abordarlas en el horizonte del presente trabajo.

Sobre las propuestas institucionales arriba mencionadas se hacen presentes los temas sobre la privacidad, la gobernanza de datos, la transparencia, el uso responsable y dignidad humana como conceptos transversales. En el marco del *Reglamento General de Protección de Datos* y de la *Directiva sobre la privacidad y las comunicaciones electrónicas* de la Unión Europea (2021a; 2021b) se concibe a la privacidad como la gestión adecuada de los datos de los usuarios para salvaguardar su privacidad y confidencialidad, por lo que se establece que toda IA debe de contar con el soporte para la protección de estos derechos. Por otra parte, si se considera a los datos como la principal fuente de los algoritmos, entonces la gobernanza de datos es todo mecanismo que controla de manera adecuada dicha información para así procurar su calidad y evitar posibles sesgos. En tanto que la IA es un conocimiento técnico que puede llegar a ser muy elaborado por crear las llamadas cajas negras, es importante exigir la transparencia en las rutas que determinan sobre cómo actúa la programación realizada y modifica el mundo real.

Además de lo anterior, la finalidad de los acuerdos establecidos por la comunidad internacional es salvaguardar el bien común, por lo tanto, el uso de la IA debe beneficiar a la humanidad. Como último punto en esta agenda, se realizan algunas consideraciones sobre la *mimesis tecnocefálica*, su aplicación debe beneficiar al ser humano al considerarlo como transversal en su desarrollo, respetando los derechos humanos.

Si bien la única vía para alcanzar acuerdos de cualquier marco regulatorio es el lenguaje, es necesario ponderar los mecanismos que establezcan

un diálogo acerca de la multiplicidad de formas de abordar la ética en la IA, considerando que la humanidad ha consensuado valores mínimos, en ocasiones llamados “universales”, y de esta forma dar respuesta a la pregunta: ¿por qué en la realidad no nos ponemos de acuerdo con la gestión tecnológica que se nos presenta ahora?

Aunque existen diferentes formas de abordar los dilemas éticos de la IA, se propone al menos considerar dos cuestiones. En primer lugar, la soberanía estipulada por el derecho positivo procura salvaguardar las regulaciones estipuladas por el Estado, más allá de los acuerdos globales, impedimento aplicar los marcos internacionales. Por su parte, aquello que llamamos “interés”, es una premisa para la acción en cualquier contexto ético, por ejemplo, en el campo de la IA existen intereses económicos, del control y supervisión de los espacios privados y públicos, de la cultura, la historia, la legislación y la moralidad. Por lo tanto, la IA en su desarrollo e implementación está relacionada con la utilidad brindada por subjetividad humana, la cual determina el beneficio de las particularidades, ya sean personales u organizacionales. Si se considera esto, además de los mínimos morales, es posible la comprensión y la apertura de las subjetividades.

Además de abordar las regulaciones internacionales como el panorama ético de la IA, nos proponemos en el presente texto considerar algunas cuestiones y conceptos filosóficos con la finalidad de contribuir a la discusión ética de la IA:

- › Razón: sistema de interpretación que determina la validez de un lenguaje propositivo en el mundo digital.
- › Abstracción: desarrollo de conceptos provenientes del mundo material-real para la generación de un mundo digital basando en el idealismo.

- › Metafísica: discurso que da sustento al mundo físico. En la ciencia computacional, genera tranquilidad en el ser humano al interactuar con el mundo digital.
- › Verdad: proposición basada en el aforismo de sí mismo y que genera una aporía en la pretensión de universalidad o tautología.
- › Contingencia: extrañamiento experimentado por el ser humano al interactuar con el mundo circundante, al observar la contradicción, la confusión, la divergencia y el dinamismo de la vida, pueden crear en él divergencias o sesgos.

En consecuencia con lo anterior, y de manera muy concreta, se proponen en este trabajo actuar desde dos hilos conductores para alcanzar una ética de la IA. El primero de ellos tiene que ver con la pregunta, ¿quién crea a la IA? La respuesta es: el programador, su compromiso ético puede interrumpirse por el “interés” arriba mencionado, al trasladar la forma de ver el mundo a sus desarrollos y resultados. Por lo anterior, se postula la inexistencia de una moral algorítmica, gracias a la transparencia de la realidad del mundo digital, las IA por sí mismas no podrían, por ejemplo, incentivar los casos de discriminación racial, son los programadores quienes siguen las codificaciones binarias de la normalidad social. Por lo tanto, en este trabajo se propone la formación ética de los desarrolladores de IA para disminuir controversias causadas por sus sesgos e intereses particulares. El segundo hilo se teje con la pregunta de ¿quién usa la IA? A lo que se puede responder: los usuarios, quienes son todas las personas que están siendo interpeladas por la IA y que pueden llegar a desconocer sus problemas éticos por lo anterior, es importante que las empresas comuniquen las implicaciones éticas de sus desarrollos computacionales para que se pueda generar una mayor autonomía por parte de los usuarios en la toma de decisiones, y así se genere una apertura de las subjetividades y de las conciencias, provocada por el encuentro disruptivo con la tecnología (Rodríguez-Reséndiz, 2020).

Conclusiones

La IA modifica constantemente la realidad, provocando dilemas relacionados con el orden ético. A pesar de que existen diferentes tratados internacionales, aún no se logra encontrar acuerdos globales sobre su uso responsable, porque existen ruidos que pueden llegar a impedir el diálogo. Por lo anterior, en este trabajo, se mostraron una serie de nociones que podrían actuar como mínimos éticos; al analizar las principales postulaciones normativas en el tema, se ponderan puntos de partida para desarrollar y aplicar IA de forma responsable. Sumado a lo anterior, se aborda la concepción filosófica, ya que su conocimiento puede generar una comprensión conceptual sobre la ética de la IA. También es importante evidenciar la intersección de la subjetividad guiada por intereses como uno de los motivos para que se presenten los sesgos y las divergencias en la aplicación de esta tecnología. En resumidas cuentas, se puede concluir que la IA no es moral por sí misma, por lo tanto, no se puede determinar su responsabilidad en los problemas éticos ocasionados por su uso. Por esta razón, la ecuación resulta más adecuada si se estima que, entre mayor sentido ético haya en una sociedad, menos algoritmos sesgados se tendrán.

Referencias

- Apple. (2021). *Expanded Protections for Children. Child Safety*. <https://www.apple.com/child-safety/>
- Bacon, F. (2006). *Nueva Atlántida*. Ediciones AKAL.
- Bustos, C., Rhoads, D., Solé-Ribalta, A., Masip, D., Arenas, A., Lapedriza, A. y Borge-Holthoefer, J. (2021). Explainable, automated urban interventions to improve pedestrian and vehicle safety. *Transportation Research Part C: Emerging Technologies*. 125. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0968090X21000498?via%3Dihub>

Canalys. (2021). *Global smartphone market Q1 2021. Canalys worldwide smartphone market Q1*. https://canalys-prod-public.s3.eu-west-1.amazonaws.com/static/press_release/2021/1761048126Canalys_Worldwide_smartphone_market_surges_as_key_regions_subdue_the_pandemic.pdf

Cortina, A. (2002). La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Iberoamericana de educación*, (29), 45-64. <https://rieoci.org/RIE/article/view/950>

Fjeld, J., Achten, N., Hilligoss, H., Nagy, A. y Srikumar, M. (2020). *Principled Artificial Intelligence: Mapping Consensus in Ethical and Rights-based Approaches to Principles for AI*. Berkman Klein Center Research Publication.

Fortune Business Insights. (2021). *Artificial Intelligence (AI) in Retail Market Analysis-2026*.

Hill, R. K. (2016). What an algorithm is. *Philosophy & Technology*, 29 (1), 35-59.

Human Rights Watch. (2020). *As Killer Robots Loom, Demands Grow to Keep Humans in Control of Use of Force*. <https://www.hrw.org/world-report/2020/country-chapters/global-0>

Kayser-Bril, N. (2020). *Google apologizes after its vision AI produced racist results*. <https://algorithmwatch.org/en/story/google-vision-racism/>

Laird, J. E., Lebiere, C., y Rosenbloom, P. S. (2017). A Standard Model of the Mind: Toward a Common Computational Framework across Artificial Intelligence, Cognitive Sciences, Neuroscience, and Robotics. *Association of the Advancement of Artificial Intelligence (AAAI)*, 38(4), 13-26.

McKinney, S. M., Sieniek, M., Godbole, V., Godwin, J., Antropova, N., Ashrafiyan, H., Back, T., Chesus, M., Corrado, G.S., Darzi, A., Etemadi, M., Garcia-Vi-

cente, F., Gilbert, F.J., Halling-Brown, M., Hassabis, D., Jansen, S., Karthikesalingam, A., Kelly, C.J., King, D., Ledsam, J.R., Melnick, D., Mostofi, H., Peng, L., Reicher, J.J., Romera-Paredes, B., Sidebottom, R., Suleyman, M., Tse, D., Young, K.C., De Fauw, J. y Shetty, S. (2020). International evaluation of an AI system for breast cancer screening. *Nature*. 577, 89-94. <https://www.nature.com/articles/s41586-019-1799-6>

Microsoft Technology Licensing. (2020). *Creating a conversational chat bot of a specific person*. <https://pdfpiw.uspto.gov/.piw?docid=10853717>.

Ntoutsi, E., Fafalios, P., Gadiraju, U., Iosifidis, V., Nejdl, W., Vidal, M. E., Ruggieri, S., Turini, F., Papadopoulos, S., Krasanakis, E., Kompatiari, I., Kinder-Kurlanda, K., Wagner, C., Karimi, F., Fernández, M., Alani, H., Berendt, B., Kruegel, T., Heinze, C., Broelemann, K., Kasneci, G., Tiropanis, T. y Staab, S. (2020). Bias in Data-Driven Artificial Intelligence Systems. An introductory survey. *Wiley Interdisciplinary Reviews: WIREs Data Mining and Knowledge Discovery*. 10(3). <https://wires.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/widm.1356>.

Rodríguez-Reséndiz, H. (2020). Consideraciones éticas en la inteligencia artificial. *Mes de la bioética. Investigaciones a quince años de la Declaración Universal Bioética y de los Derechos Humanos*. Universidad Autónoma de Querétano.

Rodríguez-Reséndiz, H. (2020). Ética de la inteligencia artificial en el contexto global. *Mes de la bioética. Investigaciones a quince años de la Declaración Universal Bioética y de los Derechos Humanos*. Universidad Autónoma de Querétano.

Turner, R. (2013). *The philosophy of computer science*. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/computer-science/>

Unicef. (2006). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Unicef Comité Español. <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>

Unicef. (2001). *Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía. Ratificación del Rey de España Juan Carlos I.* <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/optional-protocol-convention-rights-child-sale-children-child>

Unión Europea. (2021a). *Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo. Reglamento general de protección de datos.*

Unión Europea. (2021b). *Directiva 2006/24/CE del Parlamento Europeo y del Consejo.*

Yuzbekova, I. y Tairov, R. (2021). *Nada cambiará si no existen: el responsable del startup Perm explicó los despidos masivos de empleados.* <https://www.forbes.ru/newsroom/business/436639-nichego-ne-izmenitsya-esliih-ne-budet-glava-permskogo-star-tapa-obyasnili>

CAPÍTULO 17.

Transhumanismo desde el ámbito de las tecnologías emergentes y convergentes

Jairo Eduardo Márquez Díaz⁶⁵

Resumen

El transhumanismo se presenta como una propuesta tendiente a mejorar la condición humana a través de la combinación de las tecnologías emergentes y convergentes. En tal sentido, se realiza un análisis acerca de las implicaciones que traen consigo estas tecnologías frente a las diversas opciones conducentes a emprender el camino transhumanista y posthumanista, observando un sinnúmero de posibilidades y oportunidades para aquellos que desean trascender de un estado humano a uno suprahumano. Esto implica, romper las barreras naturales en busca de acabar con las enfermedades, el envejecimiento e incluso la propia muerte. Este panorama plantea grandes

65 PhD. en Educación, Universidad de Baja California. Maestría Bioética, Universidad el Bosque, Maestría en Seguridad de la Información Empresarial, Universidad de Barcelona. Ingeniero de Sistemas, licenciado en Física y Matemáticas, Universidad Antonio Nariño. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=ucuvwXkAAAAJ&hl=es&oi=ao> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6118-3865> Correo electrónico: jemarquez@ucundinamarca.edu.co nanotechrd@gmail.com

retos y oportunidades, tanto para la sociedad contemporánea como para las venideras, al igual que formulan problemáticas y disyuntivas sociopolíticas de diversa índole, donde la bioética deberá estar lista para tratar los embates que trae consigo el transhumanismo bajo estos nuevos escenarios. Dicho esto, el presente estudio se enmarcó en una investigación de carácter exploratorio-descriptivo, evidenciando la interrelación de las tecnologías emergentes y convergentes en el contexto transhumanista, bioético y educativo y mostrando las ventajas y desventajas que traen consigo.

Palabras clave: bioética, educación, evolución, posthumanismo, sociedad.

Abstract

Transhumanism is presented as a proposal to improve the human condition through the combination of emerging and converging technologies. In this sense, an analysis is carried out about the implications that these technologies bring with them in the face of the various options leading to embarking on the transhumanist and posthumanist path, observing countless possibilities and opportunities for those who wish to transcend from a human state to a supra-human one. This implies, breaking the natural barriers in search of ending diseases, aging and even death itself. This scenario poses great challenges and opportunities, both for contemporary society and for those to come, as well as formulating sociopolitical problems and dilemmas of various kinds, where bioethics must be ready to deal with the attacks that transhumanism brings with it under these new scenarios. That said, the present study was framed in an exploratory-descriptive investigation, showing the interrelation of emerging and converging technologies in the transhumanist, bioethical and educational context, showing the advantages and disadvantages they bring.

Keywords: bioethics, education, evolution, posthumanism, society.

Resumo

O transumanismo é apresentado como uma proposta para melhorar a condição humana através da combinação de tecnologias emergentes e convergentes. Nesse sentido, é realizada uma análise sobre as implicações que essas tecnologias trazem consigo diante das diversas opções que levam a embarcar no caminho transumanista e pós-humanista, observando inúmeras possibilidades e oportunidades para quem deseja transcender de um estado humano para um supra-humano. Isso implica romper as barreiras naturais em busca do fim das doenças, do envelhecimento e até da própria morte. Esse cenário traz grandes desafios e oportunidades, tanto para a sociedade contemporânea quanto para as que estão por vir, além de formular problemas e dilemas socio-políticos de vários tipos, onde a bioética deve estar pronta para lidar com os ataques que o transumanismo traz consigo nesses novos cenários. Posto isto, o presente estudo enquadra-se numa investigação exploratório-descritiva, mostrando a inter-relação das tecnologias emergentes e convergentes no contexto transumanista, bioético e educativo, mostrando as vantagens e desvantagens que trazem.

Palavras-chave: bioética, educação, evolução, pós-humanismo, sociedade.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284668](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284668)

Introducción

La sociedad desde su inicio ha buscado mejorar su bienestar de manera natural como artificial, bien a través de los alimentos que se cultiva, cría y consume, como en su modo de vivir, cuidarse, transportarse y comunicarse, entre otros aspectos. Tanto así, que su dependencia tecnológica en el mundo actual es cada vez más creciente, manifiesta a través de los diferentes medios y re-

cursos digitales que se encuentran por doquier, cuya ubicuidad se ha vuelto el común denominador de nuestro diario vivir. Adicional a esto, se presenta un continuo avance en las denominadas tecnologías emergentes y tecnologías convergentes que buscan mejorar, no solo la conectividad de las sociedades, sino la calidad de vida de las mismas en diversos planos como: salud y bienestar, igualdad de género, cuidado del medioambiente, reducción de la contaminación, obtención de energía sostenible y no contaminante, acceso al agua potable, minimizar los conflictos, solucionar problemas relacionados con el desplazamiento forzado, migración y pobreza, tener una educación de calidad y derecho a un trabajo decente, etcétera.

Las soluciones a tan diversas gamas de problemáticas en su mayoría se sostienen bajo los avances continuos de la tecnología, esto incluye, por supuesto, mejorar al ser humano en diversas formas; desde su biología y genética hasta su fisiología, incluyendo lo cognitivo. Todo esto, resumido en el concepto del transhumanismo. Este escenario tecno-evolucionista muestra no tener límites; la esencia que constituye a un individuo se pretende transferir a una máquina total o parcialmente, creando en el proceso nuevas especies (posthumanas) más avanzadas y acondicionadas para vivir en otros ambientes y mundos.

En este orden de ideas, se vienen gestando diversos cambios en la sociedad circunscritos en lo tecnológico que han empezado a instalar sus bases en diversos contextos como el religioso, político, sanitario, educativo y económico entre otros. Esto conlleva a reflexionar acerca de las implicaciones que traen consigo las propuestas del transhumanismo y posthumanismo.

Metodología

El presente estudio es de carácter exploratorio descriptivo, muestra la interrelación de las tecnologías emergentes y las convergentes en el contexto

transhumanista y poshumanista, cuyas implicaciones bioéticas son amplias y en algunos contextos difusas. Para esto, se mencionan diversas disciplinas científicas que dan sustento a un eje común de la sociedad contemporánea y futura, enmarcada en la tecnoevolución. De igual manera, se pretende mostrar cómo los continuos avances de la tecnología han estado encaminados, de una u otra manera, a mejorar al ser humano en algún grado, que no necesariamente implica cambios en su genética y fisiología, pero, sí en su comportamiento e interacción con los suyos, el medio y la sociedad.

Resultados

El transhumanismo fue introducido por J. Huxley en 1957, quien expuso que la humanidad, si lo desea, puede trascender no solo parcial sino totalmente a un nuevo estado evolutivo, valiéndose de las nuevas ciencias y tecnologías. Bostrom (2003, como se citó en González, 2010) quien define el transhumanismo como:

Un movimiento cultural, intelectual y científico, que afirma el deber moral de mejorar la capacidad física y cognitiva de la especie humana y de aplicar las nuevas tecnologías al hombre, de manera que se puedan eliminar los aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso, el ser mortales. (p. 208)

En esencia, el transhumanismo se ha venido convirtiendo en un movimiento ideológico cuya filosofía está centrada en superar las limitaciones propias de la condición humana por medio de la ciencia, la tecnología y la razón (Bostrom, 2005). En particular, la ciencia y la tecnología permanentemente promueven nuevos desarrollos tendientes a mejorar la calidad de vida de las personas, a través de la alimentación sana, el ejercicio e ingestión de medica-

mentos (nootrópicos) (Pereira de Castro y Reis, 2020) y vitaminas que buscan que el cuerpo humano se mantenga saludable por más tiempo, reduciendo las dolencias propias de la madurez y vejez.

Lo cierto de todo esto, es que el componente genético juega un papel fundamental en el reloj biológico de la vida, descubriéndose que este aspecto puede ser superado de manera paulatina a través de la ciencia. Por ejemplo: diferentes estudios en animales han demostrado que la criopreservación es posible (García, 2020), de ahí que, existan cuerpos humanos congelados desde hace varias décadas con la esperanza que la tecnología evolucione lo suficiente para revivirlos, bien en un nuevo cuerpo, una máquina (cíborg) o en un medio digital (Kurzweil, 2012).

También, han mejorado las técnicas de regeneración de tejido y ciertos organoides (Márquez, 2020) como el corazón, ojo y corazón, entre otros, al igual que el diseño de extremidades robóticas avanzadas controladas directamente por el cerebro Gopura et al., 2018). De igual manera, ya es posible monitorear *in situ* variables metabólicas empleando sensores y nanosensores gestionados a través del Internet de las cosas (IoT) o implantes que permiten recuperar la audición y la vista en cierto grado. Todo esto, gracias a disciplinas como la medicina regenerativa, la bioingeniería, la ingeniería tisular y nanotecnología, por mencionar algunas.

Trasladar estos estudios al ser humano es el reto de este siglo XXI, donde técnicas como el CRISPR/Cas9 (Niu et al., 2017) combinadas con otras tecnologías de síntesis genética y simulación rápida permiten obtener resultados en cuanto a modificación de ADN y ARN, que conlleva al estudio de enfermedades y obtención de fármacos más rápido que con los métodos convencionales, tal es el caso de la experiencia con investigaciones para obtener la vacuna contra la covid-19 (Urbiztondo et al., 2020; Metsky et al., 2020).

Lo cierto de todo esto, es que al sumar el componente genético, por ejemplo; mediante modificaciones de la línea germinal (Beriain, 2019; Bergel, 2017) con la tecnología, se tiene una mezcla ideal de lo que será la próxima línea evolutiva del hombre como especie, que poblará el planeta Tierra, Marte o la Luna, dando paso a la preparación de una especie humana diseñada específicamente para colonizar el espacio y otros mundos antes que finalice el presente siglo, consolidando con esto el posthumanismo. De hecho, permanecer por un tiempo prolongado en el espacio fomenta modificaciones permanentes en el genoma (Afshinnekoo et al., 2020; Voorhies et al., 2019). Por ende, la naturaleza aporta lo suyo para que el cuerpo humano evolucione y se adapte bajo condiciones extremas hasta cierto punto, donde los medios técnicos y tecnológicos hacen lo mismo, siendo esenciales para la vida de un astronauta y posible colonia espacial.

Lo anterior, converge a la corriente ideológica, filosófica y científica denominada transhumanismo y posthumanismo que pretenden mostrar cómo la humanidad puede evolucionar mediante el uso de la tecnología, trascendiendo en su condición fisiológica y cognitiva, entre otros. Llevándola a un nuevo estado “mejorado” que incluso puede llegar a burlar la muerte. Bajo este escenario, se presentan pros y contras de lo que puede y no puede el transhumanismo y posthumanismo aportar a la sociedad, planteándose diversas implicaciones de carácter bioético, sociocultural, político, biopolítico y económico que ponen entre dicho su validez. Aunque no se tratará en este estudio estos aspectos, es importante señalarlos, porque forman parte de la vía que tomará el transhumanismo y posthumanismo para los próximos años, en el aspecto de la evolución de la condición humana a través de la tecnología y de su impacto bioético y educativo que incumbe a la sociedad a nivel local y global.

Tecnologías emergentes y educación

Las tecnologías emergentes se entienden como aquellas nuevas tecnologías que han iniciado su proceso de incorporación al mercado industrial o de servicios, su impacto a corto y mediano plazo puede evidenciarse mediante su rápida adopción en diferentes campos. En tal sentido, las tecnologías emergentes en el campo educativo se entienden como todo desarrollo técnico y tecnológico que converge a la implementación y uso de diversos recursos digitales en aras de contribuir a mejorar las actividades formativas dentro y fuera del aula de clase.

Estas tecnologías presentan una estrecha relación con las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) empleadas en el desarrollo humano, en particular en el campo educativo que se encamina a contribuir a mejorar la manera como se apropiá el conocimiento, el cual, trasciende el aula, adoptando un papel síncrono como asíncrono. Este panorama ha abierto nuevos campos laborales y de aprendizaje que dirige a la sociedad a una evolución y revolución en la forma como se enseña, aprende y trabaja. Asimismo, se presenta el fenómeno de la ubicuidad en nuestro diario vivir, con una creciente dependencia tecnológica, conduciendo al ser humano al transhumanismo de forma directa o tangencial, según el grado de integración hombre-tecnología. Con esta afirmación, se hace explícito que aunque el transhumanismo se encuentra vinculado con el progreso tecnológico no implica, que este último, este orientado siempre a este programa.

Esta visión del transhumanismo en el campo educativo conduce a cambios significativos en el rol del profesor y del estudiante. Lo anterior, conlleva paralelo a la implementación de las TIC y tecnologías emergentes, nuevas propuestas pedagógicas y metodológicas acordes con estos cambios denominados como pedagogías emergentes que involucran diversos tipos de aprendizaje como el: significativo, participativo, cooperativo, competitivo, colaborativo, cognitivo, emocional, móvil, electrónico e híbrido, entre otros.

En este orden de ideas, los recursos digitales se han vuelto elementos importantes en era de la información y del conocimiento, desempeñando un papel relevante en el sector educativo que ha venido trasformando y evolucionando los métodos de enseñanza y aprendizaje, promoviendo la innovación educativa. Esta innovación se ha venido dando por diferentes factores y, uno de estos, es el continuo debate acerca de los modelos educativos clásicos frente a los contemporáneos, donde estos últimos muestran estar soportados por un fuerte componente tecnológico que permite la gestión y administración de diversos recursos educativos online y offline, los cuales, han entrado a formar parte activa de una educación emergente y transhumanista sociocultural.

Las TIC en conjunto con diversas tecnologías emergentes como los entornos de aprendizaje digital de próxima generación (NGDLE), las interfaces naturales de usuario, el aprendizaje móvil, el aprendizaje híbrido, la Inteligencia Artificial (IA) representada por tecnologías de aprendizaje adaptativo (Capuano y Caballé, 2020), la analítica de aprendizaje, la ciencia de los datos, el internet de las cosas con sus diversas variantes (Márquez, 2020), las tecnologías inmersivas e interactivas como “la realidad virtual, la realidad aumentada, la realidad mixta y mundos virtuales” (Márquez et al., 2020), el *blockchain*, la computación en la nube, entre otros; conducen a la sociedad a nuevos niveles en la forma como se gestiona y administra el conocimiento.

En lo concerniente a la industria, hay tecnologías emergentes conducentes a contribuir al crecimiento económico de las naciones, estas son: *Tokens No Fungibles* (NFT), nube soberana, fábrica de datos, IA generativa, aplicaciones y redes componibles, identidades descentralizadas, nube industrial, aprendizaje automático cuántico (MLQ), gemelos digitales, diseño aumentado por IA, ingeniería de software aumentada por IA, administración de metadatos activos, finanzas descentralizadas, aplicaciones autointegradas, encriptación homomórfica, etcétera.

Estas tecnologías formulan nuevos ecosistemas educativos e industriales que buscan guiar al ciudadano y estudiante en su formación personal como profesional, conduciéndolo a integrarse con los desarrollos tecnológicos que le rodean y, a la vez, lo motivan a vivir y convivir con estos en sus diferentes niveles. De manera posterior, será guiado a integrar *in situ* estas tecnologías en su vida diaria, dado el paso en la dirección del transhumanismo sociocultural.

Tecnologías convergentes

Las tecnologías convergentes tienen como objetivo brindar soluciones integradas de diversa índole que permiten la innovación y crecimiento tecnológico de un país, sin dejar de lado la necesidad apremiante de proteger el medio ambiente y la biodiversidad. Estas tecnologías, aunque selectivas en cuanto a los campos que atañe, se les conoce más bajo el acrónimo de NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) (Jamaldi et al., 2018), que al desglosarse significa:

- › *Nano*: comprende la nanotecnología y las nanociencias que involucran múltiples disciplinas (Márquez, 2013).
- › *Bio*: comprende la biotecnología, la biología sintética, bioingeniería, biociencia, genómica, proteómica, terapéutica y biomedicina entre otras.
- › *Info*: comprende las ciencias de la información y computación expresas a través de las tecnologías emergentes como la ciencia e ingeniería de datos, el *big data* y la nanoinformática entre otros.
- › *Cogno*: comprende las ciencias cognitivas y, por ende, las tecnologías emergentes avanzadas como la IA, la robótica, las neurociencias con sus correspondientes vertientes y la computación neuromórfica, entre otras.

Bajo esta mirada, la NBIC establece como eje de convergencia el estudio de la materia de forma escalar (celular, molecular y atómica) que conlleva al estudio de los sistemas inertes y vivos desde lo nano, micro, meso y macro.

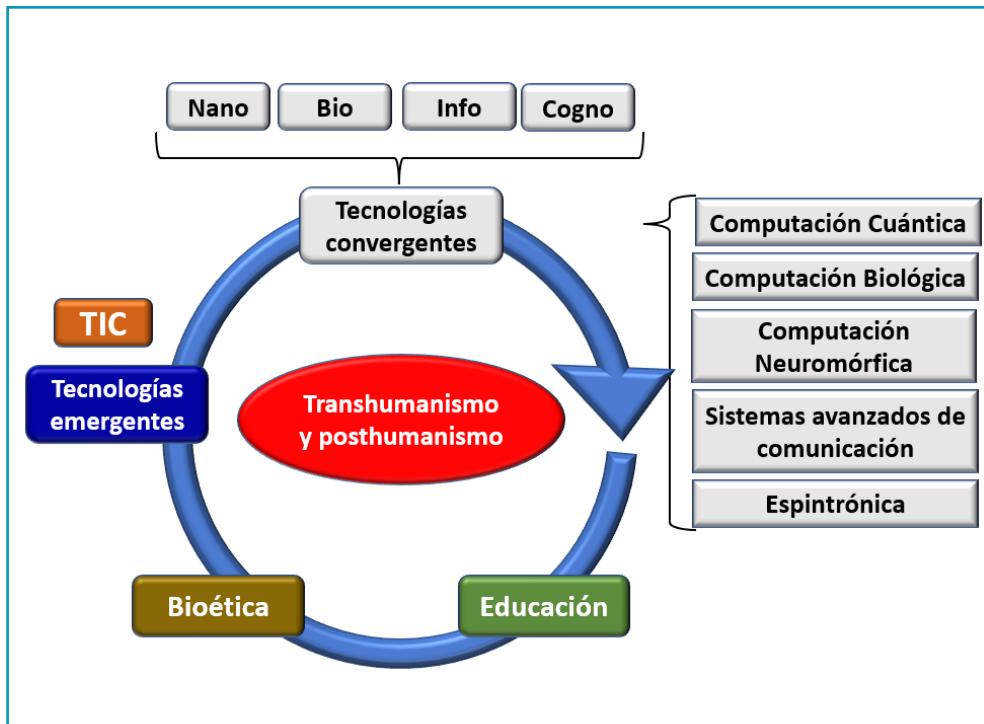
Este escenario demanda la integración de múltiples disciplinas de la ingeniería, las ciencias puras, las ciencias de la salud, las ciencias de la computación, las nanociencias, la nanotecnología, la nanobiología, la nanomedicina, etc., incluso las comunicaciones avanzadas que involucran la computación e internet cuánticas. Estas disciplinas abren un mundo de oportunidades y soluciones para la evolución de la vida y especie humana, contribuyendo de esta manera al desarrollo del transhumanismo y posthumanismo en diversos grados. Acerca de esto último, es importante señalar la postura de Braidotti (2015), quien argumenta que no necesariamente debe existir una transición del ser transhumano para alcanzar al posthumanismo. Lo interesante de su argumento es que se sustenta en un constructo filosófico y sociológico que vale la pena analizar.

Esta sinergia de disciplinas, llevadas al marco educativo, buscan generar capital humano y capital tecnológico que contribuya a la formación de sociedades y economías del conocimiento reflejados en la mejora de los sistemas sociales en todos los ámbitos, incluyendo el técnico y tecnológico.

Al crear sinergias entre las tecnologías convergentes y tecnologías emergentes, se incrementa el espectro de saberes que contribuyen a mejorar la calidad de vida de cada ser viviente del planeta Tierra. A esta simbiosis se integran otras disciplinas que complementan y tornan más compleja la dinámica transhumanista y posthumanista, que conlleva a mirar sus potenciales implicaciones en diferentes contextos del *bíos* y el *ethos*. Por ejemplo, la integración progresiva de la IA con la robótica y eventualmente con la computación cuántica abre un sinnúmero de posibilidades de cambio social, científico y tecnológico sin precedente alguno que están impulsando la industria 5.0, empezado a marcar un punto de inflexión de lo que será la sociedad del siglo XXI en adelante, contemplando la posibilidad de crear vida digital.

Lo anterior, se resume en la figura 5 que muestra la relación cíclica entre las tecnologías convergentes con el transhumanismo y posthumanismo.

Figura 5. Integración de las tecnologías emergentes con las tecnologías convergentes



Nota: involucran al transhumanismo y posthumanismo, la educación y la bioética.

Fuente: elaboración propia.

Como se observa de manera general, la educación y la bioética forman parte de esta relación, debido a que, son elementos fundamentales de una sociedad que busca evolucionar y transcender y que demanda comprender las implicaciones de la tecnología, su relación con la vida y como estas fundamentan el transhumanismo y posthumanismo al igual que sus implicaciones dentro del marco de la libertad y dignidad humana. Para tal efecto, Paramés (2016) argumenta que desde la relación bioética-transhumanismo se presentan un conjunto de libertades que deben ser relacionadas con unos principios bioéticos personalistas, que conducen hacia una representación y dominio del cuerpo, contemplando este último desde la dignidad humana.

A lo anterior, se suma la posición de Postigo (2021), quien plantea un conjunto de preguntas a las cuales señala que “todo estudiante de la bioética, o persona dedicada a la investigación científica debe realizar para un estudio relacionado con el transhumanismo” (p. 138). Así las cosas, se presentan grandes desafíos en las próximas décadas que van a demandar una reflexión bioética desde lo interdisciplinario a un nivel profundo, aunando esfuerzos encaminados a llevar por buen curso la ciencia y la tecnología trans y posthumanista.

De igual manera, las TIC en alianza con las tecnologías emergentes y convergentes se establecen como herramientas que favorecen el rol de los actores de la educación respetando su ritmo y tiempo de interacción con el aprendizaje. De hecho, facilitan la búsqueda y apropiación del conocimiento a través de diversos recursos que se tienen a disposición hoy en día: la Internet y comunicación 5G y eventualmente la 6G.

Una particularidad de estas tecnologías es su continua evolución que contribuye permanentemente a la sociedad en diferentes contextos, gestando el progreso tecno-social, cultural, político, económico y educativo de las naciones, asistiendo, de paso, a dar mayor solidés al transhumanismo y posthumanismo. Por ejemplo, la computación cuántica que promete cambios a nivel del

manejo de procesamiento, almacenamiento de grandes volúmenes de datos e información y que con los sistemas actuales no es posible. Asimismo, la computación biológica busca emplear la misma naturaleza para procesar y almacenar información en el ADN y ARN, la computación neuromórfica y la espintrónica, pretenden emular al cerebro humano mediante la combinación de la IA, la robótica, la nanotecnología y las ciencias cuánticas y finalmente, tenemos las comunicaciones avanzadas, representadas a través de redes de comunicación cuánticas satelitales y ópticas y sistemas de comunicación móvil de próxima generación.

Esta perspectiva permite reflexionar acerca de la posición que tiene América Latina y el Caribe en cuanto a la dependencia tecnológica (RICYT, 2017; OECD, 2016), que muestra ser cada vez mayor. Se debe tener en cuenta que, con el advenimiento de la computación cuántica, en conjunto con otras tecnologías disruptivas, la brecha en I+D+i se amplía aún más. En consecuencia, es necesario que los Estados tomen cartas en el asunto con miras a reducir el rezago tecnológico que conlleva inevitablemente a la desigualdad, la falta de generación de industria y de oportunidades laborales, entre otros fenómenos sociales. En este ámbito, el transhumanismo está más al alcance de la sociedad latinoamericana en ciertos aspectos que el propio posthumanismo, debido a que este, demanda una mayor infraestructura técnica y tecnológica que solo disponen los grandes países industrializados.

Discusión

El transhumanismo se ha convertido en una corriente filosófica de gran influencia en los círculos científicos y académicos de todo el mundo, sus planteamientos han atraído tanto adeptos como opositores (Paramés, 2016). En tal sentido, los transhumanistas reflexionan que la naturaleza humana puede ser alterada, modificada y mejorada en diversos grados, todo debido a la

tecnología. Entre tanto, opositores como Habermas (2001), Fukuyama (2002) y Jonas (1997) entre otros, señalan que el transhumanismo deshumaniza, compromete la libertad, la convivencia e igualdad de un individuo. Solo aquellos que disponen de los medios económicos y políticos podrán tener acceso a tecnologías que en algún grado se convertirán en excluyentes socialmente hablando. Desde esta óptica, se presenta un continuo debate acerca de lo que considera el transhumanismo como mejora y qué límites existen, si es que los hay, para la alteración humana, bien sea en lo genético como en su fisiología.

Existen zonas grises en los planteamientos del transhumanismo y posthumanismo en la escala de mejorar la condición humana, sea bajo el contexto terapéutico como del estético. Se traza en esta dirección una línea de estudio minucioso y riguroso acerca de los fundamentos de la bioética (Giordano, Frez y Rojas, 2019) con respecto a los juicios morales, bajo los aspectos del pluralismo, libertad, autonomía, racionalidad y desigualdad (Molina, 2013; Pérez, 2010), que, a través de una dinámica, cada vez más compleja, o desde los fundamentos de la biopolítica, como expone Triana (2015, p. 228) “[...] se transforma en bioeconomía como un ámbito gobernable y gobernado por el mercado. Aparece la bioeconomía como capitalización de la vitalidad mientras que la bioética, por su parte, se sustenta en los comités de investigación y comisiones de bioética”.

Sin embargo, aunque la discusión resulta ser evidente, lo cierto es que los avances científicos y tecnológicos se muestran como imprescindibles para la sociedad actual, cuya dependencia a estos es cada vez mayor. Este fenómeno deja entrever que aunque se ponga entre dicho la validez del transhumanismo frente a sus planteamientos, la humanidad está evolucionando hacia este, incluso al posthumanismo, porque quienes colonicen marte o la luna no van a ser simples humanos y, si lo fueran, que es poco probable, su descendencia sería diferente marcada por aspectos fenotípicos. La nanotecnología, la

nanobioingeniería (Morones, 2021), la nanomedicina (Slavcev et al., 2018) y la genómica sintética (Ostrov et al., 2019) por nombrar algunas disciplinas, están trabajando en adaptar la fisiología humana a estos ambientes, desde el diseño y edición genómica hasta la síntesis de ADN y la construcción de cromosomas artificiales.

Lo cierto es que tanto las tecnologías emergentes como las tecnologías convergentes se están arraigando cada vez más a nuestro diario vivir, lo cual, demanda una nueva visión de la bioética y la educación que muestren a la sociedad los potenciales aportes de estas tecnologías, al igual que los conflictos que puedan traer a futuro desde el ámbito científico, sin formulaciones apocalípticas carentes de fundamento, que lo único que hacen en la sociedad es sembrar el miedo, incertidumbre y desinformación.

Conclusiones

El transhumanismo y el posthumanismo presentan puntos de convergencia relacionados con la mejora del ser humano, este último es más radical que el primero, a tal grado que la especie humana evolucionará a sistemas tecno-orgánicos, planteando de esta manera el surgimiento de una nueva especie. La sociedad a través de su interacción y desarrollo continuo con las tecnologías emergentes y convergentes muestra ser cada vez más dependiente de estas y, es lógico pensar que parte de esta dependencia subyace en el hecho que su calidad de vida mejora de manera continua. Esto no implica que esta mejora sea equitativa e igualitaria, porque existe un sinnúmero de factores que van en contraposición a esta, que subyacen en el orden social, cultural, político, religioso, económico y educativo, que marcan el rumbo para quién tiene acceso a las tecnologías y quién no lo tiene y cómo aquellos beneficiados van a impactar este orden.

El transhumanismo bajo la mirada de las tecnologías emergentes y convergentes, está ayudando a la sociedad a mejorar en diversos sentidos, donde la

salud y bienestar no son la excepción, de hecho, los descubrimientos y desarrollos han estado encaminados a tratar los diversos tipos de enfermedades y dolencias que hasta unos años no tenían cura, mostrando de esta manera su valía salvando vidas. Visto de esta manera, el transhumanismo como señala Diéguez (2017) “[...] comparte muchos elementos con el humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso y una apreciación de la existencia humana (o transhumana) en lugar de en alguna vida sobrenatural posterior a la muerte” (p. 23).

Sin embargo, no se puede desconocer que existen riesgos propios por el mal uso de la tecnología y más de aquella que atente contra la vida y libertad humanas en sus diferentes formas. Es precisamente en este contexto, donde la bioética deberá afrontar estos nuevos retos, cuyos fundamentos quizás deben reevaluarse en ciertos aspectos de índole técnico y tecnológico, conforme vaya evolucionando el transhumanismo hacia el posthumanismo, al igual que las tecnologías que los asisten en esta dirección.

Referencias

Afshinnekoo, E., Scott, R., MacKay, M., Pariset, E., Cekanaviciute, E., Barker, R., Gilroy, S., Hassane, D., Smith, S., Zwart, S., Nelman, M., Crucian, B., Ponomarev, S., Orlov, O., Shiba, D., Muratani, M., Yamamoto, M., Richards, S., Vaishampayan, P., Meydan, C., y Foox, J. (2020). Fundamental Biological Features of Spaceflight: Advancing the Field to Enable Deep-Space Exploration. *Cell Press*, 183, 1162-1184.

Beriaín, I. M. (2019). ¿Modificar o no modificar el genoma de nuestra descendencia? Algunos comentarios a raíz de la Declaración del Comité de Bioética de España sobre la edición genómica en humanos. *Revista de Bioética y Derecho*, (47), 55-75.

Bergel, S. D. (2017). El impacto ético de las nuevas tecnologías de edición genética. *Revista bioética* 25(3), 454-61. <https://doi.org/10.1590/1983-80422017253202>

Bostrom, N. (2003). *Intensive Seminar on Transhumanism*. Yale University Press.

Bostrom, N. (2005). A history of Transhumnaist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14, 1-25.

Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano. Política y sociedad*. Gedisa. <http://dx.doi.org/10.5209/POSO.57352>

Capuano, N. y Caballé, S. (2020). Adaptive Learning Technologies. *AI Magazine*, 41(2), 96-98. <https://doi.org/10.1609/aimag.v41i2.5317>

Chohan, U. W. (2021). Non-Fungible Tokens: Blockchains, Scarcity, and Value. *Critical Blockchain Research Initiative (CBRI) Working Papers*, 1-13. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3822743>

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.

García, H. V. (2020). La criogénesis: un servicio ¿de ciencia o ficción? *R.E.D.S.* 16, 33-50.

Giordano, A., Frez, G., y Rojas, D. (2019). *Portafolio de bioética: Una Experiencia Académica*. Editorial Humanos Insatisfechos.

González, M, F. J. (2010). Transhumanismo (humanity +). *La ideología que nos viene. À Pax et emerita*, 6(6), 205-228.

- Gopura, R., Kiguchi, K., Mann, G., y Torricelli, D. (2018). Robotic Prosthetic Limbs. *Journal of Robotics*, 1–2. doi:10.1155/2018/1085980
- Habermas, J. (2001). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Jamali, H. R., Ghasem, A. A., y Asadi, S. (2018). Interdisciplinary relations of converging technologies: Nano–Bio–Info–Cognito (NBIC). *Scientometrics*, Springer; *Akadémiai Kiadó*, 116(2), 1055–1073. <http://doi.org/10.1007/s11192-018-2776-9>
- Jonas, H. (1997). *Técnica, Medicina y Ética: La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós.
- Kurzweil, R. (2012). *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Lola Books.
- Márquez, D. J. E. (2013). *Nanotecnología. Ciencia a escala atómica y molecular*. Editorial Académica Española.
- Márquez, D. J. E. (2020). Internet of Things and Distributed Denial of Service as Risk Factors in Information Security. *IntechOpen*. <https://www.intechopen.com/online-first/internet-of-things-and-distributed-denial-of-service-as-risk-factors-in-information-security>
- Márquez, D. J. E. (2020). Tecnologías disruptivas como alternativa a la obtención de órganos y tejidos artificiales. *Revista Colombiana de Bioética*, 15(1). <https://doi.org/10.18270/rcb.v15i1.2624>
- Márquez, D. J., Domínguez, S. C., y Rodríguez, A. C. (2020). Virtual worlds as a resource for hybrid education. *International Journal of Emerging Technologies in Learning (iJET)*, 15(15), 94–109. <https://doi.org/10.3991/ijet.v15i15.13025>

- Metsky, H. C., Freije, C. A., Kosoko-T, T., Sabeti, P. C., y Myhrvold, C. (2020). CRISPR-based surveillance for covid-19 using genomically-comprehensive machine learning design. *bioRxiv*, 1-11. <https://doi.org/10.1101/2020.02.26.967026>
- Molina, R. N. (2013). La bioética: sus principios y propósitos, para un mundo tecnocientífico, multicultural y diverso. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 18-37.
- Morones, R. J. R. (2021). Reflections on the 2nd International Congress on Nano-BioEngineering . *Frontiers in bioengineering and biotechnology*, 9, 648634. <https://doi.org/10.3389/fbioe.2021.648634>
- Niu, D., Wei, H.-J., Lin, L., George, H., Wang, T., Lee, I.-H., Zhao H-T., Wang, Y., Kan, Y., Shrock, L., Wang, G., Luo, Y., Qing, Y., Jiao, D., Zhao, H., Zhou, X., Wang, S., Wei, H., Güell, M., Church, G., y Yang, L. (2017). Inactivación de retrovirus endógeno porcino en cerdos utilizando CRISPR-Cas9. *Science*, 357 (6357), 1303–1307. <http://doi.org/10.1126/science.aan4187>
- OECD (2016). OECD Science, Technology and Innovation Outlook 2016. http://dx.doi.org/10.1787/sti_in_outlook-2016-en
- Ostrov, N., Beal, J., Ellis, T., Gordon, B., Karas, B., Lee., H., Lenaghan, S., Schloss, J., Stracquadanio, G., Trefzer, A., et al. (2019). Technological challenges and milestones for writing genomes. *Science, Issue 6463*, 310-312. <https://doi.org/10.1126/science.aay0339>
- Paramés, F. M. D. (2016). Transhumanismo y bioética: una aproximación al paradigma transhumanista desde la bioética personalista ontológicamente fundada. *Vida y Ética*, 17(1), 50-102.
- Pereira de Castro, B., y Reis, B. E. (2020). Circulación de información sobre medicamentos y otras sustancias para aumentar el rendimiento cognitivo: un estudio de un blog brasileño (2015-2017). *Salud Colectiva*, 16. <10.18294/sc.2020.2514>.

- Pérez, M. F. (2010). Bioética, fundamentos, metodología. *Revista Médica Clínica Las Condes*, 21(1), 130–134. [10.1016/s0716-8640\(10\)70515-0](https://doi.org/10.1016/s0716-8640(10)70515-0)
- Postigo, S. E. (2021). Tranhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI. *Cuadernos de Bioética*, 32(105), 133-139. <https://doi.org/10.30444/CB.92>
- Reyes, M. A. (2019). Las tecnologías convergentes (nanotecnología, biotecnología y las ciencias cognitivas) y su relación con la bibliotecología. *E-Ciencias de la información*, 9(2).
- RICYT (2017). *El estado de la ciencia. Principales Indicadores de Ciencia y Tecnología Iberoamericanos/Interamericanos*. Altuna Impresores S.R.L.
- Slavcev, R., Wetting, S., y Zeng, Z. (Eds.). (2018). *Nanomedicine. Gene delivery, imaging and evaluation systems*. Springer.
- Triana, E. J. (2015). Biopolítica de la investigación biomédica y su relación con el tranhumanismo/posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, 10(2), 227-231.
- Urbiztondo, L., Borras, E., y Mirada, G. (2020). Vacunas contra el coronavirus. *Vacunas*, 21(1), 69-72. <http://doi.org/10.1016/j.vacun.2020.04.002>.
- Voorhies, A.A., Mark Ott, C., Mehta, S., Pierson, D., Crucian, B., Feiveson, A., Oubre, C., Torralba, M., Moncera, K., Zhang, Y., Zukek, E., y Lorenzi, H. (2019). Study of the impact of long-duration space missions at the International Space Station on the astronaut microbiome. *Sci Rep* 9, 1-17. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-46303-8>.



The background features a complex, abstract geometric pattern composed of numerous small, semi-transparent hexagons. The hexagons are arranged in a way that creates a sense of depth and motion, resembling a molecular or crystal lattice. The color palette transitions from a warm orange and yellow on the left side to a cool blue and white on the right side, suggesting a gradient or a transition between different states or concepts.

**QUINTA PARTE.
BIOÉTICA Y EDUCACIÓN**

CAPÍTULO I8.

Planeta y humanidad: la importancia del vínculo desde una perspectiva bioética

Cindy M. Aguirre-Ruiz⁶⁶

Resumen

Humanidad y planeta están vinculados por excelencia. Según esto, la comprensión y acción que poseamos en el favorecimiento de su continua y positiva interacción atribuirá a cada especie herramientas para promoverse a sí misma y otras.

De manera que, la lucha por el bien común lleva a pensar en el proceder de una ética mundial a partir de la vivencia planetaria o global del cuidado y la preservación de la vida humana y el mundo. No estamos solos y la vivencia de estos tiempos precisa de una concepción fraterna. Necesitamos propuestas formativas que configuren la importancia de vivir los derechos y deberes hu-

66 Magíster en Psicopedagogía, especialista en Intervenciones Psicosociales. Perteneciente al proyecto JINUMA, Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=n-cQo4v3LXkC> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0224-4928> Correo electrónico: cindymatzaryaguirre@upb.edu.co, cindymatzary.aguirre@upb.edu.co

manos y los ecológicos-planetarios. Por esto, promover la espiritualidad desde la vivencia de herramientas como la compasión, la justicia, el perdón, el encuentro, la cooperación y la restauración, dará lugar a concebir una pedagogía planetaria que favorezca los procesos de enseñanza y aprendizaje entre las personas y el planeta Tierra. Entonces, pensar una ética que promueva la alteridad, desde sinergias que se favorezcan a partir de la interdisciplinariidad, se convierte en una respuesta a la transformación del futuro cercano.

Palabras clave: psicología, espiritualidad, ecología, humanidades y educación.

Abstract

Humanity and planet, we are beings linked par excellence. Accordingly, the understanding and action that we have in favor of their continuous and positive interaction, will attribute to each species tools to promote itself and the others.

So that, the fight for the common good, it leads us to think about the procedure of a world ethic based on the planetary or global experience of the care and preservation of human life and the world. We are not alone; we need a fraternal conception. We need training proposals that configure the importance of living human rights and duties, but also the ecological-planetary ones. Therefore, promoting spirituality from the experience of tools such as compassion, justice, forgiveness, encounter, cooperation, and restoration, will give rise to conceiving a planetary pedagogy that favor the teaching and learning processes between people and planet earth. It is then, that think an ethic that promotes otherness, from the synergies that are favored from the interdisciplinarity becomes an answer in the transformation of the future that is already coming.

Keywords: psychology, spirituality, ecology, humanities and education.

Resumo

Humanidade e planeta, somos seres ligados por excelência. Consequentemente, compreensão e ação que temos no favorecendo sua interação contínua e positiva, atribuirá a cada espécie ferramentas para se promover e as demais. De maneira que, a luta pelo bem comum, nos leva a pensar no procedimento de uma ética mundial a partir da experiência planetária ou global do cuidado e preservação da vida humana e do mundo. Não estamos sozinhos, precisamos de uma concepção fraterna. Precisamos de propostas de capacitação que configurem a importância de viver os direitos e deveres humanos, mas também os ecológicos-planetários. Portanto, promova a espiritualidade a partir da experiência de ferramentas como compaixão, justiça, perdão, encontro, cooperação e restauração, isso levará a conceber uma pedagogia planetária que favoreça os processos de ensino e aprendizagem entre as pessoas e o planeta terra. É então, que pensar uma ética que promove a alteridade, de sinergias que são favorecidas a partir da interdisciplinaridade torna-se uma resposta na transformação do futuro que já se aproxima.

Palavras chave: psicología, espiritualidade, ecología, humanidades e educación.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284669](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284669)

Introducción

Estos tiempos precisan de una reconfiguración del sistema que vincule al ser humano con las consecuencias de la crisis pandémica, que influyeron y posibilitaron las distintas dificultades que existen hoy en el planeta. Dichas dificultades se encuentran en áreas como la social, política, de la salud, de la educación, de la ecología, etcétera. Lo anterior, permite entender que somos seres en continuo desarrollo y necesitamos del otro para vivir.

En el planeta hay una población aproximada a los 7.800.000 millones de personas, pertenecientes a distintas culturas y que se encuentran adheridos a una diversidad incommensurable. La estancia de la que participamos, que en comparación con otros elementos del universo es corta, necesita de un proceso de resignificación, de modo que, el lugar que habitamos promueva un sentido de vida y esté conectado con los otros y el planeta Tierra.

Nuestro bienestar no depende de nuestra suficiencia sino de la asunción de herramientas que promuevan el buen vivir con nosotros mismos y con los otros. Somos seres comunitarios y provocar alternativas que fortalezcan el vínculo con los otros, influirá de forma positiva en la vivencia de una bioética con sentido cordial, fraterna a través de la concepción de la espiritualidad, como forjadora de actitudes concretas hacia el cuidado y preservación de la vida, entendiéndola como nuestro más importante bien.

Seres vinculados

Nuestro origen nos lleva a pensar en el proceso comunitario del que formamos parte, dado que, pertenecemos a un sistema diverso. La creación del mundo a través de la teoría del big bang nos enfoca en la importancia de estar al encuentro con el otro. Puesto que, después de estar en un vacío, se crea el tiempo, el espacio y la materia. Posterior a esto, el choque de partículas da lugar a distintos elementos y estos, a distintos seres. Millones de años debieron pasar para ocupar este lugar. Nuestro proceso *sapiens* nos lleva continuamente a entender el desarrollo a través del contacto y la convivencia con el otro (Christian, 2018). Pasamos de ser nómadas a crear asentamientos, a través de los cuales, pudimos vivir mejor. Con esto, la agricultura se convierte en el principal medio de subsistencia y asume un aporte fundamental a la visión económica. El agruparnos se convirtió en una sabia decisión, pues la vida comunitaria entrega elementos que se convierten en puntos de

anclaje al momento de cooperar en medio de la vida cotidiana. Hacemos parte de un todo que es un continuo proveedor de posibilidades para la vida humana. Encontramos en el sistema natural, como parte del todo, nuestra razón de sobrevivir; alimento, trabajo, contexto de vida. Valdría la pena considerar cómo los vínculos que se entrelazan pueden ahondar en la visión positiva de relacionarse.

Ética mundial y planetaria: una visión desde la alteridad

El proceso de existencia y la realidad actual, acerca de los problemas planetarios y las crisis de la humanidad, llevan a leer de forma crítica cómo dicha relación ser humano-planeta debe ser reconfigurada. Para esta comprensión es menester partir de un fundamento general que sea de naturaleza convergente que se refiere a la visión ética global de la relación vida humana y vida planeta, la bioética.

Según lo anterior, asumir el valor de “preservar” puede ser uno de los primeros pasos al momento de entrar en un campo global o planetario (Barmashova y Lazutkina, 2020). La cuestión es promover lo presente, comprender la valía de su existencia para posibilitar la supervivencia actual y futura. Es necesario concebir una visión actitudinal (con sus componentes; cognición, afecto y conducta) que permee la convivencia con características éticas y principios fundamentados en lo comunitario. De modo que, se haga posible considerar una perspectiva del todo desde la bondad como criterio.

En este caso, la responsabilidad primaria se remite a la persona que posee la visión del todo, puesto que, su razonamiento y cordialidad le permite constituir un análisis de causa-consecuencia a través del cual procure un sentido común desde la vivencia activa de valores. Para este aspecto son relevantes lo familiar, comunitario, político, institucional, regional, etcétera, porque a

partir de la educación y formación en el constructo bioético, este es apreciado con mayor posibilidad de ser vivenciado.

La educación, entonces, se acentúa de manera transversal y se precisa de propuestas que contribuyan a una cultura bioética y, sin duda, a la formación desde edad temprana que como resultado podrá tener una incidencia sobre acciones futuras (Carvajal, 2016).

La construcción de una visión consensuada acerca de la ética nos lleva a entretejer el valor de la historia y las culturas. A entender que, así como el sistema natural es diverso, nosotros también lo somos y, el hecho comprender esto con estimación, nos lleva a leer de forma diferente nuestras acciones en relación con el todo. Avanzamos en el tiempo y el planeta también. Por esto, precisamos con urgencia reconsiderar estilos de vida que han provocado el descenso humano y el de todos nuestros sistemas naturales. Es posible un planeta Tierra en relación con la humanidad. Nuestro crecimiento ha de procurar el de todo; sobrevivir juntos es la solución más oportuna y la visión ecológica debe ser estimada desde acciones concretas, generadas desde la asunción y práctica de valores con lineamientos morales como condición inicial (Potter, 1970).

Esto, se entiende como respuesta a la necesidad de ser “otros” y responder con premura a lo que agobia, para que las generaciones futuras y presentes den una vuelta al pasado y asuman, por responsabilidad social y libertad, una perspectiva alterna. En este sentido, dar lugar al otro significa promover a lo que se ha puesto en exterioridad (Dussel, 1977); al solo, al rechazado, al pobre. Valga aclarar que uno de los primeros sujetos en esta área, es nuestro planeta Tierra, junto a la humanidad, claro está. Es por tanto que leer de forma crítica con miras a buscar convergencias alternas que hagan de este otro mundo posible, es de por sí, un comienzo que implica bondad.

La espiritualidad como estrategia vincular

La espiritualidad ha tomado un rumbo especial. Dadas sus características efectivas acerca del desarrollo y optimización de la calidad de vida, esta se incluye, de hecho, en la concepción integral del ser humano, pues, se entiende dentro de una serie de dimensiones que colaboran en la promoción del bienestar físico, laboral, natural, familiar, emocional, etcétera. En este sentido, de la consideración espiritual parte la necesidad de promover en sí mismo y en lo existente un proceso de estabilidad (Pineda et al, 2019), a través del cual, se piense un nivel de preservación mínima, en donde el todo se conserve. Si este todo permanece estable, el ser humano, también, lo estará (Molina, 2013). Es una lógica integral y natural. Ya la declaración universal sobre bioética y derechos humanos lo incluye en su lógica de memoria, reconocimiento y soluciones (Unesco, 2006); haciendo especialmente consciente la sensibilidad humana hacia el entorno, la cultura y la educación asumiendo un rol activo en tal dinámica de preservación.

Con esto la espiritualidad avanza en teoría y avanza en práctica. Su concepto se desliga poco a poco de la religiosidad aunque compartan características. Lo anterior nos permite acercarnos a una perspectiva conceptual, a través de la cual, podríamos entender la espiritualidad como una práctica y estilo de vida, fundamentada por la vivencia activa de los valores humanos, que siendo sociales al tiempo convergen y promueven una lógica integral de la vida en la que se suma activamente una concepción ecológica (Boff, 2007). Por lo tanto, el constructo material es resignificado a partir de la trascendencia humana. Es decir, no se mide lo que existe por su utilidad (o solo por ello) sino por su co-laboración con el proyecto de vida humano.

La espiritualidad se asume, entonces, desde la promoción y desarrollo del ser y todo aquello que contribuya a su crecimiento (Palacio, 2015). A través de las concepciones fraternas en el modo de establecer los vínculos. Existe

dentro de las consideraciones prácticas algunos valores fundamentales que permiten cohesionar de forma pedagógica, especialmente desde un punto de vista bioético en el que convergen claramente la humanidad y el planeta tierra desde una conciencia ecológica. Los constructos éticos que se identifican dentro de dicho proceso son: bien común, perdón, cooperación, compasión, inteligencia cordial, fraternidad y restauración. Consideremos entonces los significados que, de acuerdo con lo contextualizado, promueven una dinámica vincular entre el planeta y la humanidad desde una perspectiva bioética:

- › Encuentro: como el proceso a través del cual, se promueve el reconocimiento del otro en mi propia realidad. Hay entonces una integración de lo existente como parte del todo. Se valora el hecho de “lugar” sobre cada una de las especies existentes.
- › Bien común: funciona como principio de vida y liga directamente la ética individual a una ética social y ecológica (Francisco, 2015). De modo que, se construye desde una visión comunitaria la asunción de derechos y deberes frente a lo que es transversal a todo el sistema del que hacemos parte.
- › Cooperación: el altruismo como punto de partida hace funcional y especialmente práctica la dinámica que aquí se trata (Cadena, 2017). Puesto que, cuando la unidad de intentos o la sinergia humana lleva a la promoción de una acción concreta. Esta, por el hecho de ser ejecutada desde grupo humano, tiene mayor posibilidad de manifestar efectos positivos.
- › Compasión: comprendida desde el ánimo de hacer una lectura crítica de la situación que pone en desventaja una persona, un grupo humano o una situación. Su reconocimiento lleva a generar procesos específicos de ayuda en la transformación de una realidad o situación. Es caminar con el otro en su proceso de crisis y dificultad y, hacer algo para que esta situación sea diferente.

- › Inteligencia cordial: se entiende como la sensibilidad ecológica y social que mengua a partir del reconocimiento del encuentro, la convivialidad y la cualidad de respeto que merece cada uno de los elementos que hacen parte de la creación (Boff, 2015). Es en sí la promoción de un estilo de vida marcado por un equilibrio entre el razonamiento y la bondad humana.
- › Fraternidad: parte de la vivencia del diálogo y la común-unión que surge de la puesta en común de saberes y prácticas en relación con la calidad de vida del otro. A través de la asunción de la justicia, la libertad, la ciudadanía y la protección de los derechos fundamentales de los menos favorecidos (Francisco, 2019).
- › Restauración: se fomenta como fruto de la dinámica posterior a la resignificación de las acciones que han dañado o restado proceso vital (Francisco, 2020). Se entiende como la reconstrucción que resulta del proceso simbólico del perdón y la reconciliación.

De acuerdo con lo anterior, aplicar una concepción espiritual a una dinámica bioética, la cual, es en su fundamento integral, porque vincula la vida en general, resulta funcional en la medida en que cobra un papel mediador y promotor de resignificaciones personales, sociales y planetarias (Insuasty, 2013). Es la intención de crear nuevas alternativas que permitan interactuar la vida en todas sus representaciones.

Según lo anterior, la visión humanitaria de la espiritualidad reconoce el valor del proceso para la consecución de cambios reales. Los actos bondadosos que brotan del ser para promover un estar agradable y pleno, requiere de la responsabilidad y compromiso con lo que influye en el propio bienestar. Todos los seres vivos somos vulnerables frente a los cambios repentinos, especialmente relacionados con lo efímero y realmente corto de la vida (Pessini, 2017).

La espiritualidad es una estrategia que precisa “culturizarse”, integrarse en las distintas dinámicas humanas. Esta influye directamente en la concepción de sentido de vida o sentido de pertenencia por lo viviente. Nos ayuda a entender que hay una conciencia de sí mismo y del otro, además de una capacidad de ser resiliente. Promueve una construcción holística de la realidad, una capacidad de visión del “todo” y, con esto, ser flexible por el valor que posee la adaptabilidad para la promoción humana y planetaria (Zohar & Marshall, 2001).

Somos espirituales por naturaleza y hay una alternativa para vivir desde lo que somos en relación con los otros; esto sin duda nos lleva a pensar en un sistema de equilibrio para que podamos éticamente coexistir.

Resignificación del tiempo presente y la transformación del futuro

Necesitamos con urgencia de un modo vida que sea de beneficio para todos. En el cual, los valores sociales y ambientales cobren mayor participación. La construcción o idea que surge desde la bioética nos permite concebir bajo la descripción de un todo, la incidencia que la humanidad posee sobre todo tipo de vida.

Es urgente, puesto que, frente a la dinámica capitalista y utilitaria que funciona como un muro con el que se debe luchar constantemente, dicha resignificación se convierte en una red que toma lo que tergiversa y lo transforma en algo que contribuya al bienestar. Por lo tanto, conviene cultivar formas alternas que permitan menguar y actuar frente a las posibles adversidades que vienen y las que estamos atravesando (Contreras, 2017).

Precisamos de forma apremiante una bioética global que involucre el trabajo interdisciplinar de distintas ciencias, de las cuales, partan estrategias, métodos y pedagogías que hagan de esta perspectiva una cultura (Casado,

2011). Es en este punto donde el proceso educativo y formativo cobra vital importancia.

La crisis humanitaria se reconfigura a través de una alternativa global con sentido ecológico integral y esta línea de acción abre enormes posibilidades que permitan equilibrar el proceso de vida que poco a poco forjamos en el diario vivir (García et al., 2019).

La conexión que nos convoca a participar de forma activa de las distintas transformaciones planetarias se convierte en un llamado a vivir plenamente lo que cada uno es como perteneciente a un lugar, un territorio y una cultura y que se encuentra en interacción con otras diversas. Ahondar por lo global significa, también, hacerlo por lo comunitario, respetando justamente lo que cada contexto entrega. No es una utopía abogar por el desarrollo y crecimiento de los otros y de todos. Es de hecho una competencia planetaria que nos invita a ser humanos en medio de esta que es nuestra casa común.

La supervivencia no se plantea a partir de la búsqueda de la vida sin importar lo que suceda. De hecho, es una perspectiva que involucra un análisis crítico de la realidad donde se identifica las principales realidades humanas y planetarias que deben ser intervenidas (Potter, 2001). Es posibilidad en la medida en que se promueva acciones concretas y reales para que el cambio sea significativo de a poco y en perspectiva de proceso.

Conclusiones

Reconocer la relación que existe entre el planeta y la humanidad desde una concepción bioética, permite valorar la importancia de los vínculos positivos que se forjen desde una perspectiva de cuidado y preservación. Entendiendo a cada una de las partes como participante de un todo y asumiendo una concepción holística de la realidad que vivimos.

Hacer una lectura crítica respecto a la ética mundial y su relación con la alteridad permite comprender las necesidades reales, crisis humanas y planetarias que precisan de atención. Poner en el centro de la mirada las periferias que claman transformación como el daño ambiental, mal manejo de los recursos hídricos, pobreza, hambre, guerra, etcétera, lleva a reflexionar la posibilidad teórica y práctica que surge de una alteridad planetaria como estrategia para concebir la otredad desde la posibilidad y, por tanto, a buscar la promoción y el desarrollo integral de todo en cuanto existe.

La espiritualidad se convierte en una alternativa estratégica ante la propuesta práctica de valores bioéticos que configuran la relación planeta Tierra-humanidad. Con esto, la promoción de valores y principios socio-ecológicos como línea transversal, permite concebir la visión trascendental frente a la utilitaria como una opción a la interiorización de dicho vínculo. Especialmente del significado de este para el bien de la humanidad.

Promover una cultura bioética como parte del sentido común planetario, implica la participación interdisciplinar de las ciencias en la educación y formación de comunidades específicas. Como las instituciones educativas en todas sus dimensiones (primaria, secundaria, universitaria), los entes organizacionales (empresas) y núcleos específicos (familia, barrio, ciudadanía). Con esto, se contribuye a un proceso de enseñanza-aprendizaje, que de valor a una nueva forma de resignificar el pasado, ver de una forma alternativa el presente y transformar con pequeñas acciones el futuro que es también un bienvenir.

Referencias

- Barmashova, T. y Lazutkina, E. (2020). Bioethics as effective method for preserving biological diversity on Earth. *IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science*.

- Boff, L. (2007). Espiritualidad ecológica: nueva relación sinergética con la tierra. Éxodo. *Revista crítica de pensamiento y difusión socio-cultural, política y religiosa*, 24-32.
- Boff, L. (2015). *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*. Trotta.
- Cadena, L. (2017). Cooperación humana y selección de grupo. *Revista Colombiana de Bioética*, 49-65.
- Carvajal, H. (2016). Educación en bioética y formación para la ciudadanía. *Praxis & Saber*, 223-242.
- Casado González, M. (2011). Bioética y educación. Sobre la necesidad de adoptar una concepción de la bioética flexible y que promueva la educación en los principios de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. *Revista latinoamericana de bioética*, 62-71.
- Christian, D. (2018). *La gran historia de todo*. Nomos.
- Contreras, D. (2017). Sobre la urgencia de una bioética global. *Revista Digital Universitaria*, 1-11.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Extemporáneos.
- García, J., Delgado, C., y Rodríguez, G. (2009). Bioética global. Una alternativa a la crisis de la humanidad. *Salud en Tabasco*, 878-881.
- Insuasty, A. (2013). *La nueva era “bio”: consideraciones políticas, éticas y filosóficas. Una reflexión para el porvenir*. Kavilando.
- Molina Ramírez, N. (2013). La bioética: sus principios y propósitos, para un mundo tecnocientífico, multicultural y diverso. *Revista Colombiana de Bioética*, 2(8), 18-37.

- Palacio, C. (2015). *La espiritualidad como medio de desarrollo humano*. Cuestiones Teológicas.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Sí. Sobre el cuidado de la casa común*. San Pablo.
- Papa Francisco. (2019). *Documento sobre la fraternidad humana. Por la paz mundial y la convivencia común*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fraternanza-umana.html.
- Papa Francisco. (2020). *Carta encíclica fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Paulinas.
- Pessini, L. (2017). Elementos para uma bioética global: solidariedade, vulnerabilidade e precaução. *Thaumazein*, 75-85.
- Pineda, J., López, J., y Moya, F. (2019). La espiritualidad de la educación integral como factor de bienestar bioético y sostenible. *Scientia et Fides*, 205-219.
- Potter, V. (1970). Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, 127-153.
- Potter, V. (2001). Moving the Culture Toward More Vivid Utopias with Survival as the Goal. *Global Bioethics*, 19-30.
- Unesco. (2006). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. Unesco.
- Zohar, D., y Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Plaza y Janés.

CAPÍTULO 19.

Principios bioéticos por asumir en el proceso formativo de estudiantes durante y posterior a enfermar por covid-19

Andrea Liliana Rojas Reséndiz⁶⁷
Hilda Romero Zepeda⁶⁸

Resumen

El virus SARS-COV-2 vino a transformar la vida de la sociedad en más de doscientos países en los cinco continentes del mundo. Este virus demostró diversos puntos nodales en la vulnerabilidad de las sociedades y trajo consigo problemas que la misma humanidad aún está aprendiendo a resolver mien-

67 Magíster en Didáctica de las Matemáticas, doctoranda en Biosistemas, docente de la Universidad Autónoma de Querétaro. Google Scholar: <https://n9.cl/gyujc> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo1-7741-9641> Correo electrónico: andrea.rojas@uaq.edu.mx

68 Facultad de Ingeniería, maestría en Ética Aplicada y Bioética, Facultad de Derecho; Universidad Autónoma de Querétaro, Head at the International Bioethics Chair, WMA, Haifa-México; PI Caribbean Research Ethics Education Initiative CREEI. Santiago de Querétaro, México. Googel Scholar: <https://n9.cl/u058y> Correo electrónico: phd.hromero@gmail.com

tras intenta recuperarse de los daños socioeconómicos y sanitarios. En este documento se muestra un estudio etnográfico que se hizo con la finalidad de comprender los problemas que enfrentan los y las estudiantes de educación media superior y superior en México, que han enfermado de covid-19 y que han debido continuar sus actividades en sus instituciones educativas para analizar los errores cometidos en la incertidumbre de la actuación institucional ante la pandemia en un país de medio y bajo ingreso económico y, con esto, bajo acceso al programa de vacunación emergente, además de la necesidad de continuar las actividades formativas disciplinarias para mantener la calidad educativa. Se espera comprender cómo apoyar al estudiantado en estas situaciones, desde una perspectiva de la ética de principios.

Palabras clave: educación, covid-19, pandemia, percepción estudiantil, trato a estudiantes.

Abstract

The SARS-COV-2 virus came to transform the life of society in more than two hundred countries on five continents in the world. This virus demonstrated various nodal points in the vulnerability of societies and brought with it problems that humanity itself is still learning to solve as it tries to recover from socioeconomic and health damages. This work shows an ethnographic study that was carried out in order to understand the problems faced by students of upper secondary and higher education in Mexico, who have fallen ill with covid-19 but have had to continue their activities in their educational institutions, to analyze the errors made in the uncertainty of the institutional action in the face of the pandemic in a country with a medium and low income, and with it, under access to the emerging vaccination program; and the need to continue disciplinary training activities to maintain educational quality. It is

expected to understand how to support students in these situations, from an ethical perspective of principles.

Keywords: education, covid-19, pandemic, student perception, treatment of students.

Resumo

O vírus SARS-COV-2 veio para transformar a vida da sociedade em mais de duzentos países nos cinco continentes do mundo. Esse vírus demonstrou vários pontos nodais na vulnerabilidade das sociedades e trouxe consigo problemas que a própria humanidade ainda está aprendendo a resolver ao tentar se recuperar dos danos socioeconômicos e de saúde. Este trabalho mostra um estudo etnográfico que foi realizado com o objetivo de compreender os problemas enfrentados por alunos do ensino médio e superior no México, que adoeceram com covid-19, mas tiveram que continuar suas atividades em suas instituições de ensino, para analisar os erros cometidos na incerteza da ação institucional diante da pandemia em um país de média e baixa renda e, com ela, no acesso ao emergente programa de vacinação; e a necessidade de continuar as atividades de treinamento disciplinar para manter a qualidade educacional. Pretende-se compreender como apoiar os alunos nestas situações, numa perspetiva ética de princípios.

Palavras-chave: educação, covid-19, pandemia, percepção estudantil, tratamento dos alunos.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284670](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284670)

Introducción

La enfermedad covid-19 cambió nuestras vidas y trajo consigo problemas que debemos comenzar a discutir. Esta pandemia ha demostrado las vulnerabilidades, injusticias y desigualdades que aquejan a la sociedad actual de manera económica, social, cultural y política (Acosta Sariego, 2021).

En diciembre del 2019, la neumonía atípica originaria de Wuhan comenzó por sobrepasar los 100 mil pacientes (Chen y Li, 2020) y se propagó de una ciudad a todo un país en 30 días (Wu y McGoogan, 2020), esa neumonía es causa del síndrome respiratorio agudo severo (covid-19) debido al contagio de un virus llamado coronavirus 2 (SARS-COV-2) (Chen y Li, 2020).

El virus SARS-COV-2 es un virus de una sola cadena de ARN positivo contando con 30 mil pares de bases de longitud de ARN con 80 nm de diámetro (Yao et al., 2020), es el séptimo coronavirus que infecta seres humanos y se tiene sospechas que su origen es zoonótico, es decir, proviene de otra especie animal (Andersen et al., 2020).

La forma de propagarse es de persona a persona y, también, a través de superficies contaminadas, generalmente por partículas líquidas expulsadas por la persona al estornudar, toser o hablar (OMS, 2020). Esto implica que el tiempo de contacto para el SARS-COV-2 es poco y tiene una alta patogenidad, por lo que es eficaz su propagación (Iqbal et al., 2020).

La covid-19 es la enfermedad causada por el SARS-COV-2, tiene una tasa de letalidad del 2 al 3 % con tasas más altas en pacientes de edad avanzada o con otras enfermedades (Wu y McGoogan, 2020). Los síntomas más comunes de esta enfermedad son la fiebre, la tos seca y el cansancio (OMS, 2020), la dificultad para respirar también puede ser un síntoma detectado (Burke et al., 2020) y existen otros como, pérdida del olfato o del gusto (Gautier y Ravussin,

2020), congestión nasal, conjuntivitis, dolor de garganta, dolor de cabeza, dolores musculares o articulares, diferentes tipos de erupciones cutáneas (OMS, 2020), síntomas gastrointestinales como náuseas, dolor abdominal, vómito, diarrea, y algunos otros como escalofríos (Burke et al., 2020).

Los cuadros graves de la covid-19 se consideran a partir de la disnea (dificultad para respirar), como con la pérdida de apetito, confusión, dolor u opresión persistente en el pecho y temperatura alta, por encima de los 38 °C (OMS, 2020).

Se ha observado que de las personas que desarrollan síntomas aproximadamente el 80 % logran recuperarse sin necesidad de recibir tratamiento hospitalario, un 15 % requiere oxígeno, y un 5 % puede requerir cuidados intensivos (OMS, 2020). Algunos pacientes tanto los que han necesitado atención hospitalaria como los que no, han reportado hasta 2 meses después de inicio de los síntomas quejas de pérdida del olfato y del gusto, dificultad respiratoria, debilidad y fatiga, por lo que se recomienda el seguimiento médico (Carvalho-Schneider et al., 2021).

Debido al covid-19 se pensaron políticas públicas para enfrentar la crisis sanitaria en todo el mundo, se buscaba integrar varios objetivos como respuesta, entre estos salvar vidas y proteger a las personas. En México, el 14 de marzo del 2020, se dio una conferencia de prensa para explicar la Jornada Nacional de Sana Distancia que en un principio se aplicaría del 21 de marzo al 20 de abril, con medidas de prevención como las siguientes: lavado frecuente de manos, uso de gel sanitizante a base de alcohol, etiqueta respiratoria con el uso de cubrebocas, saludo a distancia, así como la recomendación de confinamiento y la suspensión temporal de actividades no esenciales en los tres niveles (gobierno, sectores públicos y privado). También se recomendó, en un inicio, posponer los eventos masivos con más de 5 mil. Estas medidas de

contención se usaron para prevenir y que no existieran más contagios (Gob. Mex., 2020).

Cuatro meses más tarde se realizó una nueva medida que consistía en una señalización por medio de un semáforo de cuatro grupos, así como horarios para minimizar los riesgos. Los grupos eran: en rojo para señalar cuando no debes salir si no es estrictamente necesario; el naranja, en el que menciona que, si puedes, te debes quedar en casa; el amarillo, para cuando puede haber actividades, pero con precaución y; el verde, para cuando puedes salir, pero con precaución y prevención. Este semáforo actualmente sigue vigente y se realiza un monitoreo diario de todas las variables y parámetros que permiten identificar la magnitud de riesgo (Gob. Mex., 2020).

Por parte de la Secretaría de Educación Pública la primera medida que se recomendó fue la de vacaciones adelantadas, en la cual, se realizaría un receso escolar que comprendería del lunes 23 de marzo al viernes 17 de abril, recomendando el aislamiento preventivo (Gob. Mex., 2020). Posterior a esto, la SEP estableció un sistema de educación a distancia electrónica y digital que siguió vigente hasta el 30 de agosto del 2021 (Gob. Mex., 2020), durante la pandemia algunas escuelas desarrollaron sus propios protocolos de prevención.

Todos estos lineamientos en cada institución educativa se realizaron y llevaron a cabo con la finalidad de proteger y salvaguardar a las personas involucradas. De tal forma, que en cierta medida buscaban el bienestar de nuestras sociedades, es por esto, que los principios bioéticos son un pilar para identificar los puntos de quiebre en esta situación.

Los principios bioéticos se utilizan para estudiar las cuestiones éticas relacionadas con la investigación biomédica y se publicaron en el Informe de Belmont en 1978, determinados como los principios de beneficencia, autonomía

y justicia (Belmont, 1978), después, se añade un cuarto principio que es el de no maleficencia en la obra de Beauchamp (2001).

Los cuatro principios consisten en lo siguiente:

- › Principio de no maleficencia: la máxima de Hipócrates se trata, ante todo, de no hacer daño al paciente. Se entiende como respetar la integridad física y psicológica de la vida humana (Hall, 2008).
- › Principio de beneficencia: en el sentido positivo requiere que el tratamiento médico contribuya a los bienes del paciente. Le pertenece al paciente la decisión de si los riesgos potenciales valen los riesgos (Hall, 2008).
- › Principio de la autonomía: el derecho básico del individuo a elegir, así como tener toda la información necesaria para hacerlo con suficiente conocimiento de las consecuencias de cualquier tratamiento, eso puede ser basado en un consentimiento informado (Hall, 2008).
- › Principio de justicia: en general se refiere a la distribución equitativa que debe aplicarse al cuidado de la salud (Hall, 2008).

Los principios bioéticos son fundamentos señalados con la finalidad de no dañar y contribuir a la salud de una persona que se encuentra con una enfermedad o en cuestiones médicas (Pérez, 2006). Estos principios se trataron de implementar en las problemáticas a las que nos enfrentamos en la pandemia, por ejemplo; en los procesos de toma decisiones por tiempo limitado, los cuidados paliativos que se le pueden otorgar a los pacientes, el acompañamiento de un familiar, la misma investigación en humanos (Ramos Sánchez, 2020). Pero, no solo en el ámbito de la salud, también, se han tenido que establecer en cuestiones sociales como en la educación debido a la merma global, nacional y local en la que se ha visto envuelta (Marinoni et al., 2020).

Uno de los principales problemas que enfrentamos es la educación a distancia debido a la pandemia. Nos hizo cuestionarnos si los y las estudiantes tienen la posibilidad de continuar sus estudios y cómo viven el día a día con esto en general. Sin embargo, es importante plantearnos qué ocurre cuando un estudiante puede contraer la enfermedad y el desarrollo de esta mientras tiene que tomar clases a distancia. Por lo anterior, este estudio muestra la importancia de analizar la experiencia de los estudiantes enfermos de covid-19 en los protocolos que se han implementado en las instituciones educativas para apoyarlos durante esta pandemia.

Justificación

Las enfermedades virales son de gran interés al ser una amenaza a la salud, ya que pueden volverse pandemias y provocar problemas sociales, económicos, políticos y ambientales (Missoni, 2017).

La enfermedad covid-19 ha causado daños en la salud física y mental de las personas y como efecto secundario se encuentra un perjuicio en todas las áreas de su vida. Cuando hablamos de un estudiante es imposible negar que el daño causado a su vida académica se verá reflejado de alguna forma.

Las instituciones educativas deben garantizar el acceso a la educación protegiendo los derechos humanos de los y las estudiantes, por lo que es pertinente observar, entender y reflexionar cómo actúa y apoya a los y las estudiantes en caso de haber padecido de covid-19 durante la enfermedad y la recuperación.

Descripción del problema

La educación ha tenido que enfrentarse a la premura de continuar actividades docentes desde casa, esto sin contar con la noción de si los y las estudiantes

están preparadas y cuentan con los requisitos mínimos necesarios para su desempeño académico en clases. Por otro lado, se encuentran aquellos estudiantes que enfermaron de covid-19 y enfrentan el problema de salud mientras se encuentran en clases.

Los estudiantes que han enfermado de covid-19 tienen que enfrentar diferentes circunstancias, además de los malestares físicos, por lo que en este trabajo revisaremos cuáles son esas situaciones que son provocadas por la academia y analizaremos cuáles de los principios bioéticos están siendo afectados.

Objetivo

Analizar diferentes circunstancias académicas y sociales a las que se enfrentaron los y las estudiantes padecen de covid-19 durante la enfermedad y en el proceso de recuperación.

Metodología

Se realizó un estudio etnográfico a través de una entrevista formal con un muestreo por conveniencia a participantes voluntarios con consentimiento informado o asentimiento que cumplieran con las características de estar estudiando algún nivel educativo y haber estado enfermos de covid-19.

La muestra fue de 8 entrevistados entre los 17 y 32 años que cursaban desde nivel medio superior hasta posgrado en instituciones educativas en México. La entrevista se recogió por medio de grabaciones de videos y audios en donde a los menores de edad se les protegió usando pixeles en los rostros para no ser mostrados.

Resultados

En la tabla 2 se desglosan los perfiles de los y las entrevistadas, tanto su edad, como el nivel educativo, en qué institución, programa y semestre estudiaban.

Tabla 2.
Perfil de entrevistados

Edad	Nivel educativo	Institución educativa	Programa educativo	Semestre actual
17	Bachillerato	UAQ		Sexto
17	Bachillerato	UAQ		Cuarto
19	Licenciatura	UAQ	Ingeniería Física	Segundo
20	Licenciatura	UNAM	Ingeniería en Energías Renovables	Segundo
22	Licenciatura	UAQ	Ingeniería en Automatización	Segundo
22	Licenciatura	UAQ	Químico Farmacéutico Biólogo	Sexto
23	Licenciatura	ITQ	Arquitectura	Octavo
32	Posgrado	CRETAM	Doctorado en Políticas Educativas	Tercero

Fuente: elaboración propia.

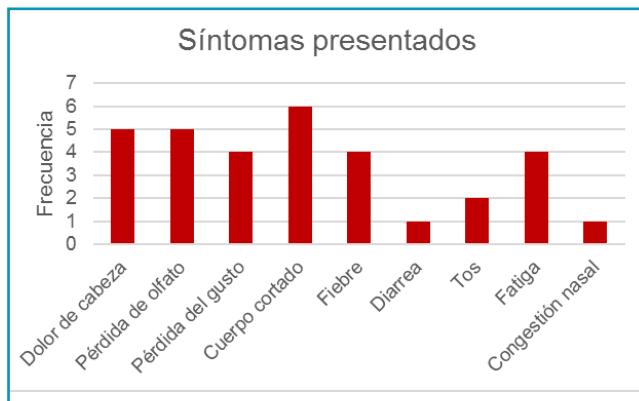
Dos de los entrevistados mencionaron que fueron los únicos afectados por la enfermedad, mientras que seis dijeron que también sus familiares estuvieron afectados.

Las respuestas de la entrevista la dividimos en tres secciones: los síntomas y secuelas que presentaron, los cuidados y dificultades que presentaron en la escuela durante y posterior a su enfermedad y las actitudes de sus profesores y la institución educativa respecto a la enfermedad.

Síntomas y secuelas que presentaron

Los síntomas experimentados por los y las entrevistadas se pueden observar en la figura 6, en la que podemos notar que el mayor síntoma presentado fue el cuerpo cortado y, en segundo lugar, el dolor de cabeza y la pérdida del olfato.

Figura 6. Gráfico de frecuencia de síntomas mencionados



Fuente: elaboración propia.

Uno de los estudiantes mencionó:

[...] yo soy una persona que hace ejercicio y mucho deporte. No pude hacer ninguna actividad, incluso siquiera sentarme me exigía un esfuerzo impresionante, como si hubiera hecho una o dos horas de deporte.

Otra estudiante dijo:

Recuerdo que el primer día que me empecé a sentir mal tuve, en todo el día, un fuerte dolor de cabeza y no se me quitó, aunque me tomara pastillas que me recetaban, ni nada, seguía así [...] muy fuerte, y aun así tenía que hacer mi tarea [...].

En cuanto a las secuelas que presentaron los y las estudiantes indican los que aparecen en la figura 7 y algunas de las respuestas que nos dieron fueron:

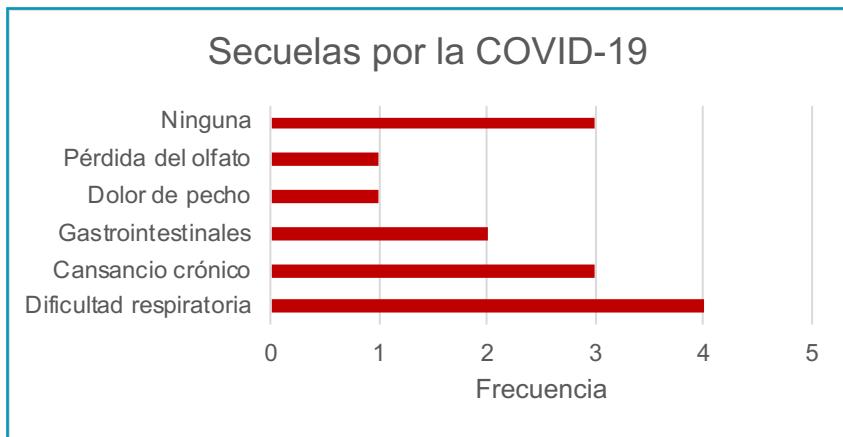
[...] me cansaba muy rápido estaba agotado todo el tiempo, subía las escaleras y me sentía agotado.

[...] si levanto un garrafón de agua, si camino mucho, si me agito; me duele el pecho, [...] tuve pérdida de olfato tanto parcial como total y hasta la fecha actual sigo teniendo problemas para detectar ciertos aromas; cabe mencionar que me dio covid en verano del año pasado.

Un estudiante que con anterioridad confirmó ser bailarín dijo:

ya que retomé otra vez el baile [...] yo pensando que ya estaba bien y que yo ya podía hacer todo, me di cuenta de que yo estaba en otro plano, la consistencia física que tenía se redujo demasiado. Incluso me acuerdo de que la primera clase tuve como problemas de oxigenación, o sea yo sentía que no respiraba y que me hacía falta el aire.

Figura 7. Gráfico de frecuencia de secuelas mencionadas



Fuente: elaboración propia.

Lo que expresaron sentir emocionalmente en su mayoría fue ansiedad en diferente medida, algunos mencionan la sensación de aislamiento, de depresión, tristeza, preocupación, cansancio, estrés y miedo, solo un estudiante menciona que tuvo tranquilidad.

Algunas de las respuestas fueron:

[...] mal emocionalmente en cuanto a que mi familia estuviera contagiada, porque a pesar de que no tuvieran síntomas graves, tenía miedo en que en el transcurso de la enfermedad se fueran a agravar [...] me daba miedo que, si se llegaban a poner mal, pues, no hubiera disponibilidad en los hospitales.

[...] demasiada la ansiedad que tuve, incluso actualmente la sigo teniendo; es algo que yo no he podido corregir. Esa ansiedad es algo que

me ha estado persiguiendo, porque tú te sientes bien tú piensas que puedes hacer las cosas, tú piensas que nada más es un dolor de cabeza, o que nada más te duele un poco el cuerpo, o que solo quieres dormir, entonces cuando otra vez regresas a tu rutina y tus hábitos, ahí es donde te das cuenta que no está todo bien [...] no tengo palabras incluso para describirla, incluso también tuve ciertos episodios como de depresión; obviamente no fue nada grave, pero, yo ya me sentía harto, cansado, ya no quería hacer nada, no tenía ganas de nada.

y

[...] sí llegué a llorar una vez porque a mí me gusta mucho comer y la comida que más me gustaba no me supo a nada, pero fuera de ahí todo estuvo bien.”

Cuidados y dificultades que presentaron en la escuela durante y posterior a su enfermedad

El reposo que hubo para cada estudiante fue distinto, hubo 2 estudiantes que no reposaron ningún día, 2 que lo hicieron 15 días, 1 que descansó 20 días, 1 que reposó 30 y 2 que reposaron 45 días. Una entrevistada platica

No reposé ningún tiempo porque justo estaba en primer semestre y estaba en temporada de exámenes, proyectos [...] y yo le atribuía mi cansancio al estrés que estaba viviendo y al que no estaba durmiendo bien por los trabajos.

La ausencia en clases, a pesar de ser clases virtuales, se presentó en dos de los estudiantes entrevistados, uno de los testimonios afirma:

Efectivamente, tuve que ausentarme. Este agotamiento de estar todo el día en cama y ahora después entrar a clases; si de por si tener dos o tres clases seguidas es muy cansado, creo que teniendo Covid es lo

peor que te puede pasar, porque además de ser un agotamiento mental tienes un agotamiento físico, entonces las dos cosas se juntan y creo que no es una buena combinación. Yo me acuerdo de que daba, lo más que podía, yo daba mi 100 % en ese momento que ahorita pues será mi 50, o menos, no sé. Tomaba mi primera clase, pero la siguiente clase yo ya no podía, tenía muchísimo agotamiento emocional, mental, físico, que ya no podía, lo único que yo quería era dormir [...].

Los otros seis estudiantes que se presentaron a clases virtuales, a pesar de estar enfermos, explican que se debió a la modalidad virtual que pudieron cumplir y que no tenían síntomas que considerarán graves. Uno de ellos menciona

[...] en mi caso particular no, pero en el de mis compañeros sí. Tuvieron que ausentarse semanas, algunos se dieron hasta bajas semestrales completas, perdieron materias completas después de un esfuerzo grande.

Para lograr regularizarse en sus clases y en lo aprendido, seis de los estudiantes platican de no haber mostrado dificultades, aunque una dice que si hubiese pasado en este semestre se hubiera atrasado más porque toma más clases y sus profesores no aceptan justificantes.

Los otros dos estudiantes mencionan haberse visto afectados en regularizarse, uno indica:

[...] rápidamente no fue, ya que, pese a que ya me había recuperado, no significa que estés al cien. Porque no es algo sencillo, no es de ya se me quitó la gripe y al día siguiente estoy bien, entonces esto es una secuela que se va quitando con el tiempo y me costó mucho trabajo. Es un agotamiento tan severo que te impide estar aprendiendo, estar captando la idea.

Afortunadamente tuve el apoyo de algunos profesores, donde si yo tenía dudas les podía mandar mensaje; sin embargo, pues de otros profesores no. Fue muy complicado, porque, obviamente las clases siguen [...]. Entonces, había cosas que todavía no entendía de temas pasados y pues muchísimo menos entendía lo que estaba viendo en el momento, tuve mucho tiempo extra que dedicarle a la escuela para poder ponerme al corriente, ponerme al día, de todo lo que estaba pasando en la materia no fue sencillo. Es recuperar apuntes, pero ¿si lo estoy entendiendo?, ¿no estoy entendiendo?, y pues, no es lo mismo tener la información a partir de un compañero que del docente que esté a cargo de la materia.

Las actitudes de sus profesores y la institución educativa respecto a la enfermedad

Existieron cinco de los ocho estudiantes que decidieron no compartir con sus profesores que se encontraban enfermos, porque sintieron síntomas leves y no lo consideraban necesario o porque no sabían cómo, uno estudiante dice:

[...] no le avisé a ningún maestro, ni a ninguna autoridad académica, porque no sabía cómo iban a reaccionar, o si iba a haber algún plazo, para entregar las tareas [...].

Otro estudiante explica que no avisó porque no estaba en clases, pero, manifiesta:

No fue en situación de escuela, pero, me tocó amigos muy cercanos y amigas que tuvieron covid, que estuvieron muy mal, muy grave, y a los profes no les importa. Esto es una falsedad, que a los profes les importa si tienes Covid o no, los profes dicen: no es que nosotros te apoyamos, nosotros entendemos. No es cierto, no lo hacen y si lo hacen son contados. Por eso es más fácil decir que simplemente no pasa nada. Los profesores dijeron: y que que tengas covid, puedes seguir tomando

clases. Llegamos a tal punto en donde yo, mi computadora estaba en tres sesiones al mismo tiempo en una clase para que no perdieran su asistencia, porque, les importa a los profesores muchísimo.

Por otro lado, tres de los estudiantes explican que avisaron a sus profesores y profesoras por medio de su jefe de grupo, por correo electrónico o por celular. Un entrevistado explica:

Realmente fue algo muy sencillo [...] les tuve que mandar un correo electrónico, igual explicándoles; porque creo que es muy importante eso... que tus profesores también estén conscientes de lo que esté viviendo el alumno, ya sea Covid, ya sea que tenga problemas de conexión o lo que sea, creo que esa relación alumno-profesor debe de estar, y el profesor debe de estar notificado de las circunstancias que esté pasando, el alumno en este caso.

El apoyo que tuvieron por parte de sus profesores fue variado, cinco comentaron que no tuvieron porque no avisaron. Una de las respuestas fue que hubo ventajas por ser virtual pues le ayudó a sentir menos presión, otra respuesta hace la reflexión de que si hubiera comentado tal vez la hubieran apoyado, otra respuesta explica:

Aquí hay un cierto nivel de ambivalencia, cada quien va a decir si es bueno o es malo. Hay algunos profes que te entienden a la perfección y te dan un cierto tiempo, y hay otros que simplemente te dicen: si no entregas, no pasas; y sí, te los voy a aceptar después, pero, van a valer menos. Entonces, realmente es sí estoy enfermo, estoy mal, ¿qué hago, tarea o me recupero?, ¿tarea o descanso? Evidentemente va primero la salud.

Los y las estudiantes que sí informaron sobre su situación y coinciden en que tuvieron casos de maestros que los apoyaron y otros en los que no, uno expone que:

Pues, esto fue algo muy complicado, fue algo muy variado, no podría generalizar porque honestamente las cosas no fueron así. Podría decir que unos profesores entendieron perfectamente lo que estaba viviendo y se pusieron en un plan muy accesible y yo se lo reconozco y se los agradezco demasiado, porque no es sencillo, no es nada fácil. Pero, también está el otro lado de la moneda, donde hay otros profesores que no lo supieron entender, incluso yo les llegaba a comentar: profe o maestra es que me siento muy cansado estoy muy agotado, en verdad perdón, pero no puedo entrar; y por más que yo les quería comentar, les quería hacer ver pues no, no importaba.

A los estudiantes se les preguntó si en la escuela estuvo al tanto de cómo evolucionaron o de los problemas que presentaron a lo que respondieron en su totalidad que no fue así, la mayoría explica que se debió a que la institución no estuvo enterada de su enfermedad. Por otro lado, en esta misma pregunta mencionan que cuatro de ellos les avisó a sus amigos o amigas y ellos estuvieron al pendiente.

Algunos testimonios dijeron:

Preferí no comentarle a ninguno de mis compañeros sobre que tenía covid. Principalmente porque durante toda la pandemia se ha visto como que el hecho de tener covid significa que no te cuidaste, no seguiste los protocolos, no estás siendo una persona responsable y pues la gente muchas veces no se pone a preguntar cuál es la forma en la que te contagiaste o cómo fue el proceso.

[...] realmente se quedó muy guardado hasta que me curé, hasta que nos curamos realmente muy pocas personas sabían, mucho menos de la escuela. A la escuela tampoco le importa si tienes Covid o no. Tal vez este comentario que voy a decir va a ser un poco indiscreto, pero, ahora si alguien le pasa algo, van a publicar: Lamentamos la pérdida de esta persona que tuvo covid; pero, muchas veces no le hacen caso.

Nada más los dos compañeros que se enteraron, pues ellos sí estuvieron al tanto. Nada más me preguntaban que cómo seguía, que si necesitaba algo, que si necesitaba ayuda con algún trabajo/tarea, que si le decían algo a algún maestro o que si me sentía mal que no entrara a las clases.

La mitad de los y las estudiantes entrevistadas no conocen los protocolos de sus instituciones y tampoco saben si existe atención psicológica, uno expresa que:

No sabía y sigo sin saber si la escuela tiene como algún apoyo para ese tipo de situaciones, sé que hay un apoyo psicológico para las situaciones en general, pero no sé si haya como algún apoyo específico para las personas que están contagiadas o que tenga familiares contagiados, y no solo psicológico también, siento que es importante académico porque, el tiempo en que los familiares estén mal o tú estés mal, debería haber más comprensión en cuanto a entregas, o a un tiempo que te puedan dar sin tener que dar de baja todas sus materias.

De los estudiantes que conocen los protocolos de atención, se destacó que uno de los apoyos institucionales que se recibieron fue el de pruebas PCR que su institución educativa realiza a un costo más accesible. Otra entrevistada declara no sentir respaldo por no buscarlos, pero sabe que existen apoyos.

Por último, les pedimos a los y las estudiantes que nos dieran sugerencias que piensan deberían de tomar en cuenta las instituciones educativas cuando un estudiante enferma de covid-19. Algunos coinciden en pedir un seguimiento más personalizado, sugieren que no se deje al criterio de los profesores y que las autoridades intervengan, así como, coinciden en que se acepten los justificantes médicos o dar un tiempo de reposo al estudiante de 15 días y tolerancia para entregar trabajos más tarde.

Otras de las sugerencias que señalan son:

Que sean fracos y sinceros, que haya una atención correcta respecto a los diferentes tipos de coordinadores como encargados de carrera. Porque realmente hacen muy poco caso, y hacen poco caso hasta que pasa con ellos.

[...] que implemente un sistema para apoyarte en ese tipo de situaciones, que haga difusión sobre él [...].

La empatía, el nivel de conciencia [...] también es importante mencionar que cuando tú te recuperas quieres dar todo, quieres decir: ya estoy bien, me voy a esforzar, fueron dos semanas, solo son cuatro clases ahorita me pongo al corriente; pero las cosas no son así, tú tienes una secuela y aunque no te des cuenta siempre la vas a tener; tanto mental, como físico y sobre todo emocional, espero sirva esta entrevista para que se den cuenta que no es fácil.

A los estudiantes les diría que hablen con los maestros, que les digan, si estamos tomando clases virtuales, pero hay veces en las que nos sentimos muy mal, aunque la UAQ diga una cosa, cada maestro la toma a su manera, que nos den algunos días de descanso y más tiempo para entrega, ya que se requiere reposo total, porque ya después se pueden complicar las cosas.

Discusiones

Como podemos observar en los resultados, los cuatro principios bioéticos se vieron afectados.

El principio de no maleficencia no se cumple, comenzando por la falta de confianza que manifiestan los estudiantes en diferentes ocasiones. Por otro lado, se muestra que algunos estudiantes tuvieron repercusiones por parte de

los maestros al mostrar su falta de empatía ante la situación, esto debido al poco conocimiento o interés de su parte.

Las y los estudiantes se pudieron sentir discriminados en un comienzo de la pandemia, debido que eran segregados por una condición de salud, esto, por el desconocimiento de la enfermedad, al prejuicio (Lopes & Alejo, 2009) y aunque muchos no la reconocen, se puede comprender que tenían miedo de decir que estaban enfermos por lo que se pudiera pensar los demás.

El principio de beneficencia se vio afectado simplemente al no haber respuesta por parte de la institución, esto puede deberse a la falta de conocimiento de los distintos protocolos, pero de igual forma al no haber difusión de estos se ejerce una coerción acerca de este principio.

El principio de la autonomía fue vulnerado en todos los momentos, debido a la declaración de todos a una posible discriminación, por lo que afectó de manera directa a sus decisiones y, evidentemente, a las consecuencias en su salud, bienestar y rendimiento académico.

Por último, el principio de justicia requiere de una acción afirmativa para que se cumpla en condiciones especiales. Debido a las decisiones que se tomaron a partir del principio de autonomía, pudo haberse visto afectado. Así, se debe considerar la situación particular de cada estudiante para poder llevar a cabo este principio.

Conclusiones

La covid-19 es una enfermedad delicada para cualquiera que la contraiga, no es solo física sino emocional, tenemos que reflexionar en cómo nos dirigimos y cómo actuamos hacia las personas que lo contraen. En el caso particular de las instituciones educativas es necesario trabajar en protocolos que aseguren

a los y las estudiantes que serán tratados conforme a los principios bioéticos. Entender que la covid-19 no es una afección completamente estudiada, que la realidad indica que no se sabe cuáles son las secuelas de esta y cómo afecta la vida de una persona que la padezca.

Es importante hacer este tipo de estudios debido a que realizan una radiografía de lo que ocurre en el día a día en nuestras instituciones educativas, aunque existan protocolos debemos de hacer una reflexión de cómo afectamos a los principios de los demás y tratar de mejorar nuestro propio actuar hacia los otros.

Agradecimientos

A la Universidad Autónoma de Querétaro y al Sindicato Único del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Querétaro por el financiamiento al trabajo.

Referencias

- Acosta Sariego, J. R. (2021). Los desafíos bioéticos y biopolíticos develados por la pandemia covid-19. *Revista Cubana de Salud Pública*, 46, e2629.
- Andersen, K. G., Rambaut, A., Lipkin, W. I., Holmes, E. C., y Garry, R. F. (2020). The proximal origin of SARS-CoV-2. *Nature medicine*, 26(4), 450-452.
- Beauchamp, T. L., y Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press.
- Burke, R. M., Killerby, M. E., Newton, S., Ashworth, C. E., Berns, A. L., Brennan, S., Bressler, J. M., Bye, E., Crawford, R., Harduar Morano, L., Lewis, N. M.,

- Markus, T. M., Read, J. S., Rissman, T., Taylor, J., Tate, J. E., Midgley, C. M., y Case Investigation Form Working Group (2020). Symptom Profiles of a Convenience Sample of Patients with covid-19—United States, January–April 2020. *MMWR. Morbidity and mortality weekly report*, 69(28), 904–908. <https://doi.org/10.15585/mmwr.mm6928a2>
- Carvalho-Schneider, C.; Laurent, E.; Lemaignen, A.; Beaufils, E.; Bourbao-Tournois, C.; Laribi, S., y Bernard, L. (2021). Follow-up of adults with noncritical Covid-19 two months after symptom onset. *Clinical Microbiology and Infection*, 27(2), 258-263.
- Chen, Y, y Li, L. (2020). SARS-CoV-2: virus dynamics and host response. *The Lancet Infectious Diseases*, 20(5), 515-516.
- Gautier, J. F., y Ravussin, Y. (2020). A new symptom of covid-19: loss of taste and smell. *Obesity (Silver Spring)*, 28(5), 848.
- Gobierno de México (2020). *Información del coronavirus*. <https://coronavirus.gob.mx/>
- Hall, R. T. (2008). *Bioética institucional: problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Iqbal, H. M., Romero-Castillo, K. D., Bilal, M., y Parra-Saldivar, R. (2020). The emergence of novel-coronavirus and its replication cycle—an overview. *J Pure Appl Microbiol*, 14(1), 13-16.
- Lopes, T. M. D. C., y Alejo, L. (2009). *V Acoso, Discriminación y Equidad: la normatividad vigente en México*.
- Marinoni, G., Van't Land, H., y Jensen, T. (2020). *The Impact of covid-19 on Higher Education Around the World IAU Global Survey Report*.

Organización Mundial de la Salud. (2020). *Información básica sobre la Covid-19. 27/05/2021, de OMS.* <https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19>

Pérez, M. G. (2006). Los principios de la bioética y la inserción social de la práctica médica. *Rev Adm San*, 4, 341-356.

Ramos Sánchez, A. (2020). *Cuidados paliativos y Covid-19 rol, dificultades y dilemas bioéticos en época de pandemia.*

The Belmont Report: ethical guidelines for the protection of human subjects. DHEW publication (OS); 1978. 78-0012.

Wu, Z. y McGoogan, J.M. (2020) Characteristics of and Important Lessons From the Coronavirus Disease 2019 (Covid-19) Outbreak in China: Summary of a Report of 72 314 Cases From the Chinese Center for Disease Control and Prevention. *JAMA*, 323(13), 1239–1242. [10.1001/jama.2020.2648](https://doi.org/10.1001/jama.2020.2648)

Yao, H., Song, Y., Chen, Y., Wu, N., Xu, J., Sun, C., y Li, S. (2020). Molecular architecture of the SARS-CoV-2 virus. *Cell*, 183(3), 730-738. 1397645907

CAPÍTULO 20.

Sociedad, educación y organizaciones desde la perspectiva bioética

Sigifredo Quintero Contreras⁶⁹

Resumen

Existe la creencia en la sociedad que la bioética está fuera de su alcance y entendimiento por tratarse de “algo” relacionado con la medicina. Lo anterior como consecuencia de la estrecha relación bioética-medicina desde el origen de la primera. Sus creadores habían definido la bioética como un puente al futuro, puente entre ciencia y ética, de tal manera que el avance de una no perdiera de vista la otra, pues si esto ocurriera, las consecuencias serían catastróficas. Los avances tecnocientíficos generan oportunidades y riesgos, que se convierten en desafíos sociales frente a la vulnerabilidad humana y a las

69 Doctor y magíster en Educación, Universidad Santo Tomás; magíster en Creatividad Aplicada MICAT énfasis en organizaciones, Universidad Santiago de Compostela; Administrador de Empresas, Universidad ICESI; especialista en Calidad y Productividad, Universidad del Valle; investigador, docente y consultor independiente. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=kSy4FYkAAAJ&hl=es> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0647-7657> Correo electrónico: sigifredok52@gmail.com

organizaciones que gestionan proyectos tecnocientíficos. Algunas entidades han hecho mayor énfasis en sus intereses particulares, utilizando medios no éticos con el fin de alcanzar sus propósitos de obtener utilidades a toda costa. Así, las organizaciones han venido siendo cuestionadas por la sociedad en general, sin lograr mayores respuestas de su parte ante los constantes cuestionamientos relacionados con su insolidario actuar. Mediante una adecuada educación y entendimiento de la bioética por parte de la sociedad, se lograrán transformaciones conducentes a consolidar comunidades más justas. Bioética, educación, organizaciones y sociedad son los pilares que permitirán lograr y mantener el equilibrio entre tecno-ciencia y ética.

Palabras clave: bioética, educación, organizaciones, sociedad, tecno-ciencia.

Abstract

There is a belief in society that bioethics is beyond their reach and understanding because it is “something” related to medicine. The foregoing as a consequence of the close bioethics-medicine relationship since the origin of the former. Its creators had defined bioethics as a bridge to the future, a bridge between science and ethics, in such a way that the progress of one would not lose sight of the other, because if this happened, the consequences would be catastrophic. Techno-scientific advances generate opportunities and risks, which become social challenges in the face of human vulnerability and the organizations that manage techno-scientific projects. Some entities have placed greater emphasis on their particular interests, using unethical means in order to achieve their purposes of obtaining profits at all costs. Thus, the organizations have been questioned by society in general, without obtaining greater responses from them in the face of constant questioning related to their unsupportive behavior. Through proper education and understanding

of bioethics by society, transformations leading to the consolidation of fairer communities will be achieved. Bioethics, education, organizations and society are the pillars that will allow achieving and maintaining the balance between technoscience and ethics.

Keywords: bioethics, education, organizations, society, technoscience.

Resumo

Há uma crença na sociedade de que a bioética está além de seu alcance e compreensão por ser “algo” relacionado à medicina. O anterior como consequência da estreita relação bioética-medicina desde a origem da primeira. Seus criadores definiram a bioética como uma ponte para o futuro, uma ponte entre a ciência e a ética, de modo que o avanço de uma não perderia de vista a outra, pois se isso acontecesse, as consequências seriam catastróficas. Os avanços tecnocientíficos geram oportunidades e riscos, que se tornam desafios sociais diante da vulnerabilidade humana e das organizações que gerenciam projetos tecnocientíficos. Algumas entidades têm colocado maior ênfase em seus interesses particulares, utilizando meios antiéticos para atingir seus objetivos de obter lucros a todo custo. Assim, as organizações têm sido questionadas pela sociedade em geral, sem obter maiores respostas delas diante dos constantes questionamentos relacionados à sua falta de solidariedade. Por meio de uma adequada educação e compreensão da bioética pela sociedade, podem ser alcançadas transformações que levem à consolidação de comunidades mais justas. Bioética, educação, organizações e sociedade são os pilares que permitirão alcançar e manter o equilíbrio entre tecnociência e ética.

Palavras chave: bioética, educação, organizações, sociedade, tecnociência.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284671](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284671)

Introducción

Los problemas éticos surgidos en las investigaciones con seres humanos desde la segunda mitad del siglo XX, han permitido tomar una serie de medidas con el propósito de evitar la repetición de estos eventos en el futuro. Durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial los nazis cometieron una cadena de crímenes de guerra y de lesa humanidad ejecutados en los campos de concentración como Auschwitz, entre los que se encuentran los experimentos con gemelos humanos en condiciones indignas realizados por el médico Josef Mengele (Walker, 2015). Una vez finalizada la guerra, en la ciudad alemana de Núremberg, los aliados judicializaron a los científicos responsables de realizar experimentos en seres humanos. A partir de este evento surgió, en el año 1947, el *Código de Núremberg*, en este documento se planetan las recomendaciones éticas relacionadas con la experimentación en seres humanos, en su primer ítem se lee: “El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial” (International Nuremberg Military Tribunal, 1947). Este documento es el precedente de otras declaraciones.

Al año siguiente se publicó la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, en los artículos tercero y quinto de este documento se plantea que, “todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona” y “nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”, respectivamente (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 1948).

Posteriormente, surgió la *Declaración de Helsinki: Principios Éticos para las Investigaciones Médicas en Seres Humanos* (Asociación Médica Mundial [AMM], 2013), fue adoptada por la 18^a Asamblea Médica Mundial en Helsinki, Finlandia, junio de 1964, con ulteriores ajustes, siendo la última realizada en la 64^a Asamblea General organizada en Fortaleza, Brasil, en octubre 2013. Esta declaración está conformada por 37 principios, agrupados en los siguientes ítems: introducción; principios generales; riesgos, costos y beneficios; grupos

y personas vulnerables; requisitos científicos y protocolos de investigación; comités de ética de investigación; privacidad y confidencialidad; consentimiento informado; uso del placebo; estipulaciones post ensayo; inscripción y publicación de la investigación y difusión de resultados e Intervenciones no probadas en la práctica clínica.

En la década de 1970 surge la *bioética* (del griego “*bios*”, “vida” y “*ethos*”, ética) en los Estados Unidos de Norteamérica, término acuñado por el científico de la Universidad de Wisconsin-Madison, Van Rensselaer Potter, quien define a la bioética como un puente hacia el futuro, entre la ciencia y la ética. Luego, en 1980, la bioética se extendió a Europa y, posteriormente, a un buen número de países del mundo.

La evolución de la bioética obedece al avance logrado por las ciencias de la vida, de la salud “y por la biotecnología innovativa que han creado situaciones y problemas éticos de nuevo orden, a los cuales las normas y las reglas morales y éticas tradicionales no podían hacer frente.” y a la globalización económica en la que priman los intereses del mercado frente a los de la sociedad en general (Tealdi, 2008). El término *bioética* había sido empleado con anterioridad por Fritz Jahr en 1927, pastor, filósofo y educador protestante alemán, en un artículo publicado en la revista *Kosmos* titulado *Bio-ética: una panorámica sobre la relación ética del hombre con los animales y las plantas* en el que propuso el imperativo bioético a todas las formas de vida, basado en el imperativo moral de Kant (Sass, 2007).

Por otra parte, La *Declaración de Budapest: Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico* (Unesco e ICSU, 1999), adoptada por la Conferencia Mundial sobre la Ciencia el 1 de julio 1999, integrada por los siguientes apartados: preámbulo, 1. La ciencia al servicio del conocimiento; el conocimiento al servicio del progreso, 2. La ciencia al servicio de la paz, 3. La ciencia al servicio del desarrollo, y 4. La ciencia en la sociedad y la ciencia para la sociedad. En

la declaración se plantea en el numeral 10 que todos los hombres y mujeres tienen el derecho desde muy temprana edad a la educación y al acceso al saber científico, y “la necesidad de practicar y aplicar las ciencias de acuerdo con normas éticas apropiadas, fundadas en un amplio debate público” en el numeral 22.

El 1979 se dio origen al *Informe Belmont*, una declaración de principios éticos básicos y directrices para contribuir a la resolución de problemas éticos que surgen en las investigaciones en seres humanos en los Estados Unidos. Este informe está conformado por tres apartados: A. Límites entre práctica e investigación, B. Principios éticos básicos y C. Aplicaciones (Observatori de Bioética i Dret, 1979).

Además, la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, expedida en 1997, plantea entre otros aspectos que, las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones mejoran la salud de individuos y la humanidad, destacando al tiempo que se deben respetar la dignidad, la libertad y los derechos de la persona humana (Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura [Unesco], 1997). Esta Declaración es considerada como el primer instrumento universal de bioética (Tealdi, 2008).

Igualmente, la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* surge entre otros aspectos por la necesidad y conveniencia de establecer principios universales como respuesta a las discusiones que la ciencia y la tecnología plantean a la humanidad. En su artículo 15 titulado, *Aprovechamiento compartido de los beneficios de toda investigación científica y sus aplicaciones*, se plantea que estos deberían compartirse con la sociedad, especialmente con los países en vía de desarrollo. Por otra parte, el artículo 23 titulado, *Educación, formación e información en materia de bioética*, propone a los Estados el fomento de la educación y la formación en bioética en todos los niveles y el estímulo de programas de

información y difusión de la disciplina. De otra parte, invita a todo tipo de organizaciones a que participen en las actividades educativas y formativas (Unesco, 2005).

Finalmente, La *Declaración de Integridad en la Investigación de Singapur*, fue expedida como una guía global para una conducta responsable en la investigación. En este documento, se plantean cuatro principios, a saber: honestidad, responsabilidad, cortesía profesional e imparcialidad y buena gestión de la investigación. Igualmente, se plantean 14 responsabilidades, siendo la última relacionada con las consideraciones sociales, en la que los investigadores y las instituciones de investigación “deberían reconocer que tienen la obligación ética de sopesar los beneficios sociales respecto de los riesgos inherentes a su trabajo” (Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica [CONICYT], 2013, p. 3).

Los instrumentos mencionados anteriormente, se caracterizan por tener básicamente cuatro factores en común: son emitidos a través de *organizaciones*, luego de la realización de congresos, investigaciones y deliberaciones por parte de sus autores; están orientados a los seres humanos, en específico, a salvaguardar sus derechos, y el de todas las formas de vida por medio de la *educación* y la formación como elementos fundamentales para su cabal implementación; a la *sociedad* a quién se espera que los avances científicos y tecnológicos impacten de manera positiva, y de acuerdo con los principios planteados en cada caso y, por último, la *ética* y la *bioética*, como fundamentos que garanticen que los avances tecnocientíficos se desarrollen con el mínimo daño posible a los seres vivientes y se mantengan en permanente equilibrio.

Sociedad, organizaciones y bioética

La sociedad es organizacional. La mayor parte de la vida de las personas transcurre en una o varias de ellas, ya sea a su servicio, o estableciendo algún

tipo de relación con ellas con el propósito de obtener los productos o servicios que ofrecen para satisfacer sus necesidades, por esto mismo, las organizaciones son elementos vitales en la sociedad. Vale la pena decir lo siguiente, el ciclo de vida de las personas está ligado a cualquier tipo de organización, se nace en ellas, allí se recibe educación, se trabaja una buena parte de la vida, se disfruta del tiempo libre y del esparcimiento, algunos morirán al servicio de estas, y es una organización la que se encarga de cumplir los deseos del fallecido, finalmente, la organización más grande es el Estado, el cual otorga el permiso para acceder a la última morada (Etzioni, 1979). De acuerdo con Dávila (1985), la organización es “un ente social, creado intencionalmente para el logro de determinados objetivos mediante el trabajo humano y recursos materiales” (p. 7).

Para cumplir con sus objetivos las organizaciones cuentan con un propósito (misión, visión, valores, principios, políticas); una infraestructura (talento humano, recursos físicos, económicos, tecnológicos, procesos); e interactúan con otras organizaciones (proveedores de materias primas o distribuidores de sus productos y servicios). Además, las organizaciones se encuentran inmersas en un contexto en el que deben cumplir una serie de requerimientos de tipo legal, y con el que adquieren además de rendir cuentas, una responsabilidad social que les permita retribuir en parte los beneficios obtenidos en el ejercicio de su objeto social.

En Colombia, y de manera general, las organizaciones están inmersas en tres sectores económicos, el público, el privado y el solidario o tercer sector. El sector público, es conformado por las instituciones, organizaciones y empresas que representan la propiedad colectiva. El sector privado, es constituido por las organizaciones cuya actividad está orientada a buscar el lucro. El tercer sector o solidario, (unidad administrativa especial de organizaciones solidarias, [UAEOS], 2018) es conformado por las entidades sin ánimo de lucro (ESAL) que a la vez está integrado por, a) Organizaciones solidarias de

desarrollo (OSD) que ejercen solidaridad hacia la comunidad: asociaciones, fundaciones, organizaciones de voluntariado, juntas de vivienda comunitaria y juntas de acción comunal; b) Organizaciones de economía solidaria (OES) cuyo objetivo es promover el desarrollo integral del ser humano y contribuir al ejercicio y perfeccionamiento de la democracia: precooperativas, cooperativas, fondos de empleados, empresas solidarias de salud, empresas comunitarias y cooperativas de trabajo asociado (Ley 454, 1998).

La evolución de la sociedad ha planteado a las organizaciones grandes desafíos, entre los que se encuentran los cambios y transformaciones de los mercados; las crisis financieras globales y locales; la innovación y los cambios tecnológicos que a diario se presentan en todos los campos y disciplinas; la educación y formación de sus trabajadores para responder adecuadamente a los cambios cotidianos; la investigación que permita tomar decisiones en función de los propósitos organizacionales; la pérdida del rumbo en la que los propósitos económicos se logren a toda costa, sin en tener en cuenta los impactos en las personas, el medio ambiente y la sociedad en general; la crisis de la gestión de las organizaciones representada en los casos de corrupción que se ha incrementado de manera alarmante los últimos años, de acuerdo con organismos nacionales e internacionales especializados en el tema. Por estas, entre otras razones, las organizaciones han venido siendo cuestionadas severamente por la sociedad, sin lograr mayores respuestas de su parte ante los constantes cuestionamientos.

A pesar de que las organizaciones cuentan con valores y principios, códigos de ética, comités de ética, auditorías y tecnologías de apoyo a la gestión, el incremento del fraude y los comportamientos contrarios a la ética y la integridad organizacional, siguen presentándose de forma recurrente. Los avances tecnológicos y la gestión de proyectos implican exigencias éticas y estas, de manera general, no son tenidas en cuenta o se acatan de manera parcial, y de acuerdo con los intereses de cada entidad. Lo anterior es confirmado a través

de actuaciones de las organizaciones como el caso de Odebrecht que se ha constituido en “la mayor trama de corrupción en la región ha golpeado a personas públicas y privadas, sindicadas, acusadas o condenadas por sobornos. Un golpe al bolsillo de los ciudadanos, y a la democracia” (Ospina-Valencia, 2018, p. 1), pues esta organización pagó en comisiones ilegales 788 millones de dólares en más de 100 proyectos de infraestructura en once países de América Latina, incluido Colombia en donde se pagaron coimas por 11 millones de dólares.

En este sentido, una de las últimas encuestas realizadas confirma la problemática que de la corrupción como el principal desafío al que enfrenta la sociedad colombiana, y viene incrementándose de manera sostenida, pues el porcentaje de ciudadanos entrevistados considera a la corrupción como el principal problema, al pasar del 80.2 % en septiembre de 2018 al 93 % en el mes de agosto de 2021, porcentaje que está por encima de otros graves problemas como el costo de vida (91 %), la inseguridad (90.3 %), el desempleo (87.8 %) o la lucha contra la pobreza (83.2 %) (Invamer, 2021).

Educación y bioética

Con el propósito de prevenir los comportamientos atribuidos a las faltas éticas, la integridad organizacional y la corrupción en los sectores económicos, y en la sociedad en general, hay unanimidad al considerar a la educación como una de las estrategias para combatirla; al ser considerada bajo el propósito real de toda la nación y con el apoyo interdisciplinario de las ciencias sociales, se podrá prevenir de manera efectiva los comportamientos mencionados (Gómez, 2018, p. 614).

Pero ¿qué tipo de educación se requiere para combatir a la corrupción? De acuerdo con Tello y Pineda (2018), una organización se define como “un ente

institucional o institución en el sentido de que la primera forja valores propios para sus miembros que repercuten dentro de la sociedad” (p. 115). Por lo anterior, es preciso plantear una educación diferente, que incluya toda la sociedad, pues “una educación que se respete tiene que inculcar rectitud a la juventud, decoro, creencia en la perfectibilidad humana y optimismo” (Henao e Isaza, 2018, p. 15). Asimismo, la educación es el primer apoyo para superar la crisis ética de la sociedad, cuando condene con toda rudeza cualquier tipo de corrupción, pues esta trae consecuencias negativas y de alto impacto a la sociedad en los aspectos psicológicos, económicos, y en la vida cotidiana de las personas. En suma, la sociedad necesita de una educación que asuma a la corrupción como un delito contra los intereses colectivos y no como un escándalo (Henao e Isaza, 2018, p. 16).

En este orden de ideas, la bioética planteó desde sus inicios el estudio y el análisis de “los problemas éticos de la vida” (Sarmiento, 1998, p. 7) ocasionados por el auge de la ciencia y la tecnología, promoviendo soluciones a los mismos. Van Rensselaer Potter, fundador de la disciplina, en el libro *Bioethics, Bridge to the Future*, publicado en 1970, planteó que la bioética establece el puente entre dos culturas: la cultura de las humanidades o disciplinas literarias, y la de la ciencia y disciplinas técnicas, pues al no compartir la misma visión del mundo y permanecer incomunicadas entre sí, ignorándose recíprocamente y separando hechos y valores, podría traer consecuencias desastrosas para la humanidad y su futura supervivencia. Así, el objetivo de la bioética es el futuro y la supervivencia de la especie humana, superando el problema de las dos culturas, ya que los valores éticos no pueden estar separados de los hechos biológicos. La bioética está orientada a los científicos, a toda persona ilustrada y, fundamentalmente, a los profesores universitarios, a los políticos y los profesionales de las ciencias sociales, pues mediante la educación y la reglamentación, se aplican las medidas que el saber bioético recomienda (Hottois, 2011).

Para Hottois (2007) la misión de la bioética es estudiar los problemas éticos de la vida, tales como lo son, el aborto, la eutanasia, la igualdad de género, la justicia en la asignación de recursos y libertades individuales, entre otros, “y elaborar, sino respuestas, por lo menos procedimientos que permitan aportar respuestas.” (p. 24), se puede comprender mejor siguiendo esta definición:

La bioética cubre un conjunto de investigaciones, de discursos y de prácticas, generalmente pluridisciplinarias y pluralistas, que tienen como objeto aclarar, y si es posible, resolver preguntas de tipo ético suscitadas por la I & D biomédicos y biotecnológicos en el seno de sociedades caracterizadas, en diversos grados, por ser individualistas, multiculturales y evolutivas. (p. 26)

En Colombia, la bioética inició con los aportes del doctor Jaime Escobar Triana quien, en 1976, y siendo director de la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital San Juan de Dios de la Facultad de Medina de la Universidad Nacional de Colombia, dictó varios seminarios relacionados con los derechos de los pacientes, el morir dignamente, a la privacidad y a los dilemas éticos. En la actualidad, se encuentra vinculado con la Universidad El Bosque, en donde ha sido pionero en la creación de programas en bioética en todos los niveles educativos (Programa de Bioética Universidad El Bosque, 2002). Entre otras universidades que ofrecen programas de posgrado en bioética se encuentran, la Universidad Militar Nueva Granada, la Universidad Javeriana, y la Universidad de la Sabana.

A pesar del avance y difusión que ha experimentado la bioética, existe la creencia en la sociedad de que su conocimiento está fuera de su alcance y entendimiento, al tratarse de “algo” relacionado con la medicina. Lo anterior, al parecer, es consecuencia de la estrecha relación entre la bioética y la medicina desde su origen en la primera mitad de los años setenta, cuando se “convirtió la bioética en una ética aplicada a problemas considerados exclusivamente bajo

el ángulo médico” (Hottois, 2011, p. 72), desvirtuando así las intenciones de Potter su creador. Este aspecto ha contribuido en buena medida a la consolidación del analfabetismo bioético en la mayor parte de la sociedad. Por consiguiente, el desconocimiento por parte de la sociedad de la bioética se ha agravado aún más gracias a los avances tecnocientíficos que cada día surgen y que amplían la brecha de conocimientos entre las sociedades avanzadas y las sociedades en desarrollo como la colombiana.

Conclusiones

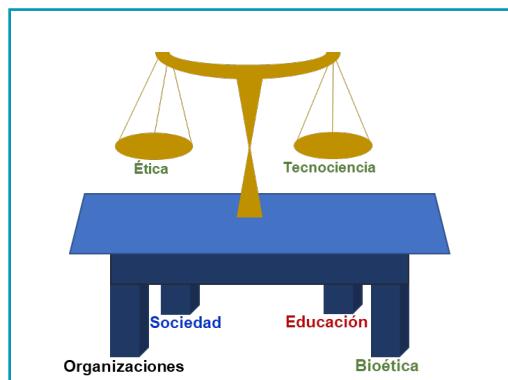
La invitación realizada por la Unesco (2005) a los Estados y a las organizaciones para difundir y fomentar la educación y formación en bioética en todos los niveles de la sociedad, es importante, al igual que la necesidad de compartir los beneficios de toda la investigación científica y sus aplicaciones, en especial, con los países en vías de desarrollo. Lo anterior confirma la importancia de la bioética para la resolución de los problemas de la sociedad, su aplicación es necesaria ante los impactos negativos por la pandemia de la covid-19, y sus desastrosas consecuencias, no solo en la pérdida de vidas humanas, sino en las secuelas psicológicas, económicas y sociales para quienes han sobrevivido, y en general, en los cambios que han de venir como resultados de las investigaciones sobre las vacunas desarrolladas para enfrentar las diferentes variantes de esta enfermedad.

De este modo, se requiere de una educación que facilite el conocimiento de la bioética por parte de la ciudadanía, para quienes forman parte del sistema educativo para lograr las transformaciones necesarias para consolidar comunidades más justas y solidarias. Además de lo anterior, es necesaria la formación en las organizaciones en el actual contexto de competencia y enfoque economicista, esto es un desafío de enormes proporciones. De este modo, los retos que tiene la educación en bioética están orientados “ante estos procesos de globalización y mundialización que nos convoca a un proyecto

ético y pedagógico profundo” (Ovalle, 2010, p. 119). Por consiguiente, la educación en bioética es un proyecto ambicioso, al integrar las ciencias naturales, biológicas, tecnológicas con las humanidades y las ciencias sociales, mediante la cooperación y la confianza para consolidar así el espíritu científico-humanista. De este proyecto surgen cuatro pilares, (de acuerdo como se presentan en la figura 8): la sociedad, la educación, las organizaciones y, desde luego, la bioética, son el soporte para mantener el equilibrio entre la ética y la tecnociencia, de tal suerte que el progreso de la ciencia sea consecuente con los valores y principios más apreciados por la sociedad, y no ponga en riesgo el futuro de la humanidad.

Lo anterior implica integrar conocimientos, experiencias, prácticas, programas, pedagogías e investigaciones a nivel nacional, junto con aquellas que en el campo internacional se han desarrollado, y que han resultado ser prácticas significativas con el propósito de verificar su pertinencia e incorporarlas a los diferentes planes de formación.

Figura 8. Pilares y equilibrio entre ética y tecnociencia



Fuente: elaboración propia.

En conclusión, la bioética, la educación, las organizaciones y las sociedades, son los pilares que permitirán lograr y mantener el equilibrio entre la tecnociencia y la ética.

Referencias

- Asociación Médica Mundial (AMM). (2013). *Declaración de Helsinki de la AMM: Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*. <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>
- Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT). (2013). *Establece principios y normas obligatorias para investigadores de proyectos de CONICYT*. https://www.conicyt.cl/informacioncientifica/files/2013/05/157-13-REX_declaraci%C3%B3n-de-Singapur.pdf
- Congreso de la República de Colombia. (1998, agosto 4). *Ley 454 de 1998. Determina el marco conceptual que regula la economía solidaria*. Diario Oficial No. 43.357. http://www.secretariosenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0454_1998.html
- Dávila, C. (1985). *Teorías organizacionales y administración*. Enfoque crítico. McGraw Hill.
- Etzioni. A. (1979). *Organizaciones modernas*. Editorial Hispano-American – UTEHA.
- Gómez, I. (2018). Erradicar la corrupción con sus raíces: llamado interdisciplinario de emergencia. En Henao, J., y Zárate, A. (eds.). *Corrupción en Colombia. Corrupción, estado e instrumentos jurídicos*. (Vol. 4). Universidad Externado de Colombia.

Henao, J., y Isaza, C. (Eds.). (2018). *Corrupción en Colombia. Corrupción, Política y Sociedad.* (Vol. 1). Universidad Externado de Colombia.

Hottois, G. (2007). *¿Qué es la bioética?* Universidad El Bosque.

Hottois, G. (2011). Definir la bioética: retorno a los orígenes. *Revista Colombiana de Bioética*, 6(2), 62-85. <https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/RCB/article/view/828/628>

International Nuremberg Military Tribunal. (1947). *Nuremberg Code: Directives for Human Experimentation.* <https://ori.hhs.gov/content/chapter-3-The-Protection-of-Human-Subjects-nuremberg-code-directives-human-experimentation>

Invamer S.A.S. (2021). *Colombia Opina No. 8. Agosto-2021.* <https://www.valoranalitik.com/wp-content/uploads/2021/08/encuesta-invamer-1.pdf>

Observatorio de Bioética I Dret. (1979). *El Informe Belmont.* <http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>

Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos.* http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura–Unesco y Consejo Internacional para la Ciencia–ICSU. (1999). *Declaración de Budapest: Declaración sobre la Ciencia y el Uso del Saber Científico Unesco-ICSU.* http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm#sociedad

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Unesco. (1997). *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Unesco. (2005). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Ospina-Valencia, J. (2018, noviembre 19). *La cadena de corrupción de Odebrecht: los casos más destacados en América Latina*. Deutsche Welle-DW. <https://www.dw.com/es/la-cadena-de-corrupci%C3%B3n-de-odebrecht-los-casos-m%C3%A1s-destacados-en-am%C3%A9rica-latina/a-46367480>

Ovalle, C. (2010). Un aporte de la educación en bioética a la concepción de ser humano en contextos de mundialización. En *Revista Colombiana de Bioética*, 5(2), 118-126. <https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/RCB/article/view/851>

Programa de Bioética Universidad El Bosque. (2002). *Historia de la Bioética en Colombia*. Kimpres Ltda.

Sarmiento, Y. (1998). Cartilla de bioética. *Colección Bios y Ethos*, (11). Universidad El Bosque.

Sass, H-M. (2007). Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4(17), 279-295.

Tealdi, J. C. (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. <https://redbioetica.com.ar/diccionario-latinoamericano-bioetica/>

Tello, C., y Pineda, E. (comps.). (2018). *Conjeturas organizacionales. Fundamentos para el estudio de la organización*. Universidad Nacional de Colombia.

Unidad Administrativa Especial de Organizaciones Solidarias. UAEOS. (2018). *Plan Nacional de Fomento a la Economía Solidaria y Cooperativa Rural PLANFES*. <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/col188736.pdf>

Walker, A. (2015, enero 28). *The twins of Auschwitz*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/magazine-30933718>



**SEXTA PARTE.
PENSAMIENTO FRANCISCANO**

CAPÍTULO 21.

Yo soy, el Señor, tu médico (Éxodo 15, 26). Biblia, salud y medicina⁷⁰

Hernán Cardona Ramírez, SDB⁷¹

Resumen

La formulación de políticas públicas para la salud de los ciudadanos debe dialogar con los problemas y dilemas del contexto. La bioética y la acción ética deben generar conciencia en los procesos de cambio social. Un líder con estos rasgos fue Jesús de Nazaret, reconocido como médico o sanador en el siglo I, quien puso la salud en el centro de la justicia social. El método narrativo descubre el sufrimiento de la sociedad palestina, bajo el poder romano. La justicia y el derecho parecen alcanzables solo con un violento cambio de

⁷⁰ Avance del proyecto de investigación Hermenéutica Bíblica Latinoamericana (HBL), registro SIAP: 09972, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

⁷¹ Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación academia, Pontificia Universidad Javeriana. Director de los posgrados en teología, Pontificia Universidad Javeriana. Google Scholar: https://scholar.google.com/citations?user=9_bVNm8AAAAJ&hl=es&oi=sra. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4290-3075> Correo electrónico: hd.cardonar@javeriana.edu.co

poderes. Jesús eligió un camino distinto al de la violencia: fue por pueblos y aldeas como un médico y la gente sencilla mostraba las personas a quienes él curaba y les devolvía su dignidad e identidad. Jesús se interesó por la salud física de los seres humanos, este es el significado de la palabra “salvador”. Su protagonismo en la Bioética y la salud en la historia humana asoma en la cultura ancestral, en los evangelios y en la Biblia es un rasgo de Dios Creador. Basta con traer la frase conclusiva de Éxodo (15, 26), que Martín Lutero tradujo como “Yo soy, el Señor, tu médico”.

Palabras clave: biblia, Dios, Jesús de Nazaret, medicina, salud.

Abstract

The formulation of public policies for the health of citizens must dialogue with the problems and dilemmas of the context. Bioethics and ethical action must generate awareness in the processes of social change. A leader with these traits was Jesus of Nazareth, recognized as a doctor or healer in the first century, who put health at the center of social justice. The narrative method uncovers the suffering of Palestinian society under Roman rule. Justice and law seem attainable only with a violent change of powers. Jesus chose a path other than violence, he went through towns and villages like a doctor, and the simple people showed the people whom he healed and gave back their dignity and identity. Jesus was interested in the physical health of human beings; is the meaning of the word “savior”. The leading role of bioethics and health in human history appears in ancestral culture, in the gospels and, in the Bible, it is a trait of God the Creator, it is enough to bring the concluding sentence of Exodus 15, 26, which Martin Luther translated: “I am, the Lord, your physician”.

Keywords: bible, God, Jesus of Nazareth, health, medicine.

Resumo

A formulação de políticas públicas efetivas para a saúde dos cidadãos deve dialogar com os problemas e dilemas do contexto. A bioética e a ação ética entram em jogo para gerar consciência nos processos de mudança de práticas insuficientes. Um líder interessado no bem-estar das pessoas foi Jesus de Nazaré, reconhecido como médico ou curandeiro no primeiro século, que colocou a saúde no centro da justiça social. O método narrativo revela o sofrimento da sociedade palestina sob o poder romano. Justiça e lei parecem alcançáveis apenas com uma violenta mudança de poderes. Jesus escolheu um caminho diferente da violência, ele passou por estradas, cidades e aldeias como um médico, e as pessoas simples mostraram as pessoas a quem ele restaurou a saúde. Jesus se interessou demais pela saúde física dos seres humanos; é o significado histórico da palavra “salvador”. O protagonismo da bioética e da saúde na história de cada dia paira não apenas na cultura ancestral, mas também nos evangelhos e é uma preocupação central para o Criador da Bíblia, basta trazer a frase final de Éxodo 15:26, que Martinho Lutero traduziu: “Eu sou, o Senhor, seu médico”.

Palavras chave: bíblia, Deus, Jesus de Nazaré, medicina saúde.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284672](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284672)

Introducción

La salud y el bienestar de las personas en la sociedad son tareas culturales comunes para los seres humanos, todavía se encuentran vestigios de este interés en numerosos grupos humanos de antaño con datos más tangibles en la actualidad. Los pueblos antiguos comprendían con relativa facilidad las afecciones físicas causadas por heridas externas, ejemplo de esto, son las lesiones en las batallas o el dolor derivado de una intervención quirúrgica. Pero,

algunos malestares y anomalías cuyas explicaciones desconocían, los creían efectos de fuerzas externas como dioses y diosas, poderes mágicos y demonios, muchos de los cuales, eran vencidos con exorcismos, remedios artesanales o la reconciliación con la divinidad por medio de oraciones y sacrificios (Graber y Müller, 2004).

En este camino de relación entre la salud, la medicina y las divinidades, la biblia tiene una función determinante. En primer lugar, porque en las tradiciones religiosas de la Biblia Hebrea solo Dios (YHWH) puede curar: “Yo soy, el Señor, el que te cura” (Ex 15, 26)⁷². Un dato que contrasta con las acciones en otras culturas y religiones.

En segundo lugar, porque el criterio anterior logra diversos matices con la aparición de Jesús de Nazaret en la historia. A él y a sus seguidores son atribuidas curaciones milagrosas, de las cuales se ufanaban también curanderos griegos y romanos. Pero surge una diferencia capaz de dialogar con la realidad de hoy; Jesús actúa no solo para curar personas enfermas, sino que su acción cotidiana comprende la creación de una sociedad más saludable, la liberación del miedo, la convivencia solidaria en la justicia y el derecho, la hospitalidad con los vejados por la sociedad y por la vida, la reconciliación y el perdón para las personas sumergidas en el abismo de la culpa. Todo lo anterior para vivir desde la confianza plena en Dios como Padre (Crossan, 2002).

Metodología

En las investigaciones en general, pero de manera especial en las pesquisas de las ciencias sociales, la presentación de un tema o de un argumento, por parte

⁷² Martín Lutero tradujo la frase “Yo soy, el Señor, tu médico” (Ex 15,26 // 2R 5,7). Al respecto, ver N. Lohfink (1994, pp. 35-95). Las referencias bíblicas son de la Biblia de Jerusalén.

de un investigador o de un grupo de estudio, donde no sea clara la metodología de trabajo, ni el método usado, ni se conozca con claridad el inventario de recursos, una hipótesis es tan válida como otras porque no son evidentes las fuentes de apoyo para la búsqueda académica. El artículo estudia y revisa materiales y métodos para alcanzar un panorama académico interdisciplinario integrado y se detiene en el método histórico crítico, con aportes del análisis narrativo (Aletti et al., 2007).

El valor del método estriba en la capacidad de inscribir la investigación en una disciplina particular. En concreto, la interdisciplinariedad parte del contexto como oportunidad para reconstruir el entorno del argumento.

En segundo lugar, se usan diferentes fuentes textuales para el presente documento la fuente principal es la biblia, como recurso en las versiones hebrea y griega, idiomas originales de la Sagrada Escritura y, en tercer lugar, la conjunción entre el contexto amplio y las fuentes textuales para descubrir la novedad y el aporte de Jesús de Nazaret al tema y de la biblia a la civilización (Söding, 2018).

Hallazgos y discusiones

Algunos datos fuera de la Biblia

A su manera, cada civilización mezcla la razón y la superstición en su lucha contra la enfermedad. La antigua Mesopotamia, ha dejado un valioso ejemplo con su medicina de la lucha organizada contra el dolor físico y la enfermedad: tos, fiebre, dolor de cabeza, exorcismo, fuerzas ajenas o terapias (Bottéro, 1996).

Los primeros en mezclar la investigación y la teoría sobre los comportamientos humanos y su necesidad de curarse en los momentos de enfermedad fueron los egipcios (2600-1600 a.e.c.): abrir úlceras, encajar huesos, coser heridas, empastar dientes, usar medicamentos, poderes curativos de plantas y animales con una función en los tratamientos. Asimismo, en Egipto hubo lugar para la magia a la par de estas prácticas curativas (Porter, 2004).

Varios siglos después, a partir del año 600 a.e.c, los griegos afinaron el arte de la curación con una base empírica. Los médicos conformaban un gremio en la sociedad y se vinculaban y estrechaban nexos por el juramento hipocrático en el momento culmen del “grado”, al terminar la formación en las escuelas (Oepke, 1999).

Un dato destacado en Grecia, aunque no solo se da allí, es la relación entre salud, filosofía y religión. Estos rasgos aparecen en los escritos de varios pensadores y filósofos. Por ejemplo, para Epicteto (55-135 e.c.) la escuela filosófica debe ser *ἰατρεῖον* (*iatreion*, medicinal). En esta misma línea, Epicuro de Samos (341-270 e.c.) fue famoso por afirmar la salud integral de las personas:

Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues, así como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, del mismo modo, tampoco a la filosofía si no busca expulsar la afección del alma. (Vara, 2012, p. 117)

En Roma, existen testimonios de la aparición de médicos especialistas en afecciones estomacales de los ojos, los dientes, los oídos, los procesos de las mujeres en la fertilidad, el embarazo o la esterilidad. De otro lado, la profesión de los médicos adquiere estatus dentro de la sociedad y muchos hicieron importantes fortunas. Una realidad cuestionó a los profesionales de Egipto, Grecia, Roma, Israel, y, también, en otras culturas: las enfermedades, afecciones

y males para los cuales los médicos no tienen explicaciones satisfactorias ni curaciones efectivas. Este dato generó ideas supersticiosas, religiosas, mágicas y suscitó un nexo con la medicina (Graber y Müller, 2004).

La enfermedad se considera un castigo, efecto de una mala acción, no solo del enfermo sino de sus ancestros, hasta una falta tan grave que puede golpear a las generaciones siguientes. ¿Cómo vencer estas fuerzas extrañas y externas?, Es decir, acudir a divinidades benéficas como Apolo y Esculapio, en Grecia y Roma (Lyons, 1984). Esculapio es considerado el dios fundador de la medicina y Eros, de la gimnasia, la agricultura y la medicina. En Grecia, ambos dioses son mediadores de la acción sanadora del poderoso Zeus (Gil, 1976). Estas intercesiones buscan el bienestar de las personas y las comunidades, en una palabra, alcanzar la felicidad en esta historia.

En muchos casos, los enfermos duermen en los templos por el valor sanador del sueño como en el Santuario de Epidauro (López-Pérez, 2015; Gómez-Carrillo, 2010). Las opiniones de los estudios están divididas acerca de si durante el sueño, los enfermos presentes en los templos y santuarios sanadores eran sujetos de cirugías, intervenciones menores, acciones mágicas. Un aspecto relevante en este contexto es la identificación frecuente entre sacerdote y médico, con excepción de los casos de epilepsia, en los cuales, algunas tradiciones, veían presencia de divinidades o estados de posesión.

La enfermedad y la salud en los inicios de la Biblia

En un texto como el Génesis (50, 2) asoman las influencias egipcias y griegas en Israel, visible también en el esfuerzo de una medicina más empírica (Is 3, 7; Jr 8, 22) y la preocupación por normas de higiene como aparecen en Sir (19, 2-3), la admisión de los médicos como un gremio en la comunidad judía (Si, 38) y la dedicación de un libro completo, como el Levítico, a la salud, el

cuidado de la convivencia, los alimentos y la dieta. La anatomía y las cirugías inspiran respeto y el sacerdote tiene una responsabilidad con la salud de la comunidad (Lv 13, 49-52) (Andiñach, 2012).

Pero, en Israel afecciones como la enfermedad mental, la lepra y las causales de la muerte se vinculan a los demonios o fuerzas externas. Existen textos con rasgos de magia y conjuros en el judaísmo (1S 28, 3-25). De manera similar, a las culturas griegas y romanas se vinculan males específicos a las relaciones con la divinidad y en el contexto del pecado, Dios puede enviar la enfermedad o impedirla (Dt 30, 11-16) (Oepke, 1999). *En Israel, el verdadero y único médico, es YHWH.* Determinar la relación entre su fuerza creadora y el arte humano es difícil, porque no hay fuentes documentales fuera de la Biblia. Pero, hay dos factores no excluyentes uno de otro, más bien se coordinan para subrayar la fuerza eficaz y superior de YHWH.

El factor humano

Un profeta, un hombre de Dios, que al inicio es un médico con ciertas dotes, es encargado por YHWH de ayudar a los enfermos (2R 5; Is 38,21) (Ska, 2012). Junto a él aparece el sacerdote, quien en la ley (Torá en hebreo) es responsable por motivos cultuales de la higiene sanitaria (Lv 13,49-52; 14,2; Mt 8,4; Lc 17,14). La frase “Yo soy, YHWH, tu médico [quien te sana]” (Ex 15,26) no posee un sentido exclusivo, sino un pensamiento sobre una presencia activa de la divinidad por siempre entre su pueblo.

El libro del Eclesiástico (Sir 38) valora la personalidad de los médicos, los reconoce como un gremio importante en la vida del pueblo y han sido creados por Dios (Sir 38, 1.12). Dios cura por medio de los médicos quienes, a su vez, oran a Dios para ser eficaces con sus acciones (Sir 38, 13-16). Ni siquiera

el alto grado la medicina en el Egipto de los Ptolomeos llegó a esta consideración (Oepke, 1999).

Otro dato interesante en la biblia es el recurso de la oración como medio para alcanzar la salud. En su origen, la oración está unida al culto, lugares, tiempos, hábitos y ejercicios penitenciales, como en los “salmos de lamentación” (Sal 5, 4.8; 28, 2; 38, 7; 42, 10; 88, 14). El lamento, la súplica de curación y la acción de gracias se usan para buscar el bienestar físico y material (Sal 16, 10; 30, 3; 32, 3; 41, 5; 51, 9; 103, 3; 147, 3) (Ska, 2012).

Los límites entre la súplica y la curación efectiva son inciertos. Casos bíblicos poco comunes son las curaciones con la serpiente de bronce (Nm 21, 8), la curación de la lepra del militar sirio Naamán (2R 5); la devolución de la vida a los muertos (1R 17, 20; 2R 4, 33), eventos unidos a la oración. Entre los judíos, el ilustre rabino Hanina Ben Dosa (70 e.c.) fue un gran sanador y en muchos casos gracias a la oración (Sicre, 1994). Sin embargo, para los rabinos del tiempo de Jesús, el don de las curaciones no es un presupuesto indispensable para ser maestro en Israel.

El factor divino

Sin olvidar los datos anteriores del factor humano en la salud, YHWH es, de ordinario, el médico, el curador y el sanador de Israel. Él revoca el juicio, los males de la nación, la enfermedad y el sufrimiento personal (Gn 20, 17, Ex 15, 26; Os 6, 1; 7, 1; 11, 3). Dios lleva a cabo acción integral, incluso vence la enfermedad y el pecado: “Él (YHWH), perdona tus culpas y cura todas tus dolencias” (Sal 103, 3). En la época posterior al exilio de Babilonia (587-538 a.e.c.), asoma en Israel esta conexión estrecha entre la curación y el perdón del pecado. Pero, el objetivo final es restaurar la comunión con Dios, de allí, procede el consuelo y la ayuda que desciende de lo alto (G. Lohfink, 2013).

En definitiva, quien cura y sana es Dios, también, si están en la escena sus delegados. Mientras los líderes de Israel perdieron el horizonte de ser guías veraces del pueblo (Za 11, 16; Jr 6, 14), el profeta, servidor fiel de Dios experimenta el llamado para curar a quienes están dispersos y tienen su corazón destrozado (Is 61, 1). “Gracias a sus llagas obtuvimos la curación” (Is 53, 5). Esta frase sobrepasa el sentido último de la salud entre los israelitas (Oepke, 1999).

La salud en el Nuevo Testamento

Datos de la Biblia Hebreña asoman en el siglo de Jesús de Nazaret, por ejemplo, las escenas recurrentes de personas con espíritu impuro y los dolores físicos (Mt 12, 22; Lc 13, 11; Hch 12, 23; 1Co 10, 10). Pero esta concepción no es única. Está en relación con la fe en Dios (Mc 3, 27) e, incluso, hace parte de la valoración delante de Dios, el juicio (Ap 6, 8). Jesús, con autoridad, niega la relación entre pecado y enfermedad (Jn 9, 3; 11, 4; Lc 13, 1), quiebra el dogma rígido e interpreta la enfermedad con una luz nueva y la libera del escándalo moral. Para Pablo de Tarso la enfermedad es una de las tantas dolencias humanas (Rm 8, 28; 2Co 4, 17) de personas y comunidades. En el Nuevo Testamento las lesiones, dolencias y enfermedades son un mal, contrastan con el designio creador de Dios, pero no se juzgan como pecado.

La imagen de Jesús médico está impresa en el corazón palpitante de la tradición cristiana primitiva. Todos los evangelios describen a Jesús con la palabra *ἰάσθαι* (*iāsthai*), del verbo *ἰάομαι* (*iāomai*): sanar, curar. “El poder del Señor le hacía obrar [a Jesús] curaciones” (Lc 5, 17; Lc 6, 19; Hch 10, 38-40; Lc 13, 32; Mc 5, 29-30; Mt 13, 15; Jn 12, 40). Incluso, Jesús se identifica con la sanación como salvación: él es médico (Mc 2, 17; Lc 4, 23).

Desde la perspectiva histórica, las curaciones de Jesús no son hechos aislados. Hay un número amplio de paralelos en Grecia y Roma, como se dijo más arriba. No obstante, los relatos acerca de los hechos sanadores son redactados unos cuatro o cinco decenios después de la muerte de Jesús (30 e.c.) y la comparación entre relatos de los evangelios sinópticos (Mc, Mt, Lc: años 70-90 e.c.) y aquellos de Juan asoman modificaciones apreciables, año 100 e.c., (De la Torre, 2014).

Cuando los estudios de crítica histórica y literaria identifican relatos de curaciones de Jesús con tradición antigua (Mc. 1, 29; 10, 46), sorprenden por su simplicidad y evidencia. Si Jesús no obraba estas sanaciones, difícilmente tendrían su origen en la comunidad cristiana. Las narraciones llegan hasta hoy, porque los primeros seguidores fueron testigos de obras concretas.

Pese a esto, emerge una novedad: las curaciones no fueron el centro de atención en la relación de los seguidores con Jesús, al contrario, la médula era el anuncio del Reino de Dios como una comunidad nueva, de hermanos y hermanas, capaces de compartir cuanto eran y tenían, en solidaridad y servicio (Hch. 2, 42-47; 4, 32-36). El samaritano atiende al medio muerto a la vera del camino solo porque es un “ser humano” (Lc. 10, 34). Un fruto maduro de esta conducta es la acción sanadora del maestro interesado en el bienestar de los suyos (Crossan, 2002).

La fe de la comunidad cristiana no depende de los eventos extraordinarios, al contrario, fue crítica ante la historia. Por ejemplo; en los textos neotestamentarios no se le atribuye ningún milagro, ni obra de curación a Juan Bautista a pesar de su prestigio como profeta (Jn 10, 41). Las narraciones en Hechos (14, 20; 20, 10; 28, 5) pintan *hechos naturales*, si bien no dejan de ser numinosos. Por tanto, las obras curativas de Jesús no se separan de su proyecto del Reino y Reinado de Dios, su *Abba* (Padre).

Las obras de Jesús se enmarcan en un objetivo preciso, si bien no es idéntico en todos los casos. Por ejemplo; varias de las enfermedades descritas en los evangelios son, de ordinario, idénticas a las encontradas en los santuarios de Epidauro. Pero, en los evangelios se distinguen por la brevedad del cuadro clínico. No hay espectáculo, ni alarde. Las gentes commueven las entrañas *σπλαγχνίζομαι*, *splagchnízomai* (Delgado-Jara, 2014) de Jesús y lo impulsan a curar en la necesidad. Mientras las curaciones de Epidauro detallan al máximo las dolencias, vistas como sufrimientos y deseos insatisfechos y se ponderan las intervenciones de los sacerdotes, interesados en exaltar el nombre del santuario, en los evangelios resalta la compasión de Jesús médico.

En Jesús no hay acciones pasmosas de castigo ni de burla para los enfermos, contrario a los escenarios griegos y romanos. Basta comparar la curación de hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17), con el evento paralelo en Apolonio de Tiana (G. Lohfink, 2013). Jesús no cura a los enfermos para acreditar su persona o su misión (Mt 4, 1; 26, 53; 27, 39). Él no pide recompensa, más bien, Jesús mueve a los discípulos a obrar sin intereses mezquinos (Mt 10, 8; cfr. 2R 5, 16). Solo la gratitud, no para él, sino para el amor de Dios porque con la salud del cuerpo se alcanza, también, la bendición íntegra de la existencia.

La sanación

Jesús obra de forma simple, sin adornos externos, su fuerza proviene de su interior y actúa de manera eficaz. No hallamos signos de una terapia racional. Jesús cura sin φάρμακα-βοτάναι (*fármaka-botánai*), es decir, sin fármacos ni usos botánicos. El uso de la saliva (Mc 7, 33; 8, 23; Jn 9, 6) trae un elemento primitivo: en la saliva va el aliento o el espíritu vital y no un elemento médico, mientras que el uso del óleo en la unción hace parte de una *praxis* de los discípulos y no de Jesús (Mc 6, 13) (Oepke, 1999).

En el relato de curación en Juan (5, 1-12) cabe intuir una polémica con las prácticas de Asclepio, según las inscripciones en el santuario de Epidauro, donde es central el sueño terapéutico, como un trance con efectos físicos: vómito, supuración de las heridas, incisiones en el cuerpo o rutinas similares (López-Pérez, 2015), estos elementos no están presentes en los evangelios: en estos, todo ocurre en personas despiertas y vigilantes, a la luz del día, en público.

En Epidauro, la confianza se centra en la capacidad del curador, incluso hay rasgos humorísticos y un llamado a la propia fuerza. En los evangelios, en cambio, la fe es la opción por Jesús y su invitación al Reino. A quienes creen en él, Jesús les entrega su dinamismo vital, su Espíritu (Mc 11, 23). Aquí, es necesaria una relación de confianza en Jesús y en el amor compasivo de Dios y la respuesta a su llamado a la misión (Mt 8, 5) (Crossan, 2002). La fe es decisiva para la comunión con Dios. La fe alcanza la sanación para el cuerpo y el bienestar armónico de la persona (Mc 5, 34; Mc 10, 52; Lc 7, 50; 17, 19).

Conclusiones

La expresión traducida del hebreo “Yo soy, YHWH, tu médico” (Ex 15, 26), y la frase tomada del griego y dicha a Jesús “médico, cárante a tu mismo” (Lc 4, 23), de ordinario, se aprecian desde dos extremos, en ocasiones, incapaces de dialogar. De un lado, el racionalismo que niega la posibilidad de una divinidad sanadora en la historia y prefiere una lectura mística, histórica-religiosa o simbólica de los relatos. En el extremo opuesto, se halla el intento de aislar estos relatos como un ejemplo de supra naturalismo exclusivo y, para ambas posiciones, queda la duda de si rige la prueba de los hechos.

En las curaciones de Jesús se encuentran, la disposición de los enfermos y la actividad-experiencia de Dios presente en él. La personalidad de Jesús logra

un influjo especial sobre las personas en su ambiente, sin limitarlo a una sugerión o una mera analogía. La medicina, cada vez más, supera la separación abstracta entre cuerpo e interioridad (vida espiritual) y, en ese contexto, cabe percibir los relatos de curaciones de Jesús en la perspectiva de la fe en Dios.

La separación mística y filosófica de cuerpo y alma es extraña, tanto en el pensamiento popular griego como en la antropología hebrea. La liberación de las aflicciones humanas apunta a la salud física. Jesús rechaza la comprensión del mal como castigo. Jesús, curador del cuerpo, aprecia la integridad de la persona y de aquella, en medio de la comunidad. De ordinario, la curación no es el final de la relación con Jesús o el final del sendero, al contrario, de allí, se desprende una misión, un discipulado, un camino abierto.

Las curaciones de Jesús ocupan, pese a las analogías, un puesto particular en la historia religiosa. Están conexas de manera inescindible con la originalidad y la singularidad de la conciencia que Jesús tiene acerca de su misión en la historia; un dato sin paralelo en las referencias a Asclepio o Dionisio. La presencia de Dios médico, como *Abba*, en Jesús de Nazaret, en la convulsionada historia del siglo I, en la cuenca oriental del Mediterráneo posee, al menos, dos notas específicas capaces de orientar la acción ética y bioética en la sociedad actual.

En primer lugar, Jesús piensa en un nuevo Israel, es decir, en una comunidad saludable. Dios actúa en su pueblo. La compasión de Jesús por la viuda de Naín no es solo compasión humana como en Apolonio, con Asclepio, o en Epi-dáuro, sino la revelación de la compasión de Dios con su pueblo (Lc 1, 54.72). Esta acción particular hace parte de la larga historia de las acciones propicias de Dios por su pueblo y de un itinerario de salud constante (salvación).

En segundo lugar, el judío Jesús opera acciones sanadoras, porque el Dios de siempre actúa en él, un Dios no episódico sino un Dios epifanía, opuesto a

la discriminación, la opresión, la explotación. Él está de lado de los pobres, de los crucificados y no de los ejecutores imperiales, busca la salud y el bienestar de todas sus criaturas. El Dios médico que cura y sana resiste de manera no violenta el mal sistémico de ayer y hoy.

Referencias

- Aletti, J. N., Gilbert, M., Ska, J. L., y Vulpilliéres, S. (2007). *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica los términos, las aproximaciones, los autores*. Verbo Divino.
- Andiñach, P. R. (2012). *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Verbo Divino.
- Bottéro, J. (1996). *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*. Crítica.
- Crossan, J. D. (2002). *El nacimiento del cristianismo*. Sal Terrae.
- De la Torre, G. M. (2014). *Los milagros de Jesús y sus relatos*. Fuclia.
- Delgado-Jara, I. (2014). *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (ed.). (2019). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Gil, L. (1976). La medicina en el periodo pretécnico de la cultura griega. En P. Laín-Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*. Salvat.
- Gómez-Carrillo, E. (2010). *La Grecia eterna*. Renacimiento.
- Graber, F. y Müller, D. (2004). Salud, curación. En L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Vol. II, 580-585). Sigueme.

- Lohfink, G. (2013). *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue.* Herder.
- Lohfink, N. (1994). *Theology of the Pentateuch.* Fortress Press.
- Oepke, A. (1999). Iaomai. En G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Vol. III, 194-215). WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- López-Pérez, M. (2015). *Los relatos milagrosos de la Estela A del santuario médico de Epidauro.* Signifer Libros.
- Lyons, A. P. (1984). Mitología médica griega y los templos de la salud de Asclepio. En *Historia de la Medicina.* Ediciones Doyma SA.
- Porter, R. (2004). *Breve historia de la medicina. De la Antigüedad a nuestros días.* Taurus.
- Sicre, J. L. (1994). Jesús poderoso en obras (Mt 8-9). I. El problema de los milagros. *Revista Proyección,* (41), 3-17.
- Ska, J. L. (2012). *Introducción al Antiguo Testamento.* Sal Terrae.
- Söding, T., y Münch, C. (2018). *Breve metodología del Nuevo Testamento.* Paideia editrice.
- Vara, J. (ed.) (2012). *Epicuro. Obras completas.* Cátedra.

CAPÍTULO 22.

Itinerancia y método para el encuentro: el estudio al servicio del diálogo

Fray Luis Fernando Benítez Arias O.F.M.⁷³

Resumen

Se presenta una reflexión acerca de la propuesta de diálogo de Ramon Llull en un contexto de guerras, cruzadas, eliminación y destrucción del otro y cuyas ideas están vigentes en el momento de la historia presente. Para esto, se mostrarán los rasgos de un diálogo en la obra de este autor franciscano, así como la doctrina de los correlativos, culminando con las conclusiones.

Palabras clave: edad media, diálogo, guerra, diferencia y método.

⁷³ Doctor en Ciencias Humanas, magíster en Filosofía. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9472-4813>

Abstract

A reflection is presented on Ramon Llull's proposal of dialogue in a context of wars, crusades, elimination and destruction of the other and whose ideas are in force at the moment of present history. For this, the features of dialogue will be shown in the work of this Franciscan author, as well as the doctrine of correlatives, to culminate with the conclusions of the text.

Keywords: middle ages, dialogue, war, difference, method, formation.

Resumo

Uma reflexão é apresentada sobre a proposta de diálogo de Ramon Llull em um contexto de guerras, cruzadas, eliminação e destruição do outro e cujas ideias estão em vigor no momento da história presente. Para isso, as características da diálogo serão mostradas na obra deste autor franciscano, bem como a doutrina dos correlativos, para culminar nas conclusões do texto.

Palavras chave: idade Média, diálogo, guerra, diferença, método, formação

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284673](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284673)

Introducción

Estamos en un cambio de época y los caminos conducen al reconocimiento de todo tipo de cultura, expresiones simbólicas, acentos, lenguajes, etcétera. Todo esto, lo hemos reunido en el concepto de diálogo. Sin embargo, hubo en el pasado autores que mostraron sus vidas y escritos, ideas, palabras, métodos que hoy muy bien pueden ser vistos e integrados a esto llamado: diálogo entre

culturas. Este es el objetivo de este escrito; dar a conocer esas iniciativas en el autor catalán franciscano Ramon Llull.

Como aporte al contexto actual, esta obra presenta, en una primera parte, los rasgos del diálogo entre culturas en la obra de este pensador franciscano y, en una segunda parte, se muestra la estructura de la realidad y los correlatos en Ramón Lull.

Rasgos de diálogo y entendimiento entre culturas en la obra literaria de Ramón Llull

Raimundo (Ramón) Llull es llamado hombre de afuera, excéntrico y marginal (Didier, 2001, p. 10). Su esfuerzo de poner en diálogo fe y razón le abren el campo para luchar por un encuentro entre judíos, musulmanes y cristianos. Este autor catalán pensó siempre que Dios lo había elegido para una tarea enorme, un gran destino.

Él afirma cómo Dios lo eligió para que se aplicase a las ciencias teológicas y a las otras ciencias que le darían el conocimiento de Dios, quien obra por la virtud de sus criaturas y allí se representa y cómo este mundo es estorbo y grande para contemplarle y considerar su encumbrada virtud, por eso, se retira a los montes y desiertos. (Llull, 1990, p. 25)

Esto, se complementa entonces con el *Cántico de las Creaturas*, destacando el deseo de “vivir entre leones, fieras, árboles, aves, etc., que entre personas ingratas” (Llull, 1990, p. 25). Con esto, podemos decir que el primer encuentro y reconocimiento de Llull es con la creación, esta hermana es la forjadora de aquello tan importante para el diálogo, a saber: el reconocimiento. Esta impresión divina se ve ayudada por la capacidad de trovador y caballero en las cosas de Dios, así, los amores del mundo se truecan con sus deseos de colaborar con la salvación de muchos hombres y mujeres. “Estas aspiraciones lo convierten

en peregrino, ermitaño, maestro, predicador caballero andante, todo con el fin de llegar al martirio, como lo deseaba, también, en su época su padre espiritual: Francisco de Asís. No tiene dificultades para entrar en contacto con todo tipo de persona” (Xirau, 1990, p. 9). Una idea le guía en todas sus andanzas: “la salvación ecuménica mediante la depuración de la conciencia cristiana y la conversión de todos los infieles” (Xirau, 1990, p. 9), sus ideales, podemos decir, se ajustan a la época de la utopía a la manera de Tomás Moro, Tomás Campanella, el mismo Francis Bacon.

Pero, primero, está la Iglesia depurada y convertida en una gran empresa misionera, conducida por el amor y el intelecto. Para esto, los grandes centros universitarios con toda su cultura serían los escenarios para contactar personalidades que ayudasen en esta tarea depuradora. Un ejemplo de la cultura puesta al servicio del diálogo y encuentro de religiones diversas fue Toledo, no solo era un centro de estudios y traducciones sino que era muestra de un verdadero diálogo entre culturas.

El encuentro con los otros diferentes de Llull requiere “tanto la fe como la inteligencia” (Llull, 1990, p. 113), el hecho está en saber cuáles son las ciencias más apropiadas para la empresa del encuentro con aquellas personas de otras culturas y cosmovisiones diferentes. Llull presenta, a través de metáforas, cómo cada ser en la creación tiene su razón de ser y está dotado con aquello propio de cada ser, desde esto, vale la pena saber cuál es la naturaleza propia del ser humano y desde sus dotaciones y cualidades ver la ciencia que más le convenga, para Llull “esta ciencia es la Teología” (Llull, 1990, p. 117).

Una de las consecuencias de la relación fe y entendimiento está en la invitación de los sermones breves. Puesto que, el entendimiento cuando ha comprendido una razón de las que predica el evangelista, recurre a la memoria, entendiendo otra razón propuesta por el predicador, de ahí que, “cuando el sermón es prolífico o contiene muchos conceptos, la memoria no puede retor-

nar, todo es dado por el entendimiento y esto, causa la ignorancia y la falta de devoción” (Llull, 1990, p. 144).

Mallorca fue un centro de igual forma de esa interacción de judíos, musulmanes, cristianos. El Mediterráneo es el centro del convencimiento mutuo por el amor. Esto vivido en el plano de las relaciones humanas y culturales se pinta, se diseña en forma de árboles como es aquel de la ciencia y del que ama a Dios, es decir, “el espíritu místico trata de proveerse de razones” (Xirau, 1990, p. 15). Con estas ayudas se busca encontrar las articulaciones de todo en la realidad con Dios y el mundo. De este modo, la necesidad de un método empieza a surgir en la mente y corazón de este hermano mallorquino. Este sería el mejor libro del mundo o el arte *magna*. Con el amor y el logos puede conquistar el mundo, por eso, autores antiguos colaboran con esta empresa como es Porfirio con el *Árbol de Porfirio*, así, se coadyuvan la mística y la lógica. La lógica como arte e instrumento se pone al servicio del amor.

El núcleo común de todos los seres humanos son las articulaciones necesarias de la razón. Desde allí, el trabajo es poner en primer plano todas las simientes o semillas, siendo las formas, las esencias, las ideas. De igual manera, destacar las formas primitivas o “dignidades” en toda persona, desde allí, se combinan los mundos posibles ya existentes a nivel real y en el orden inteligible.

Este autor, como buen franciscano, ve en la creación todo un acto de amor, la potencia creadora del amor, de ahí la lógica del amor y así, la razón con la ayuda del amor no tiene límites. Por eso, es necesaria la creación de colegios de misiones para intensificar la unión de la lógica con la mística, unidas siempre por el amor, por ejemplo; el Colegio Miramar, donde el conocimiento de las lenguas era la razón principal de su construcción y, después de esto, se instauran las enseñanzas de la lengua árabe por las universidades del momento. Alcalá tendrá allí, una participación representativa gracias al Cardenal

Cisneros. Miramar será un centro de estudio iniciado con trece frailes quienes se interesan por la lengua árabe.

Para comprender el concepto de *Dignidades* vale la pena abordarlo. Todo comienza por el esfuerzo y estudio de la Trinidad desde los puntos de vista de Agustín de Hipona y de Buenaventura de Bagnoregio. La relación de este tema con la religión musulmana origina un espíritu orientalista o un agustiniano arabizante. De este Padre de la Iglesia adquiere el pensamiento: “*desideravi intellectus videre quod credid*” (De Trinitate, 1528, p. 51). Además de esto, el diseño de *Ars Brevis* pone en escena ese difícil acuerdo entre el lenguaje común: musulmán-latinidad. Agustín de Hipona ayuda mucho a asumir la experiencia de Dios y las cosas sobrenaturales para este autor franciscano.

El mundo se debe leer en Dios y en su vida íntima, pero vale la pena mencionar que el *Ars* tiene además otras producciones que lo acompañan como el *Ars inventiva*; cuya verdad es la verdad del intelecto. Está de igual forma, los *Ars amativa* y *Ars memorativa*; cuyas presentaciones concuerdan con las tres potencias del alma llevadas a la vida contemplativa y, de las cuales, derivan tres árboles: de la ciencia, del amor y de la membresía.

El *Ars memorativa* se destruye cuando la imaginación se desordena a causa de una memoria que recuerda sin entender ni querer y obra en su memorar casualmente. *Ars Brevis* o *Ars magna* primitiva es un artificio lógico con base en la transcendencia metafísica, “cuyo objeto es reducir los conocimientos humanos a un corto número de principios y expresar todas las relaciones posibles entre las ideas mediante combinaciones figuradas” (Xirau, 1990, p. 85).

Notamos el esfuerzo de poner en términos de lógica la importancia de la relación, todo está unido, con lo cual, la lógica se pone al servicio del diálogo. Las personas devotas y científicas son las más apropiadas para ir en medio de los infieles, señalando así condiciones básicas para un encuentro entre

culturas. Además, es clave “como instrumento de unión entre las razones y las virtudes la concordancia” (Llull, 1990, p. 91), palabra que nos insinúa el corazón donde se vencen los enemigos que nos ayudan a lograr los grandes ideales de la vida.

El mismo Lulio aprende el latín y el árabe, estudia la Biblia y, en las universidades cristianas estudia filosofía, de igual modo, estudia el Talmud y el Corán. Alguien hoy podría decir que esta empresa del diálogo es un fracaso o algo inalcanzable, en palabras del mismo Lulio dice: “el fantástico y huero sois vos” (Xirau, 1990, p. 27).

La defensa de la locura de Lulio, *lo Fol*, la toma Alain de Libera quien afirma que su locura viene dada del mundo árabe-musulman. Esta locura, cuyo término, es de la lengua árabe y describe quien habita las hadas no es lejano de la locura de Francisco de Asís, “*Raimundo Lo Fol* o Ramón el loco, se acerca a la locura del *Poverello*” (Didier, 2001, p. 15). Esta locura consentida o construida está de cara con la religión. En el catalán se constituye en la constitución de la alteridad, de ahí su sobre nombre: *Raymundus phantasticus* se llama ahora “*arabicus christianus*” (Didier, 2001, p. 16). Además, se llama así mismo: “Procurado de Infieles”. Solo en Dios esa locura causada por los desemejantes o los musulmanes tiene su explicación. Todo esto se recoge en la frase: “la relación apasionada por el islam” (Didier, 2001, p. 17).

Es constante el deseo de aprender las lenguas extranjeras para así entrar en comunicación con los demás, ese es el caso de proponer cada año la obligación de enviar desde otros territorios como la India, Grecia y Alejandría al centro de Roma (Blanquerna funge como Papa), para aprender la lengua y establecer comunicación con aquellos. De igual forma, “el conocimiento de la Escritura a través del latín” (Llull, 1990, p. 188). “Esto toma realidad cuando se invita a los Tártaros a ir a Roma para que enseñen su lengua a un grupo de frailes y estos, a su vez, enseñarles su lengua” (Llull, 1990, p. 189), no es

de extrañar que esta iniciativa tuviese enemigos entre los allegados del Papa. Lo sorprendente es ver cómo muchos de aquellos venidos desde lejos eran luego los enseñantes de la fe cristiana de los otros que permanecieron en sus territorios. “La predicación es a su vez acompañada por la *disputatio*” (Llull, 1990, p. 191).

Si miramos estas conductas del hermano catalán, desde la metodología para el diálogo interreligioso, vemos cómo hay una metodología acompañada por la cortesía, la cual, es un elemento común con la forma como se asume la ciencia y la investigación en el orden franciscano, a la manera de Roger Bacon y del mismo Raimundo Lulio. Pero, esta empresa tiene visos contradictorios y ambivalentes, puesto que, la alteridad del pueblo árabe, dada en la religión musulmana, debe ser destruida para alcanzar aquello propuesto en la *Ars Brevis* o los argumentos para llevar al convencimiento: *convincere* a la otra persona. Esto, se alimenta con las leyendas y explicaciones de las cruzadas desde la orilla occidental marcada por las incidencias de la Iglesia Católica, además, de todas las historias épicas. Valga aclarar que la salida de esta compleja situación es el martirio.

Cabe destacar en este punto que “la verdad y el entendimiento son dos hermanos como se presenta en Llull” (1990, p. 83), de la mala relación de estos hermanos se explica porqué los pueblos infieles no han cambiado de condición de vida a pesar de la cantidad de religiosos que han ido entre estos. Sin embargo, esta ayuda humana no puede separarse del hecho que es Dios quien convierte, de ahí, que la encarnación, pasión, muerte, incluye la conversión de los infieles. La consecuencia de esta conversión es ir libre y voluntariamente y, no de forma forzada, a glorificar a Dios. “La causa de no poder llegar a este propósito es la falta de perseverancia y continuación de las disputas con los infieles” (Llull, 1990, p. 83). La empresa de Llull será posible cuando las hermanas: fe y verdad, junto con su hermano el entendimiento, se focalicen

hacia ese encuentro con los infieles. Estas son las razones y demostraciones necesarias, son la fuerza para sostenerse y perseverar en este propósito.

“Las *dignidades*, como concepto, se encuentra en el pensamiento de Juan Escoto de Eriúgena siendo emanaciones platónicas transformadas en nombres de Dios y de atributos funcionando a la vez dentro y fuera de la esfera del ser infinito” (Didier, 2001, pp. 161-162). Con esto, se pone el acento en la concepción de Dios detrás de todo encuentro con la otra persona diferente de mí en todo, en el caso de este autor franciscano: Raimundo Llull, Dios es un danzante. El danza, apunte interesante para una cultura como la árabe, con su fama por las danzas, quien obra y es difusivo o se hace el encontradizo en todo y en todos. Vale la pena introducir un concepto muy importante para Llull con el fin de entender su concepción de Dios. Dicho concepto es correlativo. Se resalta que el esfuerzo desde la lógica se ve de igual forma complementado con la publicación en 1274 del “*Libre de demostraciones o Liber mirandarum demonstrationum*” (Xirau, 1990, p. 179).

En guisa de conclusión de este punto, se puede afirmar cómo la intención misionera en el sistema luliano busca permanentemente un método, en el cual, la fe religiosa pueda basarse en la tesis de ser expuesta con rigurosidad ayudado por los argumentos lógicos. El autor llama la atención en la distinción entre diálogo y disputa, donde el primero, en ocasiones desemboca en disputa, de ahí, la necesidad de la formación académica. La aplicación de esto lleva a nuestro autor a ser muy cercano a la cultura y religión del mundo islámico. Esto justifica aún más, como se ha dicho más arriba, que la misión y el encuentro con las personas de culturas y religiones diversas requiere de una formación suficiente para poder responderles bien y, de ahí, la urgencia misionera de apertura a los laicos con una teología abierta a sus manos.

En este proceso de diálogo, de encuentro, a los ojos de Llull es importante poner en relación razón, inteligencia y fe, así como la creencia entendida en

términos de verificación del enunciado. Es interesante resaltar cómo en el sistema luliano este proceso de verificación comienza por el término latino *Utrum*, con lo cual, se destaca todo en forma de posibilidad, es decir, si existe o no aquello que versa la pregunta. Así, en la fe y la creencia se puede introducir la posibilidad afirmativa o negativa y la *suppositio*. Además, esto es acompañado por la autoridad de quien hace la pregunta. Todo esto unido es conocido en este sistema como *affatus*, que hace referencia al proceso intelectual de indagación, así como del resultado de eso que se indaga. *Affatus* permite poder vincular el pasado y el presente y no solo vivir de la experiencia presente. “El presupuesto de la palabra tiene así su correlato en la noción o el concepto” (Gayá, 2002, p. 49). Con esto, vemos cómo no basta la autoridad, sino que se reclama a la parte inteligible o racional de la verdad, indicando en el diálogo buscado y deseado, la necesidad del aparato lógico y argumentativo.

La estructura correlativa de la realidad

Raimundo Llull compone este tratado *Ars Brevis* en París en 1301. Esta teoría está aplicada a todo campo espiritual, material y corporal. Todo apunta a la constitución de los seres. Ahora bien, se trata de un texto que nos ayuda en la comprensión del ser a la manera de: *El problema fundamental de la Metafísica* de Xavier Zubiri.

Para Llull, todo posee una estructura correlativa en sus actos. Esto comienza con sus estudios en el *Ars Brevis* (1274-1307). Todo es fruto de la mezcla de principios reales, universales y activos: ¿cómo exteriorizar, manifestar estas estructuras internas de la realidad y desvelar sus correlaciones? Lull propone 18 principios llamados universales o *principia absoluta*: bondad, grandeza, eternidad o duración, poder, sabiduría o entendimiento, voluntad, virtud, verdad, gloria. “Sumado a esto, postula otro grupo denominado generales o *principia relativa*” (Lullo, 2002, p. 36): diferencia, concordancia, contrariedad, principio,

medio, fin, mayoridad, igualdad, minoridad. Todos reciben el nombre de: *dignidades*. Con esto, es necesario preguntar: ¿qué se entiende por correlación?, como respuesta es posible decir que el término es opuesto a otro relativo dado, es decir, todo está en relación con su correlativo. Todo está vinculado o ligado. Son los principios generales aquellos garantizadores de la actividad, de los actos en los seres. Todo lo que está detrás de esta visión de las cosas es la comprensión de los otros. Elemento que buscamos con el diálogo o la puesta en relación de todo en el mundo.

Toda actividad, para este autor, tiene un término *a quo* y *ad quem*. En todo principio hay un elemento activo, otro pasivo y uno que los une o los conecta. Podemos decir que en el fondo de toda realidad late un principio dialéctico que mueve todo: la fuerza de los contrarios y opuestos, la diferencia. La definición de principio se hace correlativamente. Cada cosa tiene su acto propio y en esto consiste su definición a la manera de *El Principio de individuación* en Duns Scoto, solo por citar un ejemplo. Ahora bien, cada ente se constituye en su realidad concreta a través de la combinación: el principio activo se expresa por lenguaje con el sufijo *ivo*, el principio pasivo expresado por el sufijo *able* y la unión de los actos, la relación por el sufijo *are*. Por lo tanto, todo ente es la relación de la potencia con el objeto y el acto. Esto que está en términos de lógica nos indica la necesidad de una lógica particular para ejercitarse la relación con quien es diferente, diverso de mí.

En los seres finitos los principios son relativos y tienen una mezcla diversa. Las limitaciones dependen de *ad quem* externo, el cual completa sus operaciones. La dependencia de estos es doble. Es decir, de un lado hacia Dios y de otro lado hacia otro seres y entes para completarse y perfeccionarse: *ad fieri*. Los correlativos ayudan a comprender cómo los entes pueden estar siendo y al mismo tiempo permaneciendo en su ser. Los correlativos explican la mutua interdependencia de los entes y su constitución ontológica. En esta interdependencia “los actos propios reciben los actos apropiados”.

Los *ables* internos de los entes reciben los *ables* externos. Con esto se va perfeccionando cada ente adquiriendo su naturaleza apropiada: *in fieri*. Teniendo en cuenta estas consideraciones, el aspecto entitativo está en correlación con la operatividad de cada ente. Con esto se unifica la perspectiva de ver la realidad y el conocimiento de esta, bajo la actividad correlativa, es decir, en el sujeto cognosciente existe una semejanza con lo conocido lo que facilita su aprehensión. Todo esto se explica en la obra llulliana de *Ars Brevis*.

Estamos viendo cómo la doctrina llulliana ilumina la doctrina tradicional del conocimiento. Para fundamentar la doctrina de los correlativos, partimos de que el alma se conoce a sí misma, tiene el acto propio de entenderse. Es así, como los actos apropiados son el medio para conocer la realidad externa. El acto de entenderse a sí mismo es, entonces, la capacidad de semejanza presente en el alma, siendo esto el acto inteligible propio y apropiado expresado en *ible*. El resultado de todo este proceder es “la demostración por equiparación”.

Para comprender este procedimiento se hace necesario partir de la afirmación de que Llull aporta una nueva forma de hacer lógica distinta de aquella aristotélica, pues, la suya está basada en las primeras intenciones y no en las segundas. La demostración es posible cuando entran en relación el demostrativo con el demostrable. Es decir, cuando ambos presentan iguales condiciones de conocimiento entonces estamos hablando de una “demostración por equiparación”.

En este sentido, la gran diferencia entre Aristóteles y Llull es el término medio en el silogismo. En el estagirita, el término medio está dado por la ubicación entre el sujeto y la predicación. Llull busca un término medio siendo real y natural entre las cosas designadas por el silogismo, esto es el acto. Para este buen ejercicio de la lógica es indispensable la relación de equiparación entre el demostrativo y el demostrable. Esto ocurre en grado *Summo* en Dios en clave trinitaria. La unidad presente en esta realidad divina

facilita esta aplicación de la teoría de la equiparación. En las tres personas hay una propiedad activa, pasiva y conectiva. Con esto, Llull piensa en los musulmanes quienes tienen en su doctrina muchos elementos de unidad con la doctrina cristiana. Para esto, la preparación era un ingrediente grande en el pensamiento de Llull.

La relación entre los principios y sus correlativos constituyen razones necesarias para el diálogo fe y razón, además, es relevante para todo diálogo y encuentro con quienes son diferentes a mí. Podemos con esto introducir un trabajo en el campo de la Teología y preguntarnos acerca de la tesis de los correlatos donde la fe adquiere un *status* grande. Con este modo de pensar, vemos cómo el pensamiento está en continua construcción y existe siempre la posibilidad de conocer mejor las realidades circundantes. En este modo de ver la realidad, tanto las cosas naturales como aquellas sobrenaturales tienen un fondo común y es que, para todo esto, se requiere un lenguaje peculiar que lleva al problema acerca de la significación de las cosas.

Este lenguaje, más que una forma gramatical, es un modo dinámico y trata de los principios del ser dando existencia y forma a los seres o a las cosas. Entonces el lenguaje expresa la forma activa de los principios de la naturaleza. Para Llull, los sufijos son inflexiones en el lenguaje y son principios dinámicos de la realidad, los cuales, son denominados los correlativos. Estos principios dinámicos indican cómo, por el lenguaje, se expresa el despliegue del ser y la difusión de sus principios en la realidad. Llull aprende estas formas del lenguaje a través del modo como los países mediterráneos expresaban la religión y traducían para sus culturas a los autores griegos y latinos, demostrando para estas culturas y para el autor, la creatividad.

En el diálogo inter-lingüístico se nota la necesidad de crear formas para la *traslatio* de un lado al otro del pensamiento, en formas e imágenes conceptuales, respetando sus orígenes. El multilingüismo exige de los autores renunciar

a formas de su propia lengua para conocer y expresar las de otras. En cierta forma la creatividad o creación de nuevas formas en una lengua, es una falta de respeto para con las otras. Ejemplo de esto es el vocabulario medieval, el cual, es el depósito de la historia filosófica medieval escenificada por las palabras, expresando los problemas de la filosofía y su conceptualización. De ahí, que se note la perspicacia del lenguaje y las expresiones vivas de la historia de las palabras.

Existe, de igual forma, la postura intelectual de Boecio, para quien las formas existen antes de que se las pueda conocer en las cosas y solo de esta manera son nociones del intelecto: *simples animi conceptio*. Estas son previas a cualquier actividad intelectual o sensible y son inherentes a las cosas: *rebus inhaerent*. Estas formas fluyen en las cosas mismas (*deflunt*) dejando los vestigios de su tránsito, pasando entre los seres contingentes y manifestándose de formas distintas. Esto, muestra cómo los denominativos son verbos sustantivos: *singular verbi substantivi*, que significan el tránsito de las formas singulares. Con esta concepción de las cosas, las primeras formas son ejemplares, ya que, contienen un estado de *originalis exemplum*, entendido como la forma primitiva otorgada por el creador. Esto facilita el camino de acceso a lo insensible por medio de lo sensible, de ahí, el principio que afirma lo siguiente: todo aquello simple lo es en virtud de su unidad propia, todo aquello compuesto depende de otro que es por sí mismo. Por eso, el bien siendo simple es factor dependiente de los demás seres.

Los bienes generados o seres contingentes, singulares, son buenos por la denominación (*denominative*), que crea diversas denominaciones, por las cuales, el bien es llamado e identificado a través de un método la *traslatio* hacia los seres singulares, concretos. De ahí, que los denominativos sean entonces criterios ontológicos para mostrar la participación eficiente de los atributos divinos expresados correlativamente en los seres. El bien primero tiene su relación eficiente con los bienes particulares, demostrando así el enunciado:

bonitas facit bonum, revelando, de esta forma, una visión ontológica expresada en forma correlativa.

La teoría de los denominativos es entonces un recurso lógico y gramatical implementado en la Edad Media para expresar el tipo de relación de los atributos divinos, es decir, *dignitates dei* con los seres particulares y que designa la capacidad de los primeros en los segundos. En este proceso se distinguen, entonces, los seres particulares, la operatividad de los atributos divinos y la distinción de los principios necesarios o arte en la escala de las criaturas. La Teología o los atributos divinos (*ad intra*) se torna en metafísica y en lógica (*ad extra*) dando de esta forma continuidad y unidad de la actividad divina u operativa en los seres creados de la naturaleza.

La falta de nombres para designar las relaciones recíprocas y los elementos implicados en estas es el motivo aludido por Llull para el tema de los correlativos. Los correlativos dan entonces la oportunidad de formular nuevas palabras, por las cuales, se signifiquen la relación entre los atributos divinos, saber, *dignitates dei* y las criaturas. Esto es posible, pues los atributos divinos en la naturaleza son apropiados por las substancias. Todo esto, genera opiniones entre los autores contemporáneos a Llull, entre los que destaca la postura intelectual de Juan Salisbury quien, siguiendo el texto de Aristóteles, afirma que los modos significativos en el ser son: *aequivociis, univociis, et denominativis*.

Los términos equívocos no tienen un solo sentido, mientras los unívocos lo tienen. Los denominativos no tienen significado por sí mismos, sino que su significado depende de otro. Así, intelecto *verborum* generando *cosignificatione*; acerca de esto, se entiende lo siguiente: el verbo que signifique una acción y a la vez el tiempo en que este ocurre; el predicado que significa una propiedad y el sujeto poseedor; un término que solo significa en relación con otro que tiene definición propia. Sin embargo, hay un cuarto sentido de *cosignificatione*

en el que un término significa una relación sujeto-acción-paciente. Este es el sentido usado por Llull.

Cabe preguntarnos si este modo de proceder ofrece elementos para hablar de un paradigma, teniendo en cuenta todo lo desarrollado por Llull para su época y las posteriores. Se aclara que en esta noción de paradigma está ligada la visión de la historia y de la sociedad como escenarios para el desarrollo de estos modelos. Algo importante dentro de esta empresa, la de poner en diálogo un modelo medieval con uno contemporáneo, reclama la consideración de hacer “paradigmas compartidos”, donde la capacidad de abstracción es exigida. Lo compartido y la puesta en diálogo, tiene que ver con las necesidades e invenciones de reglas y suposiciones, de un conjunto de reglas pertinentes para la investigación. Todo esto es importante dentro del interés de la ciencia, sin embargo, no debemos olvidar que es necesario subrayar el concepto de mundo como lo plantea Kuhn (1992) haciendo alusión a Wittgenstein.

Desde esta perspectiva, poniendo en claro la importancia del mundo en la concepción del paradigma, vemos que el cambio de este desata transformaciones en los conceptos del mundo. El mundo mencionado es aquel de la investigación, por eso, las revoluciones científicas crean la visión de un mundo diferente. Esos cambios suponen transformaciones paulatinas para llegar al cambio de paradigma y de mundo o formas nuevas. Aplicando esto a los estudios acerca del tema de los correlativos en Llull vemos, entonces, que la insistencia en las formas mentales para desarrollar su visión de las cosas supone un cambio en la visión del mundo existente hasta su momento y, en las formas intelectuales pregonadas en este. Son modelos, paradigmas, reclamando unas nuevas formas. Ante esto, cabe la pregunta: ¿los cambios son hacia las formas sensibles de la realidad, presentes en el sujeto o hacia las formas intelectuales acerca de la realidad presentes en el sujeto?

El paradigma contribuye a la visión diferente de la realidad y del mundo. La preparación previa para ver y percibir es importante en este proceso, de lo contrario hay una confusión floreciente. La historia de la ciencia muestra cómo, después de un cambio de paradigma, vienen los inventos concordes a esta nueva forma de ver y de percibir el mundo, la cual, es estructurada en el nuevo paradigma. ¿Qué significa entonces que el científico trabaja en un mundo diferente después de la novedad aportada por el paradigma?, ¿a qué nos referimos con el concepto mundo? Todo consiste en saber interpretar los enunciados elaborados para conocer la realidad de otra manera. Esto último, se asemeja a alguien que lleva lentes inversores de las cosas, con estos los objetos son vistos transformados.

Cada una de las interpretaciones supone desde luego un paradigma, como lo enseña la historia de la ciencia. Dado el paradigma las interpretaciones de los enunciados acerca de las cosas es algo crucial. Todo lleva al cambio de formas, de estructuras para interpretar la realidad. Esto se ilustra con la imagen de las vendas que caen de los ojos, con la iluminación repentina que inunda un cuarto oscuro o a la manera de Kant (1993): “despertarse de un sueño profundo” (p. 18).

En todo este proceso, la imaginación es portadora de nuevas luces y lentes, con los cuales, percibimos la realidad de otro modo. Es por esto, que se afirma cómo es desde la imaginación que proceden las investigaciones. Vista la importancia de la imaginación en estos temas ligados a la búsqueda del diálogo, invito a los lectores a que se acerquen a la obra de Martha Nussbaum, en concreto a los libros: *Los límites del Patriotismo* y *La Nueva Intolerancia Religiosa*.

Ahora bien, prosiguiendo con Llull, estas nuevas formas hacen que la realidad sea dicha, expresada en enunciados, proposiciones diferentes dando al lenguaje el nuevo escenario en donde se enmarca la experiencia de los objetos, con palabras de Wittgenstein (1994) “el espacio lógico” (p. 49).

Estamos viendo con todo esto, cómo el lenguaje se construye convencionalmente desde el nuevo paradigma. Por lo tanto, podríamos preguntar: ¿los datos inequívocos son llevados por el paradigma a una elaboración únicamente de enunciados?, ¿es el paradigma una formulación unívoca de la realidad y sus objetos? Si partimos de la afirmación que los modos unívoco, equívoco y analógico, por los cuales, se expresa el ser, como lo señala Aristóteles en el libro *Gamma de la Metafísica*, son problemas de orden lógico, entonces, diríamos que la labor del investigador es recoger datos, reunirlos con mucha dificultad antes que “recibir datos” o donaciones de la realidad. Todo vendrá a ser “indicios concretos” reunidos para la investigación.

Estas últimas consideraciones, desde la noción de paradigma, nos invitan a ver más de cerca todo aquello que le confluye, entendiendo que es una visión nueva acerca del tema. En este sentido, se trata de un paradigma nuevo en el acercamiento y encuentro con el mundo árabe de su época. La formulación de las tesis de Raimundo Llull parte de la gran ventaja de estar en el cruce en Cataluña con la lengua de Oc, el latín y el árabe. Para encontrar los términos adecuados, con el fin de lograr decir la realidad en estas lenguas, crea la teoría de los correlatos: *Liber correlativorum*. Este lenguaje es al mismo tiempo lógico. A manera de mención, esta forma de proceder de Llull tiene ecos en los trabajos de quienes han hecho del lenguaje una estructura lógica como: Leibniz, Bruno, Pico de la Mirándola y Borges.

De todo lo dicho, se destaca el hecho de poner la acción y la voluntad como formas para reproducir la imagen de eternidad e infinitud en Dios. Así, ser y hacer (*poiesis*) son sus equivalentes. Es de destacar cómo la pluralidad, tan importante en el diálogo, se encuentra presente en la concepción de Dios en Llull. Él afirma que sin la pluralidad, la capacidad de unir por parte de Dios se desdibujaba. Así, el Dios singular es plural, de ahí que insistamos en la concepción de Dios en este documento, la cual, se dirige hacia la búsqueda del diálogo. Es la no clausura de la visión de Dios la que alimenta la oportunidad de plantear-

nos esta temática. Esta pluralidad comienza por la intertextualidad del libro sagrado, puesto que, la variedad de lenguas le dan esa posibilidad de diálogo y encuentro. Por eso, el interés de establecer la comunicación con la otra persona diferente de mí, en todo sentido hay unos textos, así como unos temas fundantes donde la Escritura sugiere mucho al respecto.

A los textos se agrega una cualidad muy valiosa en la búsqueda de diálogo de este hermano franciscano, se trata del oído o la capacidad de escucha propuesta para las monjas en los monasterios, como lo señala en Blanquerna es, también, una forma para nosotros de “ver cómo la calle es el lugar para escuchar todo lo que viene de los demás y sus realidades” (Llull, 1990, p. 54). “En la vida de este monasterio había la práctica de leer en lengua vulgar alguna historia concerniendo la vida de un santo de la iglesia o del mismo Jesucristo” (Llull, 1990, pp. 54-55). Así, se nota el valor de conocer las lenguas vulgares, aspecto muy presente en los propósitos del beato catalán. De este modo, se cultiva la amabilidad, la belleza, la ternura y lo agradable como características para el encuentro con los demás. Condiciones estas que acompañadas de valor o el valimiento de virtudes contra los vicios, indican la necesidad de emprender el camino del encuentro con valor para así, evitar el engaño y el defecto.

La estructura de la realidad en el sistema luliano reclama la importancia de la *significatio*, cuya premisa es la ejemplaridad, a través de la cual todo es creado y puesto en relación con la causa. El carácter de la diversidad en todo lo creado supone unos principios comunes presentes en todo ente singular o concreto. Esta *significatio* da a todo un carácter científico, por lo tanto, vale la pena analizar si esta búsqueda permanente de diálogo cae de igual forma bajo esta figura científica. El juicio sobre la realidad es algo procesual yendo de los sentidos al intelecto innato, el cual, se pone en relación con el intelecto peregrino o aquel que se construye paulatinamente. La relación de lo *innatum*

y el relatum en la construcción del conocimiento o el *intellegibile objectatum e intelligere peregrinum*, finaliza con una lógica de la conclusión verdadera.

Todo lo anterior, sin descartar los aportes llamados de *moralia* o intencionales (primeras intenciones) y los *artificiata* o adquiridos (segundas intenciones), proporcionan un conocimiento fundamentado y capaz de argumentar algo preciado en el ejercicio del encuentro con otras culturas, como se ve en el sistema luliano. Para un mejor entendimiento de este proceso cognitivo es necesario detenernos en la obra *Arte Breve* en la que se presenta, de manera estrecha y lógica, la explicación significativa de la realidad en relación con las conclusiones científicas y, estas a su vez, en contacto con los principios lógicos universales.

Algo que ayuda al ser humano dentro de su condición humana es la posibilidad de tener un conocimiento pleno de la realidad, debido al ejercicio del *excessum* o la capacidad de transcender que posibilita una universalidad más significativa de todo. De este modo, la potencia inferior accede a una operación más perfeccionada. El *homo viator* sabe que puede extender, a través del intelecto, la realidad y sabe que concibiendo tiene algo más de lo percibido y experienciado por los sentidos: *suppositio ultra intellectum*. Estos elementos cognitivos permiten a Llull presentar la fe como una disposición en la que el encuentro o diálogo, con el otro distinto de mí, facilita cualquier flexibilidad o capacidad de ponerse en un puesto diverso al propio, un lugar distinto.

Conclusión

Después de este recorrido por algunas de las obras de Raimundo Llull, hemos visto como su pensamiento se caracteriza por la búsqueda de una forma o método que funcione como guía para la preparación de los misioneros. La necesidad de formarlos bien lo lleva a construir día a día para el año entero, un método que ayuda este seguimiento formativo. Con esto, se pone en evidencia que el diálogo con las culturas distintas de la nuestra supone un plano

formativo lógico, de ahí, el título de la obra *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. En todo caso, se ve el propósito de un modo de proceder en el campo misionero, sin embargo, parece ser que el campo desborda y se abre de igual forma a todas las áreas del saber: *ars generalis*.

Ahora bien, con el arte se destaca el carácter operativo antes que el de la ciencia o el puramente especulativo. Con este modo de razonar Llull pone la norma, la lógica antes que el aparato discursivo de la ciencia. Este discurso es requerido como *conversio mentis*, principalmente a los principios, al orden de las conclusiones. *Ars* es entonces, la vía o el camino para encontrar los principios comunes y los específicos de cada ciencia. *Ars*, también, es la disposición para buscar las consideraciones de los principios y el orden de las conclusiones. *Ars* devendrá, por lo tanto, en una ciencia general para todo tipo de disciplina en razón de sus principios generales, encontrando así, la ciencia particular en la universal.

Trabajar el tema del diálogo, desde este pensador franciscano catalán, supone que se tiene como insumo principal la ciencia o la capacidad de crear reglas comunes, elementos universales expresados en la aritmética y la geometría. El empleo de la figuras ofrece relaciones nuevas e iluminadoras para establecer en el plano humano una diversidad de relaciones (diálogos) modeladas, así como de combinaciones binarias.

La parte operativa de estas reglas la constituye el *Ars*, cada figura representa los principios, a saber: *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*. En la composición de las proposiciones o frases para la predicación, la *conversio* es la primera composición predicativa, propia de Dios, cuya esencia está a la base de todo proyecto dialógico.

Dada la información suministrada por la obra de Llull, podemos decir que un modelo compuesto por la aritmética, la geometría y la lógica es una

propuesta original que establece la relación conocida y llamada por nosotros como diálogo.

Referencias

- Augustin, S. (1997). *De Trinité. Perpignan*. Magnificat.
- Didier, H. (2001). *Raymond Lulle*. Desclé de Brouwer.
- Gayá, J. (2002). *Raimondo Lullo. Une teología per la missione*. Jaca Book.
- Kant, E. (1993). *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara.
- Kuhn, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lullo, R. (2002). *Arte Breve*. Bompiani.
- Lullo, R. (1996). *Libro dell'amico e l'amato*. Citta Nuova Editrice.
- Llull, R. (1990). *Blanquerna*. Porrúa, S.A.
- Xirau, J. (1990). *El Doctor Iluminado*. Porrúa, S.A.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Atalaya.

CAPÍTULO 23.

Territorio y bien común. Una propuesta de diálogo fraterno

Pablo Echeverri Rendón⁷⁴

Resumen

Se quiere presentar unos principios derivados de las encíclicas *Laudato sí* y *Fratelli Tutti*, de inspiración franciscana, que podrían ser utilizados desde la bioética y permitirían a los tomadores de decisión y a los técnicos que los acompañan tener unas directrices para el ordenamiento del territorio que contengan estos tres elementos: el espacio como elemento natural, la comunidad que lo habita y las relaciones de poder que contribuyen a su ordenamiento. Para esto, es necesario entender que el territorio está compuesto por diferentes visiones de un mismo espacio, en el cual, se mezclan lo natural y lo antrópico generando una variada y compleja red de relaciones.

74 Magíster en Estudios Urbano Regionales. Docente de la Facultad de Artes Integradas de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=VKSS6HQAAAJ&hl=th> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0661-9077> Correo electrónico: pablo.echeverri@usbmed.edu.co

Cuando se analiza un territorio se debe tener en cuenta sus componentes físico-espaciales y las diferentes relaciones tejidas con las comunidades que lo habitan, moldeando sus identidades, cargadas de vivencias culturales, sociales, económicas y políticas, entre otros, que le imprimen al lugar características particulares que contribuyen a diferenciarlo de otros espacios. Por lo tanto, el territorio es la base y sustento de las diferentes comunidades que lo habitan, determinado por estas, genera diferentes escalas de comprensión, delimitaciones y vivencias colectivas que le imprimen su cualidad de espacio socio-ecológico complejo y en constante cambio, por lo que se hace necesario establecer un diálogo fraternal entre los tomadores de decisión y las comunidades que permitan el bien común y la justicia entre las generaciones y alcanzar la protección de su diversidad biológica y cultural.

Palabras clave: territorio, ordenamiento territorial, bien común, justicia entre las generaciones y bioética.

Abstract

We want to present some principles derived from the encyclicals Laudato Sí and Fratelli Tutti, of Franciscan inspiration, which could be used from bioethics, and would allow decision makers and technicians who accompany them some guidelines for the planning of the territory that they have these three elements: the space as a natural element, the community that inhabits it and the power relations that contribute to its ordering. For this, it is necessary to understand that the territory is made up of different visions of the same space in which the natural and the anthropic are mixed, generating a varied and complex network of relationships. When analysing a territory, it must be considered its physical-spatial components and the different relationships woven with the communities that inhabit it, shaping their identities, loaded with cultural, social, economic, and political experiences, among others, that

give the place particular characteristics that help to differentiate it from other spaces. Therefore, the territory is the base and sustenance of the different communities that inhabit it, where it is determined by them, generating different scales of understanding, boundaries and collective experiences, that print their quality of complex socio-ecological space and in constant change, which is why it is necessary to establish a fraternal dialogue between decision makers and communities that allow the common good and justice between generations and achieve the protection of their biological and cultural diversity.

Keywords: territory, territorial ordering, common good, justice between the generations and bioethics.

Resumo

Queremos apresentar alguns princípios derivados das encíclicas *Laudato Sí* e *Fratelli Tutti*, de inspiração franciscana, que poderiam ser aproveitados da bioética, e permitiriam aos tomadores de decisão e técnicos que os acompanham algumas orientações para o planejamento do território que possuem possuir estes três elementos: o espaço como elemento natural, a comunidade que o habita e as relações de poder que contribuem para o seu ordenamento. Para isso, é necessário compreender que o território é constituído por diferentes visões de um mesmo espaço em que o natural e o antrópico se misturam, gerando uma variada e complexa rede de relações. Quando se analisa um território, devem-se levar em conta seus componentes físico-espaciais e as diferentes relações tecidas com as comunidades que o habitam, configurando suas identidades, carregadas de experiências culturais, sociais, econômicas e políticas, entre outras, que marcam o lugar características particulares que ajudam a diferenciá-lo de outros espaços. Portanto, o território é a base e o sustento das diferentes comunidades que o habitam, onde é por elas determinado, gerando diferentes escalas de compreensão, limites e experiências coletivas,

que lhe conferem sua qualidade de espaço sócio-ecológico complexo e em constante mudança, por isso é necessário estabelecer um diálogo fraternal entre tomadores de decisão e comunidades que possibilitem o bem comum e a justiça entre as gerações e alcançar a proteção de sua diversidade biológica e cultural.

Palavras-chave: território, organização territorial, bem comum, justiça entre as gerações e bioética.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284674](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284674)

Introducción

Es importante establecer que el territorio es una construcción colectiva en donde las acciones de la comunidad establecen un marco socio-cultural y económico que son, en cierta forma, regulados por la institucionalidad. Estas características del territorio plantean una compleja relación que se construye a partir de tres elementos: la primera, es el espacio como elemento natural con todos los componentes que le son inherentes; la segunda, hace referencia a las personas como integrantes de las comunidades que habita ese espacio y; la tercera, tiene que ver con las relaciones de poder que contribuyen al ordenamiento del territorio. Con estos elementos aplicados, se puede establecer un territorio completamente delimitado y localizado a partir de unas condiciones implícitas en él, a saber: latitud, longitud, límites que lo concretan y localizan en un lugar específico, un régimen climático de lluvias y vientos, una fauna y una flora características, una hidrografía, una topografía, entre otros elementos que le son naturales, a los cuales, se une el componente humano que lo habita y transforma.

A continuación, se explicarán tres elementos que constituyen el territorio como espacio natural, como escenario socio-cultural y las relaciones de poder que lo definen. Luego se mostrarán aquellos principios derivados de las encíclicas *Fratelli Tutti* y *Laudato Sí*, que pueden aportar a una gestión adecuada del territorio y llevar a las ciencias territoriales a tender puentes de entendimiento y diálogo entre los actores que habitan y los agentes que ejercen su poder en el territorio. De forma tal, que la gestión de este espacio socio-ecológico complejo conlleve el caminar juntos hacia un futuro posible. Por último, se mostrarán las dificultades y líneas importantes de investigación para la profundización de estos principios.

El espacio natural y la visión del territorio

La comprensión del espacio como objeto de estudio ha cambiado en los últimos años, ha pasado de ser una simple concepción matemática que lo definía a partir de tres dimensiones (largo, ancho y alto) y que lo concretaba como un hecho absoluto sin otras condiciones más allá de su ubicación y sus características naturales, escindiéndolo de todos los elementos externos a él, que de una u otra forma pudieran transformarlo. Por lo tanto, se entendía una realidad ontológica en sí misma.

Hoy se comprende el espacio como una parte de lo natural que puede estar afectado o moldeado por los objetos y las acciones que se ejecutan allí. Dicho de otra forma, el espacio se define a partir de las relaciones entre las condiciones naturales del mismo y las intervenciones humanas. Esto, nos lleva hacia una definición del territorio como:

[...] un espacio geográfico caracterizado por: la existencia de una base de recursos naturales específica; una identidad (entendida como historia y cultura locales) particular; relaciones sociales, instituciones

y formas de organización propias, conformando un tejido o entramado socio-institucional (resultado de las diversas interacciones entre los actores e instituciones) característico de ese lugar; y determinadas formas de producción, intercambio y distribución del ingreso. (Rozenblum, 2014, p. 11)

En este sentido, se nos muestra el espacio como una dimensión más compleja, ya que, a lo natural se le agregan dimensiones políticas, culturales, económicas, es decir, el ser humano.

En este sentido, es necesario tener presente en el concepto de territorio la apropiación que se realiza por la actuación de las comunidades adicionadas al establecimiento de una institucionalidad que ejerce el poder sobre una espacialidad territorial definida a través de la instauración del poder. Esto, lo condiciona implantando límites a esa apropiación no solo desde lo físico, sino desde lo simbólico. Situación que ya había sido avizorada por el santo de Asís quien intentó explicar esa relación de hermandad entre la naturaleza y el ser humano como elementos creados y llevados inevitablemente a relacionarse.

En cuanto al ejercicio del poder, el territorio es el lugar en el que se articulan las acciones propias de los Estados como organización, también, las de las comunidades, así como otras entidades legales e ilegales, legítimas e ilegítimas. Todos participando, algunas veces de forma conjunta y otras de manera independiente, dentro de aquel territorio. Esto, genera diferentes enfrentamientos entre los intereses de cada uno de dichos actores, en cuanto a su gestión, lo que posibilita soluciones a los problemas desde los diferentes actores y agentes. Sumado a esto, hay dificultades significativas entre las políticas públicas las comunidades y los demás actores presentes en el territorio, así como en el cuidado o no de su hermana, la naturaleza. Por lo tanto, es necesario buscar alternativas en donde los diferentes niveles de actuación del

territorio participen, a través de un diálogo fraternal, del diagnóstico y la solución de los problemas y, de esta manera, lograr una representación de los diferentes actores en las propuestas de desarrollo territorial.

Es por esto, que se necesita buscar mecanismos desde los diferentes actores y agentes presentes en los territorios, que lleven a la integración y aporten para su cohesión, teniendo en cuenta que no son solo los actores existentes en el proceso los que hay que integrar, también, es necesario contar con los elementos naturales. No podemos olvidar estos son la base y sustento de las comunidades. Lo anterior, implica romper las jerarquías políticas, económicas y culturales, en busca de un sistema de desarrollo equilibrado que implemente acciones que contribuyan a reducir brechas y generar un desarrollo equitativo para todas las partes, incluyendo a las generaciones que están por venir.

Las comunidades que habitan ese territorio

Desde el momento en que los seres humanos aprendieron a cultivar la tierra, a domesticar animales y pasaron de sedentarios a nómadas, surgió la necesidad de establecer límites para ordenar sus cultivos, protegerlos de los animales que los podían dañar, incluso para cuidarlos de otras tribus que los podrían atacar. Es en ese momento cuando se instauran territorios y las comunidades comprenden la importancia del terreno para su propia subsistencia. Es decir, el territorio en el que se asientan es la base y sustento de su forma de vida, por esto, es necesario conservarlo y cuidarlo para garantizar su subsistencia. “Se destaca entonces que este proceso se gestó a partir de la tierra, resultando inconcebible la sobrevivencia humana si no se diera, simultáneamente, la sobrevivencia de aquella, con su expresión polifacética y maravillosa: la naturaleza” (Luna Orozco, 2008, p. 27).

Pero, como se sabe, uno de los mayores problemas que enfrentan hoy las comunidades que ocupan los territorios para lograr la sostenibilidad, es la de conservar la tierra y sobrevivir de esta. La pobreza que enfrentan las sociedades campesinas nos presenta un dilema ético, en cuanto hay que elegir entre la supervivencia y la protección del medio ambiente, a veces es complejo encontrar un punto medio. Algunos enfoques tradicionales pueden resultar errados porque desconocen las necesidades del territorio y sus habitantes, es por esto que se hace necesario fortalecer el diálogo y la relación entre la diversidad cultural y biológica, así como de aquellas condiciones que posibilitan la vida, para encontrar esa sustentabilidad de la existencia. De ahí, que otros enfoques que privilegien una visión más utilitarista o individualista, generan vulnerabilidad social y natural.

En el concepto de territorio está inherente su apropiación en las comunidades o incluso por un individuo. Dicha idea genera dominio y establece límites. Es decir, se imponen fronteras al espacio que se controla, esa apropiación puede ser particular o social, lo que le agrega mayor complejidad al territorio, como quiera que este puede convivir con los dos tipos de apropiaciones, estando la primera generalmente incorporada dentro de la segunda, dándole una mayor riqueza y dinamismo a su construcción social.

Es entonces la pertenencia o la apropiación del territorio, las que generan tensiones internas entre quienes intentan hacer lo mismo. Debido a esto, emergen diferentes actores y agentes dentro de un territorio, algunos actuando en espacios particulares, otros en contextos socioespaciales más generales y, algunos más, desde el exterior. Cada uno reconfigurando a partir de sus necesidades.

Esto nos lleva a detectar dentro de un mismo territorio diferentes ejercicios de poder. Por una parte, el del particular que lo ejerce en su propiedad.

Por otra, el de la comunidad como generadora de la identidad espacial y; por una tercera parte que es la institucionalidad, el poder del Estado, ejercido no solo en una pequeña porción del territorio sino, generalmente en un gran porcentaje de otros contextos socio-ecológicos dentro del país, el departamento o en los municipios como célula mínima de la nación. También, existe el poder económico, que pueden intervenir en los territorios, así no se encuentre allí, por ejemplo: la influencia de gremios de la construcción o mineros que presionan para que les permitan intervenir algunas zonas) o las organizaciones no gubernamentales que algunas veces se incuban dentro del mismo territorio o lo intervienen como agentes externos, como es el caso de los grupos ambientalistas ajenos al territorio quienes presionan por declaratorias de áreas protegidas en zonas que utilizan las comunidades locales para su subsistencia, dichas acciones pueden limitar el uso del suelo y perjudicar el sustento comunitario.

Todos esos actores generan un sistema de redes de procesos unas veces superficiales otras más profundas, algunas veces son relaciones amistosas otras conflictivas, que se van dando a través de la historia, lo que complejiza el actuar dentro del territorio, más aún, si dentro de esas redes existen fracturas, desencuentros entre diferentes actores, lo que rompe el diálogo y las posibilidades de caminar juntos hacia un crecimiento viable. Sin embargo, en algunos casos, aquellos que tienen el poder legítimo o ilegítimo, imponen sus visiones para asegurar control del territorio, olvidando la comunidad como gestora de su desarrollo.

Las relaciones de poder que contribuyen al ordenamiento del territorio

Es así, como en el territorio surgen procesos a través de los cuales una comunidad conscientemente se apropiá de un espacio y establece unas fronteras

como producto de su actividad. Aplicando sobre este, sus formas de vida, de producción y cultura, es importante establecer que estas no son estáticas y con el paso de los años, igualmente se transforman. Por otra parte, es posible que un mismo territorio pueda ser al mismo tiempo definido o determinado por diferentes grupos sociales, generando diferentes delimitaciones, escalas de comprensión y diferentes vivencias sociales. Por esto, es necesario ver el territorio no como algo estático sino como un proceso en constante cambio.

La construcción del territorio es entonces, una tarea compleja que involucra no solo el paso del tiempo, sino las transformaciones culturales de las comunidades que lo habitan, que lo transforman a partir de su utilización, ya que, no solo lo usan como lugar donde residen, sino que lo explotan para sustentar su existencia.

Esta complejidad nos obliga a estudiar el territorio como un objeto que se mueve entre lo físico y lo cultural, entre lo pasado, lo presente y lo futuro y, como diría Morin (1999), un “tejido interdependiente, interactivo e inter-retroactivo entre las partes y el todo, el todo y las partes y las partes entre ellas” (p. 13) nos genera esto, por tanto, algunas dificultades para la comprensión del territorio. Recurrimos a Morin, ya que, los elementos que lo componen (espacio natural, una comunidad y una administración) no siempre producen los mismos efectos, debido a que, dependen de las circunstancias, el tiempo y la cultura y de acuerdo con el momento en que lo estudiemos encontraremos distintos resultados. Esta complejidad nos lleva a entender que lo que ocurre en el territorio no es el resultado simple de la integración de sus componentes, es una miscelánea, en la cual, cada elemento le aporta sus características particulares que solo adquieren valor cuando son vistas a partir de su integración.

Es decir, no podemos predecir qué ocurrirá cuando se interrelacionan los elementos del territorio, el terreno virgen aporta el componente natural con sus recursos, la comunidad aporta la cultura que trae al asentarse en este. Con

el tiempo el terreno se transformará con las intervenciones que hace la comunidad con sus viviendas y la explotación de los recursos naturales, a la vez que la comunidad se transforma a partir del aprovechamiento de los recursos que le provee el terreno. A esto se agrega el paso del tiempo y las transformaciones de la cultura.

Se generan, entonces, en el territorio una gran diversidad de intereses y concepciones, algunos en beneficio de este, unos que pretenden explotarlo para extraer el máximo de sus recursos, otros que se preocupan tanto por la competitividad como por su sostenibilidad y otros, tal vez más pasivos, que solo lo habitan sin comprometerse con su desarrollo o posible sostenibilidad, sin considerar que, como parte del territorio, son los actores y agentes los que deben contribuir a afianzar las potencialidades locales con la idea de mejorar las condiciones de vida. Por tanto, se requiere la participación de todos los actores y agentes para asegurar la cohesión social, la sostenibilidad ambiental y económica del territorio a partir de obtener una competitividad de todo el conjunto. Teniendo en cuenta quiénes participan, existe una multiplicidad de caminos diferentes, unos más sostenibles y competitivos que otros y algunos funestos que destruyen el territorio.

Debemos tener en cuenta la necesidad de planificar el territorio a partir de sus diferentes dimensiones (naturaleza, sociedad y poder), entendiéndolo como un hecho integral donde cada parte afecta, constituye y construye la otra como un elemento del todo. Un todo completo que requiere de esa comprensión integral para diseñar objetivos, estrategias y políticas, con las cuales, se puede conseguir un desarrollo óptimo de cada una de las dimensiones y un proyecto de fortalecimiento de la comunidad y las instituciones. Entendiendo que los procesos de planificación y gestión son, como lo dice la palabra, procesos de constante planeación, ejecución y evaluación, en los que se busca optimizar las condiciones naturales, ambientales, económicas y sociales.

El objetivo de la construcción del territorio debería ser la generación de un diálogo que permita caminar juntos hacia un beneficio social, económico y ambiental con la finalidad de mejorar la calidad de vida de las comunidades.

Es necesario tener en cuenta que se requiere de dos elementos esenciales: la integración de la comunidad en la construcción del modelo de organización social que mantiene una equitativa relación de sus miembros a partir del encuentro, la acogida y el diálogo fraternal. Estas son características del respeto hacia los demás, de ver al otro como hermano, respetar la diversidad de pensamientos y la inclusión de todos los actores y agentes para gestionar conjuntamente el territorio. Lo anterior posibilita una cohesión social que conlleva a la disminución de las desigualdades sociales existentes. Aismismo, se requiere de la comprensión de la naturaleza y el ambiente como la base que sustenta la competitividad y la sostenibilidad de la sociedad. Esto implica buscar la utilización equilibrada del territorio a partir de acciones tendientes a disminuir las brechas entre lo urbano y lo rural reconociendo la importancia de cada una de las zonas en el desarrollo del municipio.

Principios de inspiración franciscana como aportes a la bioética para una adecuada gestión territorial a partir del diálogo fraternal

Como se ha dicho, se deben hallar mejores formas para gestionar los territorios, es necesario deben buscar principios que permitan aprovechar el conocimiento científico y el conocimiento empírico de las comunidades, esto es, tender puentes entre los científicos, los actores territoriales (las comunidades) y los agentes que detentan las diferentes formas de poder (político y económico). Estas instancias deben tener un diálogo fraternal, fructífero en pro de las generaciones actuales y futuras que habitan el territorio y de aquellas externas, que de alguna forma, tienen injerencia, debido a que inciden o son influenciadas por las decisiones que se tomen.

Esta propuesta llevaría a una ética o ciencia de la supervivencia en un sentido bioético poteriano (Potter, 1992) o a una inteligencia territorial, como lo menciona Bozzano (Bozzanao, 2013). Por tal motivo, se proponen dos principios utilizados por el papa Francisco en sus dos encíclicas: *Laudato Si* y *Fratelli Tutti*, a saber: el bien común y la justicia entre las generaciones.

El principio del bien común en la encíclica *Laudato Si* (Francisco, 2015), se entiende como manifestación del amor por el prójimo y por la naturaleza y contiene los siguientes elementos: el respeto a los derechos de las personas, el bienestar social, la subsidiariedad, la paz social y la justicia distributiva. Este principio es aplicable a los tomadores de decisión y a las comunidades.

En la encíclica *Fratelli Tutti* el Papa Francisco (2020), señala como un riesgo para las sociedades la instrumentalización por la economía global de los conflictos sociales y la falta de interés por el bien común que aboga por instaurar un modelo cultural global hedonista. No obstante, si esta perspectiva se cambia por la del amor, se lograría la erradicación del hambre, la miseria y se protegerían los derechos humanos fundamentales.

Ahora bien, si revisamos los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) podemos constatar una realidad en torno a la situación de pobreza y desigualdad que se reflejan las palabras del papa Francisco, los ODS nos hablan de la pobreza multidimensional que es causada por “el desempleo, la exclusión social y la alta vulnerabilidad de determinadas poblaciones a los desastres, las enfermedades y otros fenómenos que les impiden ser productivas” (ONU, 2016). Por esto, los gobiernos deben actuar estableciendo políticas públicas de apoyo a las comunidades campesinas mejorando las condiciones de accesibilidad a la propiedad, al mercadeo de sus productos, al desarrollo comunitario.

Sin embargo, no solo es en el campo donde se debe actuar, también, es necesario en los cinturones de pobreza de las grandes ciudades, donde los ODS

(ciudades y comunidades sostenibles) llama a la atención, ya que, es en las ciudades donde actualmente habita más de la mitad de la población mundial que sigue creciendo generando barrios pobres y carentes de la infraestructura necesaria de servicios públicos, de educación salud y movilidad. Es en dichos cinturones de pobreza donde las comunidades son más vulnerables a los vaivenes de la política y la economía. Por esto, es necesario actuar en los mencionados campos y mejorar la calidad de vida de esta comunidades y de la sociedad en general.

En cuanto al principio de justicia entre generaciones, en la encíclica *Laudato Si* (Francisco, 2015) se tienen en cuenta elementos como: la solidaridad intergeneracional, refiriéndose al medio ambiente, esto es, al territorio como un “préstamo que cada generación recibe y debe transmitir a la generación siguiente” (Francisco, 2015, p. 123). De ahí, la necesidad del diálogo, como la capacidad de dar y recibir y la memoria, esa “riqueza espiritual y humana que se fue transmitiendo a lo largo de las generaciones” (Francisco, 2020, p. 12), generando relaciones de pertenencia o arraigo que no desdeña de los conocimientos tradicionales a la hora de tomar decisiones colectivas en un contexto socio-ecológico determinado.

Como se puede observar, estos dos principios: bien común y justicia entre generaciones, se encuentran interrelacionados, aplicándolos llevarían al diálogo fraterno y a la posibilidad de caminar juntos hacia un mejor futuro donde los modelos de gobernanza, planeación y gestión territorial se deben hacer a partir de consensos entre los científicos, quienes detentan el poder y las comunidades, sin desdeñar ningún tipo de conocimiento. De esta manera, se permitirá construir mejores sociedades con justicia social, ambiental y con equidad. Igualmente los ODS resaltan la importancia de la educación, la igualdad de género y la conservación del ambiente mediante: agua limpia y saneamiento ambiental, energía asequible y no contaminante, entre otros.

Conclusiones

Es necesario tener claro que el territorio es una sumatoria de elementos que van desde los naturales hasta los antropogénicos. En el caso de los últimos hay una serie de agentes y actores que usan el territorio y, también, lo normatizan. Es en estos casos donde no podemos perder de vista lo que nos indica el Papa Francisco (2015):

[...] es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con su tradición culturales [...] Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella [...] Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. (p. 114)

Por lo tanto, son las comunidades quienes viven del territorio, lo conocen y lo interpretan para lograr sobrevivir. Si tenemos en cuenta esto, se comprende que es a las comunidades a quienes se les debe consultar e invitar a participar de las decisiones que se tomen en torno a los terrenos que habitan. Lo anterior es con el fin de mantener una estabilidad de las comunidades mismas y, también, de los demás seres que habitan el territorio. En este sentido, “todas las criaturas están conectadas, cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros” (Francisco, 2015, p. 34). Si somos capaces de aceptar estos preceptos podremos tener territorios con comunidades más comprometidas, con una producción más amigable, rentable para la sociedad y respetuosos con la naturaleza que les rodea. Se trata de una gobernanza multinivel que contribuye al desarrollo de las mismas comunidades, los municipios y países en el mundo.

Como complemento a este llamado del Papa Francisco es necesario que los países comprendan la importancia de los Objetivos de Desarrollo Sostenible

(ODS). Por lo tanto, es ahora donde hay que actuar, porque en la medida en que las ciudades crezcan cada día más y sigan con su vida consumista, el campo se despuebla y se produce menos, lo que compromete la sostenibilidad de la ciudad.

Referencias

- Bozzano, H. (2013). Geografía e inteligencia territorial. *Geográfica digital*, 10(19), 1-24. <https://doi.org/10.30972/geo.10192215>
- Francisco, S.P. (2015). *Carta encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. <https://www.oas.org/es/sg/casacomun/docs/papa-francesco-enciclica-laudato-si-sp.pdf>
- Francisco, S.P. (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*. Paulinas.
- Luna Orozco, J. (2008). Comunidades Campesinas. En J. Teladi, *Diccionario latinoamericano de bioética*. Universidad Nacional de Colombia.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO.
- Potter, V. R. (1992). *Global Bioethics facing a world in crisis*. Global Bioethics. <https://doi.org/10.1080/11287462.1992.10800597>
- Rozenblum, C. (2014). *Una aproximación a la complejidad del territorio: aportes metodológicos para el análisis*. INTA.

CAPÍTULO 24.

Aportes bioéticos y franciscanos en torno a una antropología de la muerte y una hermenéutica del dolor

Fernando Antonio Zapata Muriel⁷⁵

Luis Fernando Sánchez Sánchez⁷⁶

Nicolás Alberto Alzate Mejía⁷⁷

⁷⁵ Doctor Teología UPB, investigador del grupo GIFICUR y docente de la Corporación Universitaria Remington ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-4225-6384> Correo electrónico: zafernando331@gmail.com

⁷⁶ Magister Educación y Desarrollo Humano, docente investigador Línea Antropología, educación, Formación- docente bioética, ética de las investigaciones grupo Investigación Colciencias categoría A1 Gidpad, miembro del Comité de Bioética de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=AGBeDiMAAAJ&hl=es&oi=sra> ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo1-5610-0690> Correo electrónico: luis.sanchez@usbmed.edu.co

⁷⁷ Magister en Teología Comparada de las Grandes Religiones, Instituto Católico de París, maestría en Bioética Universidad Javeriana, docente investigador Línea Antropología, educación, bioética. Grupo Gidpad. Google Scholar: https://scholar.google.com/citations?user=-Ic_ykUAAAJ&hl=es&oi=sra ORCID: <https://orcid.org/0ooo-0oo2-9146-0517> Correo electrónico: nicolas.alzate@usbmed.edu.co

Resumen

A continuación, se quiere poner en consideración del lector la reflexión realizada en torno a dos temas afines tanto a la bioética como al humanismo franciscano: el dolor y la muerte. El doble horizonte de pensamiento propone el debate discursivo a partir de dos preguntas: ¿Cómo puede entenderse el sentido del dolor y de la muerte en la doble perspectiva propuesta? Y ¿De qué forma el dolor influye, construye, reconstruye al sujeto en la sociedad contemporánea? Igualmente se propone detectar algunas concepciones del fenómeno de la muerte más sobresalientes entre los estudiantes y el cuidado atento que, tanto los docentes como los currículos tendrán en cuenta para trabajar el sentido y el significado de la vida en los sujetos-objetos de estudio. Desde nuestra pertenencia e identidad como Universidad Bonaventuriana, estas hermenéuticas se realizaron desde una perspectiva pluralista e interdisciplinaria buscando destacar además el horizonte de sentido franciscano, por eso surgieron cuestionamientos tales como: ¿Qué aporta la espiritualidad franciscana a tópicos como estos: el dolor desde una perspectiva antropológica, y la muerte como una categoría antropológica-existencial?

Palabras clave: hermenéutica de la muerte, antropología del dolor, bioética, franciscanismo, principios bioéticos.

Abstract

Next, we want to put for the reader's consideration the reflection carried out around two related topics both to Bioethics and to Franciscan Humanism: pain and death. The double horizon of thought proposes the discursive debate based on two questions: How can the meaning of pain and death be understood in the proposed double perspective? And how does pain influence, build, rebuild the subject in contemporary society? Likewise, it is proposed

to detect some of the most outstanding conceptions of the phenomenon of death among students and the attentive care that both teachers and curricula will take into account, to work on the meaning and meaning of life in the subjects-objects of study. From our belonging and identity as a Bonaventurian university, these hermeneutics, which were carried out from a pluralistic and interdisciplinary perspective, also sought to highlight the horizon of Franciscan meaning, for this reason questions such as: What does Franciscan spirituality contribute to topics such as these: pain from an anthropological perspective and death as an anthropological-existential category?

Keywords: hermeneutics of death, anthropology of pain, bioethics, Franciscanism, bioethical principles.

Resumo

Em seguida, queremos colocar à consideração do leitor a reflexão realizada em torno de dois temas relacionados tanto à Bioética quanto ao Humanismo Franciscano: a dor e a morte. O duplo horizonte de pensamento propõe o debate discursivo a partir de duas questões: Como compreender o sentido da dor e da morte na dupla perspectiva proposta? E como a dor influencia, constrói, reconstrói o sujeito na sociedade contemporânea? Da mesma forma, propõe-se detectar algumas das concepções mais marcantes do fenômeno da morte entre os alunos e o cuidado atento que professores e currículos levarão em conta, para trabalhar o sentido e o sentido da vida nos sujeitos-objetos de estudo. A partir de nossa pertença e identidade como universidade bonaventuriana, essas hermenêuticas, que foram realizadas em uma perspectiva pluralista e interdisciplinar, também buscaram destacar o horizonte de sentido franciscano, por isso questões como: O que a espiritualidade franciscana contribui para temas como estas: a dor na perspectiva antropológica e a morte como categoria antropológico-existencial?

Palavras chave: hermenêutica da morte, antropologia da dor, bioética, franciscanismo, princípios bioéticos.

DOI: [10.58863/20.500.12424/4284675](https://doi.org/10.58863/20.500.12424/4284675)

Introducción

El concepto *bioética* es utilizado por primera vez en los escritos académicos de Jahr en 1927, etimológicamente proviene de *bios*: vida y *ethos*: costumbre, hábito, carácter; la bioética hace referencia a una ética de la vida, a una filosofía moral, a una praxis en torno a la vida, especialmente a la vida humana. Este constructo fue retomado por Potter (1971), cuando proféticamente anunciaba esta disciplina académica como “un puente hacia el futuro”.

Hoy la bioética como materia académica, fuerza política y fuerza cultural, tiene un gran futuro para la investigación tecno-científica por ello, Potter (1971) describió a esta disciplina como un estudio sistemático del comportamiento humano en el ámbito de las humanidades y de la atención sanitaria, evaluando dicha conducta a través de principios morales y valores que manifiesten el reconocimiento, el respeto a toda vida especialmente a la del ser humano que es fin y no un medio que se puede negociar o instrumentalizar. Cincuenta años después de su creación, para Hottois (2007), la bioética cubre un conjunto de investigaciones, de discursos y de prácticas, pluridisciplinarias y pluralistas, que tienen como objeto aclarar, y si es posible, resolver preguntas de tipo ético suscitadas por la investigación y el desarrollo biomédicos y biotecnológicos en el seno de sociedades caracterizadas por ser individualistas, multiculturales y evolutivas a partir del axioma olvidado en los últimos tiempos, *la vida humana es inviolable*, representado en los siguientes principios:

- › La ciencia, la técnica y el progreso han de estar al servicio de la vida.

- › No todo lo científico y tecnológicamente posible es éticamente aceptable.
- › El fin no justifica los medios.

Por lo anterior, la bioética pretende construir el proceso reflexivo del conocimiento científico y sistemático para analizar todas las intervenciones del hombre sobre sí mismo, sobre esta casa común (Francisco, 2015), y sobre los seres vivos que habitan el planeta tierra. Se pretende con lo anterior, evitar repetir errores del pasado, en específico, los siguientes casos: “Tuskegee” (1972), o el de Karen Ann Quinlan quien entró en un coma irreversible, padeciendo diez años entre la vida o la muerte (1975), el caso de Chernóbil (1989), y así mismo, no cometer los errores en el tratamiento de la covid-19, enfermedad que ha producido grandes sospechas por los intereses geopolíticos de las grandes potencias, entre otros. Lo anterior implica reconocer la autonomía de la bioética en la elaboración de lineamientos éticos fundados en los valores de la persona, en los derechos humanos, y el cuidado del planeta tierra. También es fundamental para esta disciplina el respeto de las diversas confesiones religiosas, siguiendo lineamientos de una ética civil, respetando su sentido pluralista, su carácter universalizable, y teniendo en cuenta una fundamentación racional y metodológica científicamente aprobada.

Desde los puntos anteriormente mencionados, se busca repensar en este texto dos tópicos: el dolor y la muerte, fundamentados en dos investigaciones realizadas por el equipo de investigadores de la Hermenéutica del dolor desde una perspectiva antropológica y franciscana (Sánchez et al., 2019) y de la Antropología de la muerte: un puente entre finitud y trascendencia, su percepción y análisis crítico en el mundo universitario (Sánchez et al., 2019), realizadas por investigadores del grupo GIDPAD de la línea Antropología y Educación de la Universidad de San Buenaventura–USB y del grupo GRINDIS de la Corporación Universitaria Lasallista, y del grupo GIFICUR de la Corporación Universitaria Remington, entre los años 2019 y 2020. Estas investigaciones se realizaron, básicamente, con el fin de responder a

los siguientes interrogantes: ¿cómo puede entenderse el sentido del dolor en perspectiva antropológica, bioética y franciscana?, y ¿de qué forma el dolor influye, construye y reconstruye al sujeto en la sociedad contemporánea?, con la finalidad de detectar las concepciones del fenómeno de la muerte más sobresalientes entre los estudiantes y el cuidado atento que, tanto los docentes, como en los currículos, tendrán en cuenta para trabajar el sentido y el significado de la vida en los sujetos-objetos de estudio.

En la actualidad, el ser humano se encuentra en medio de una crisis pandémica caracterizada por varios síntomas, en particular dos, la agofobia y la tanatofobia, evidenciados por el filósofo Chul Han en su obra *La sociedad paliativa*, por lo cual es imperativo hablar de la felicidad aunque sea ficticia y artificial, en la sociedad actual también se manifiesta un alto nivel de hostilidad, resistencia y temor para hablar del dolor y de la muerte, excepto quesea desde los discursos clínico o sacro. En este sentido Chul Han, toma a su vez la siguiente expresión de Ernst Jünger para señalar los síntomas contemporáneos: “¡Cuéntame qué es para ti el dolor y te diré quién eres!” (Chul Han, 2021, p. 11).

Ante estas perspectivas el hablar del dolor en el ámbito bioético lleva a pensar en los siguientes tópicos: los cuidados al final de la vida para el enfermo terminal, la importancia de los cuidados paliativos del dolor desde la ayuda interdisciplinaria, y un acompañamiento que urge de los fármacos y de la familia, como del acompañamiento espiritual (sacerdote, pastor, rabino, de acuerdo al credo), del psicológico con ayuda de un profesional, el afectivo por parte de amigos, vecinos, compañeros de trabajo, entre otros. De este modo, las necesidades sociales de autoestima de pertenencia, y hasta de autorrealización (Maslow, 1990), de autoliberación y sanación interior, podrían verse satisfechas brindando mayor paz y armonía al enfermo.

Otro campo bioético podría pensarse en torno a la muerte, al brindarle mayor atención a los eventos como la pérdida de un ser querido, y la importancia del acompañamiento a quienes son afectados por este situación, para ello, es importante seguir los pasos para el acompañamiento de las etapas del duelo propuestos por Kübler Ross (1989) Kübler Ross y Kesler (2016) Nancy O Connors (1984), en el proceso de la negación, pasando por la etapa de ira, la negociación, la depresión, y la culpa, hasta llegar a la aceptación. El acompañamiento en las etapas del duelo, se convierte en una gran empresa por parte del psicólogo, y hasta de los diversos líderes espirituales (sacerdote, pastor, rabino, entre otros). Por lo anterior, abordar estos ejes temáticos desde las perspectivas de la antropológica existencial, la bioética y la espiritualidad trascendente, es de cardinal importancia.

La muerte

La muerte tiene varios significados en la cultura Occidental. Para Hipócrates es la gran señora, pues es justa y natural como el nacimiento; para Epicuro es imperceptible y ajena; para Kübler Ross (1989), nos hace más solidarios e iguales; Borges la define como la vida que se va viviendo; para Freud es una polaridad existencial; una finalidad vital (Heidegger, 1972); la hermana muerte según Francisco de Asís (Spoto, 2007). Esta temática ocupa el presente estudio y hace parte de las preocupaciones existenciales fundamentales y básicas en todo ser humano, junto con el sentido de vida, la libertad, la elección, la soledad y el aislamiento (Yalom, 2008).

Sumado a lo anterior, la investigación titulada *Antropología de la muerte: un puente entre finitud y trascendencia, su percepción y análisis crítico en el mundo universitario*, contó con la participación de 758 estudiantes pertenecientes a cuatro universidades con sedes en distintos territorios colombianos: la Universidad de San Buenaventura, la Corporación Universitaria Remington, la Corpora-

ción Universitaria Lasallista, y la Universidad Católica de Oriente, quienes respondieron a una encuesta elaborada a partir de 50 enunciados distribuidos entre selección múltiple y falso-verdadero. Entre los datos recopilados, se destacan los siguientes resultados estadísticos:

- › 96.6 % considera importante tomar conciencia sobre la muerte.
- › 82.6 % considera importante y necesaria la ayuda formativa y orientadora de las instituciones universitarias para superar y entender el miedo a la muerte.
- › 80.2 % está en desacuerdo con negar la muerte, con ignorarla o no pensar en ello.
- › 82.8 % respondió afirmativamente al ítem que le preguntaba si tenía motivación suficiente para vivir su vida.
- › 77.8 % acepta la muerte lúcida y valientemente.
- › 73.3 % rechaza los rituales y creencias espirituales para superar el miedo a la muerte.
- › 51.4 % acepta la posibilidad de decidir sobre su donación de órganos y su testamento vital frente a 48.6 % que está en desacuerdo.

Estos datos, entre otros, permiten observar la conciencia en torno a la muerte con todas sus connotaciones antropológicas y psicosociales, culturales y religiosas, pues hacen parte de los interrogantes existenciales del hombre actual, en especial, es un interrogante en la presente crisis producida por la pandemia de covid-19, en donde la muerte se ha paseado campante por todos los ámbitos y contextos en donde habita el ser humano.

De esta manera, el misterio de la muerte debe ser resuelto por cada hombre y mujer que, en su actitud apacible y serena, de preparación y de acepta-

ción, rompa con todo miedo, desprecio o terror ante la llamada “la hermana muerte” como la nombraba Francisco de Asís. En otros términos, la mirada natural y tranquila de la muerte desde la aceptación, no llevará necesariamente a querer atentar contra sí mismo haciéndose daño, solo nos permite ver la vida sin el velo de la muerte (Rojas, 2020).

Así pues, el ser humano al ser eco-bio-psico-socio-existencial está marcado por la impronta de la muerte. Esta es su rasgo más prístino y cultural, y si la asume de manera diferente al resto de los seres vivientes, es precisamente porque es importante para entenderse a sí mismo y para comprender la vida misma. En otras palabras, si el hombre se enfrasca en actitudes y creencias hasta comprender el tema de la muerte, es debido a la apreciación de la vida y al sentido que va construyendo de esta en su cotidianidad (Frankl, 1987). En este orden de ideas, el especialista en tanatología Dr. Santiago Rojas señala que, la muerte hace parte del flujo de la vida. La muerte no es una meta, es un proceso y requisito para vivir con plenitud la vida (Rojas, 2020).

Preguntar dónde termina la vida y cuándo comienza la muerte es bien complejo, se puede esbozar que, desde la creación de la terapia intensiva, la medicina inició un camino tecno-científico, cuyos puntos cardinales fueron el inicio y el final de la vida generando un proceso inverso de desmedicalización en lo pertinente a los derechos del ser humano en cuanto al morir y al nacer (De Ortúzar, 1996, p.1).

Según De Ortúzar (1996) el descubrimiento realizado William Harvey en 1627 de la circulación, hizo que el latido cardíaco se tornara ya en otra señal de vida. Por ende, la ausencia, de esta función fisiológica y de la respiración, definieron la muerte por más de tres siglos y medio, hasta que, en 1968 en la Universidad de Harvard se estableciera un nuevo criterio de la muerte pues, “Un individuo debe ser considerado muerto cuando todo su encéfalo lo está,

mente” (Escuela de Medicina de la Universidad de Harvard, 1968). De este modo, la falta de respiración y el cese del funcionamiento del corazón no determinaban la muerte de una persona, así mismo, no se consideraba un criterio serio de vida, el mantener activas artificialmente las funciones cardiolpulmonares del ser humano.

La consecuencia de estas posturas es clara, la modernidad ahora deberá resolver este dilema: ¿muere la persona o muere del cuerpo?, ¿son acaso dos muertes? De ser así, se apoya el dualismo cartesiano, el hombre es *res cogitans* y *res extensa*, por lo anterior, se podría caer en una falacia que permite justificar el matar o el dejar morir a los pacientes (De Ortúzar, 1996, p. 8). Puede aseverarse hoy con Gert (1995), en gran medida, que la muerte es un fenómeno biológico y, por lo tanto, no constituye un problema moral (en tanto no existan otros intereses que impulsan al cambio de la definición de muerte). Cuando hablamos de muerte, nos referimos a *una única muerte*, es decir, la muerte del organismo como un todo. De este modo, el dualismo presentado por Wikler (1988) separa la muerte de la persona y muerte del cuerpo, conllevando a especulaciones metafísicas en torno a vocablos y constructos cardinales en medicina, tales como muerte, eutanasia y cuidados al final de la vida, los cuales, carecen de claridad (De Ortúzar, 1996, p. 8).

Hoy es perentorio detectar la diferencia entre la muerte y la eutanasia; la muerte es un hecho biológico que puede establecerse mediante una serie de pruebas médicas; en cambio, en palabras de Culver y Gen (1982), la eutanasia, en la actualidad, no es un problema médico o ético, sino un dilema bioético. Por lo anterior, la vida es un derecho inalienable que debe ser respetado por los médicos. Si el paciente, por ejemplo, decide iniciar, continuar, o terminar un tratamiento, el médico debe respetar su autonomía, al considerar sus ideas y sus valores, como argumentos válidos a la hora de tomar la decisión moral sobre el final de su vida.

En el contexto interreligioso

En el contexto interreligioso e intercultural, es posible asentir que en Occidente la muerte es considerada un enemigo, pues causa horror, miedo, dolor, entre otros sentimientos negativos. El miedo a nombrar la muerte ha producido que, en algunas ocasiones, se utilicen locuciones eufemísticas para describirla. Sin embargo, la religión católica concibe a este fenómeno humano desde otra perspectiva, al nombrar la resurrección y la promesa de una vida eterna, un cielo, una patria esperada, la Jerusalén celestial, la muerte tiene sentido con la Pascua (*pesaj*), concebida como paso, y a Jesús de Nazareth, el mismo Cristo, el resucitado, como el artífice y el dador de sentido, al ser él mismo, primicia de la vida eterna.

Por otra parte, el hinduismo y el budismo, especialmente en el tibetano, despoja a la muerte de todo tabú, ya que, para esta religión, la reencarnación purifica en la rueda del *samsara*. Por lo tanto, es necesario para todo hinduista lograr el *atman*, y para el budista el *an-atman*, para los dos, es importante el tener conciencia y veneración a la muerte, pues estimula el propósito de la vida. Por el contrario, para los creyentes del judaísmo y del islam, es importante la concepción de la vida eterna y del paraíso, por tanto, la muerte no es el fin, sino el retorno al paraíso, un día perdido por el pecado que revela la fragilidad, la vulnerabilidad y la finitud humana.

En resumidas cuentas, en Occidente y en Oriente todo hombre cultiva la esperanza en el plano religioso, pues vive a la espera de la vida eterna. De este modo, la esperanza es una praxis fundada en un ya como tiempo de gracia, de bendición y en un más allá, re-creador y restaurador, prometido por Dios y esperado por el mundo. En este sentido, la escatología cristiana no es una simple doctrina del más allá, “[...] sino, la esperanza activa ante el cumplimiento de las promesas, en una realidad histórica que remite y se hace plena en el futuro esperado, desde la fe en comunión con Dios y expresada en la

vida diaria” (Bonilla, 2008, p. 15). En definitiva, la esperanza “abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello, es también apertura y transformación del presente” (Moltmann, 1999, p. 20) de un presente que puede ser doloroso, pero abierto a la espera del cambio.

El dolor

Para comenzar, se retomará el texto titulado, *Hacia la construcción interdisciplinaria de una antropología del dolor en perspectiva franciscana* (Sánchez et al., 2020) en el cual, se realiza un estudio mediante un análisis hermenéutico y un estudio documental, del sentido del dolor desde un enfoque interdisciplinario, desde la búsqueda de una nueva visión que trascienda su significado, resaltando de esta manera la actualidad de la perspectiva de Jesús en el evangelio, y de Francisco de Asís en el medioevo, respecto al dolor. De este modo, afirmamos que el dolor hace tomar conciencia al ser humano de su existir, de su estar en el mundo, de los límites de su individualidad, y de su corporeidad. En consecuencia, la experiencia y vivencia del dolor, es inherente a cada individuo, pues es algo inevitable que no se apetece, no se busca, y aunque se huir o evadir de él, siempre estará presente (Sánchez et al., 2020, p. 276).

Así pues, el dolor es una realidad personal y subjetiva, al pertenecer a cada hombre que lo padece, por esta razón, difícilmente el “otro”, por empático que quiera ser con quien lo padece, lo asume y lo experimenta como tal. Así las cosas, existen varios tipos de dolor a saber, el dolor físico, el emocional-afectivo, y hasta el dolor ecológico; muchos se unen al clamor de la protección de la tierra, y presentan un SOS para su cuidado, pero, sin desmeritar su clamor, entender al dolor existencial es más importante, pues este puede vaciar la vida de su sentido, y ¿a dónde puede conducir al ser humano un sinsentido generado por los grandes vacíos existenciales? Por ello, hoy es clave tomar conciencia de que:

El yo íntimo personal no es un ente estático, sino que está en continuo cambio a consecuencia de estas demandas de la objetividad, pero luchando por mantener su identidad y mismidad, que como ser único e irrepetible le conciernen. Esta lucha continua hace que la vida misma sea un dolor, porque todo intento de cosificación produce dolor, el cual es propio de la existencia y no desaparece hasta la hora de la muerte. (Sánchez et al., 2020, pp. 279-280)

Interpretando el contenido de esta cita, podemos decir que el dolor es superable en el judaísmo y el cristianismo, pues el pecado original de los primeros padres, Adán (de *adamáh* Tierra), y Eva (*Ishá* de *ish* varón), es la raíz del dolor que padece en la actualidad el planeta y el ser humano. Esto se produjo, según el relato del Génesis, después de que comieran del fruto prohibido (Gen 3, 1ss). No obstante, para el cristiano, el dolor tiene un sentido salvífico, a la luz de Cristo, el crucificado-resucitado (Mc, 14-16; Mt 26-28; Lc 22-24 Jn 19-20). Jesucristo hijo de Dios hecho hombre (Jn 1,14), cumple con el designio del Padre, afronta y asume el dolor, y padece la muerte en una cruz (Fil 2, 6-11). Pero allí no acaba todo, él resucita entre los muertos (1Cor 15 1-5), mostrando que si el dolor puede llevar a la muerte, en donde se encuentra la vida, la restauración, la salvación o liberación (Sánchez et al., 2020, p. 283). Asimismo, en Oriente, la religión budista reconoce que la vida es dolor y sufrimiento. Según Venturi (1947):

Shidarta Gautama, propone cuatro nobles verdades como los elementos centrales para lograr la iluminación. Estas son: La vida es sufrimiento. La causa del sufrimiento radica en que el hombre desconoce la naturaleza de la realidad y por ello siente ansiedad, deseo y apego a las cosas materiales. Se puede poner fin a este sufrimiento, si el hombre logra poner fin a su ignorancia e ir más allá de las ataduras mundanas. El camino para dar fin al sufrimiento es la óctuple vía, que consiste en tener: rectas intenciones, recta intuición, recta expresión, recto modo

de vida, recta contemplación, recta atención, recta subsistencia y una recta decisión. La óctuple vía reúne las tres categorías que conforman el pilar del budismo: la moral, la sabiduría y la concentración. (Como se citó en Zapata, 2014, p. 137)

Mirada Franciscana ante el dolor

Antes que nada, es importante reconocer que la enfermedad hizo parte de la vida de Francisco de Asís quien supo afrontarla desde la sabiduría del evangelio. En vista de ello, el dolor moral o físico, la enfermedad, el sufrimiento moral o físico, y hasta la misma situación de muerte, serán un reto de resiliencia para mejorar el sentido de vida y la perfección evangélica. Para brindar un ejemplo de lo anterior, enunciaremos dichas enfermedades siguiendo a uno de los biógrafos experto en el estudio de la humanidad y fragilidad del santo de Asís, Donald Spoto:

Las enfermedades del hermano de Asís no fueron cualquier cosa: hiper-trofia del baso y el hígado, anemia y vómito profuso y constante durante dos años seguidos, debilidad extrema en músculos y huesos, dificultad para respirar, hinchazón en extremidades inferiores, salivación con sangre durante más de dos años, dolor intenso en ojos a causa de los terrijos (sic), constante diarrea y dolor corporal. (2007, p. 125)

Sumado a esta reflexión, existen varios testimonios o pasajes hagiográficos que dan testimonio de la manera en que Francisco de Asís asume su vía dolorosa de forma ejemplar. El primero de ellos está relacionado con el encuentro del joven Francisco con un leproso. El testimonio dice así:

El Señor me dio a mí, el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia de esta manera. Porque, como estaba en pecado, me parecía muy amargo ver leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos,

y practiqué con ellos la misericordia. Y, al separarme de ellos, lo que me parecía amargo se me volvió dulzura del alma y del cuerpo. Y después de permanecer un poco, salí del mundo. (Guerra, 1978, p. 120)

Se puede concebir en este testimonio un gesto de empatía, de compasión y acompañamiento con aquel que está padeciendo una enfermedad, un dolor, un rechazo sociocultural, y está condenado a morir en la soledad de las montañas y en la amargura por el hecho de haber sido discriminado en los últimos momentos de su existencia.

El segundo texto está relacionado con un caso de rechazo en medio de un sinnúmero de dificultades que Santo de Asís estaba padeciendo. Este texto se conoce como la perfecta alegría y dice así:

Cierto día, el hermano Francisco, llamó a un hermano de su congregación y le dijo: Fray León ¿quieres saber lo que es la perfecta alegría? Escribe: Viene un mensajero con noticias fabulosas diciendo que los mejores maestros de París han ingresado a la Orden de los Hermanos mendicantes. Escribe: esa no es la perfecta alegría; no hay que gozar por ello. Que los obispos y arzobispos y los reyes e hijos de reyes de Francia y de Inglaterra también han ingresado a esta fraternidad. Escribe: esa no es la verdadera y perfecta alegría. Y que también mis frailes han convertido a todos los sarracenos, infieles y otros no creyentes a la fe católica. Escribe: esa no es la perfecta alegría. Y que tengo la gracia de sanar enfermos, y de hacer milagros y de desprenderme de tantas cosas materiales que me estorban, escribe hermano León: en estas cosas no está la verdadera alegría. Y que tengo la gracia de sanar enfermos, y de hacer milagros y de desprenderme de tantas cosas materiales que me estorban, escribe hermano León: en estas cosas no está la verdadera alegría.

Sigue escribiendo mi buen hermano León [...] Vuelvo una noche al convento o a casa y es tiempo de un invierno infernal, demasiado frío, que se me rajan los pies y el hielo me rompe, me inflama y me hiere las piernas, y mana sangre de tales heridas; y casi lloro de ese dolor tan agudo que no soporto; y siento hambre y sed. Y todo envuelto en un intenso dolor físico y un sufrimiento que me ahoga y me aprieta el alma; también envuelto en lodo y frío helado, sin poder tragar siquiera saliva; llegó a la puerta del convento, que es mi casa; y después de haber golpeado y llamado por largo tiempo en esa noche fría y oscura, viene un hermano y dice ¿quién es el importunado que molesta a esta hora? Yo respondo: el hermano Francisco. El responde: no es hora decente en andar de camino. ¡Vete! ¡No entrará! E insistiendo de nuevo le responden: eres un simple e iletrado, un harapiento; somos demasiados y no te necesitamos. Y yo de nuevo me repongo de ese dolor que me ha causado el desprecio y sigo insistiendo, sin desfallecer y sin encolerizarse; y pido humildemente que me recojan al menos por esa noche [...] Y desde dentro de la casa me responden: vete, busca posada en otro lugar, pues aquí nos estorbas. Te digo hermano León, que si hubiere tenido paciencia en mis aflicciones y no me hubiere alterado ni perdido mi paz, y perdonado a quien me ha excluido, allí, escribe hermano León, se encuentra la perfecta y verdadera alegría. (Guerra, 1978, pp. 85-86)

Estos pasajes permiten observar cómo ante el dolor y el sufrimiento, las espiritualidades franciscanas proponen la fraternidad, la apertura al otro, la gratuidad, la minoridad, la humildad, la generosidad de juicio y de acción, la alegría del perdón, y la disponibilidad a la reconciliación. En ellas, Dios, el ser humano y el mundo están integrados, al integrarse todo lo concerniente al ser humano, incluyendo el dolor y el sufrimiento. Su significado se inscribe en esa integración, generando una visión holística de dicha realidad. Por consiguiente, esta visión concibe al ser humano más allá de la mirada materialista y utilitarista de la vida, integrando el dolor y el sufrimiento.

A modo de síntesis, la invitación franciscana pone al servicio la confianza indispensable para reforzar la condición humana, brindando una seguridad que nos ayuda a superar la angustia de la muerte, de las bestias salvajes, de las enfermedades incurables o extrañas, brindando el testimonio del acceso a Dios y la fraternidad (Forthomme, 2010, p. 581). A partir de la antropología franciscana definida desde cotidianidad y el estilo de vida sobrio, fraternal, contemplativo, ecológico e integral, de nuestra comunidad, es válido preguntarse sobre el dolor. A partir de esta visión fraterna, la figura del hermano como una especie de madre es fundamental, pues custodia al enfermo indicando su compromiso espiritual frente al dolor.

Así pues, el tema del dolor en la perspectiva franciscana reclama estudios e iluminaciones acerca del *Cántico de las criaturas*. Vale la pena decir en este momento que un estudio exegético, para quien esté interesado, no puede prescindir de la fuente titulada *Gli scritti di S. Francesco D'Assisi* (Esser, 2002). El *Cántico de las criaturas* fue compuesto en una época de dolor y de sufrimiento, a través del canto había una apertura del ánimo a las maravillas, al reconocimiento de las maravillas de la vida. A los ojos de los estudiosos del franciscanismo, este cántico es el fruto de una persona reconciliada que lo incluye todo (Esser, 2002, p. 288).

Conclusiones

Desde la pertinencia e identidad de la Universidad Bonaventuriana, y la Corporación Universitaria Remington, las hermenéuticas realizadas desde una perspectiva pluralista, intercultural e interdisciplinaria buscaban destacar, además, el horizonte de sentido franciscano. Por lo anterior, el siguiente cuestionamiento: ¿Cuál es el aporte de la espiritualidad franciscana a tópicos como el dolor desde una perspectiva antropológica y la muerte como una categoría antropológica-existencial?

Este trabajo investigativo cobra mayor importancia cuando se contextualizan estos tópicos en el mundo universitario. Ejemplo de ello es que, en la contemporaneidad, la vida se concibe como el mayor horizonte de sentido, en un mundo globalizado, interconectado, intercomunicado, en una sociedad digital, cibernética, individualizada en donde prima la masa sobre cualquier sentido de comunidad, y en una época en la cual la ecología expresa su dolor a través de un grito de angustia. Es por todo lo anterior, que se hace un llamado al hombre a cuidar de la naturaleza, pues es la casa común de todo lo viviente y de los ecosistemas requeridos para que la vida permanezca. El hombre contemporáneo, especialmente, el estudiante universitario, hoy se pregunta ¿por qué existe el dolor?, o como se cuestiona en el contexto bíblico, ¿por qué sufre el justo? Sin embargo, en el horizonte de la posmodernidad se ha preguntado por el dolor de la siguiente manera, ¿cómo liberarme del dolor? Y, ¿cómo aliviar el sufrimiento que me atormenta? A lo que se responde lo siguiente: no importa tanto el motivo del sufrimiento, sino cómo salir de él.

La intencionalidad dialogante e interdisciplinaria de la bioética se concreta con el esfuerzo de quienes escriben y buscan identificar la conexión de la propuesta del pensamiento franciscano con el reconocimiento del hombre como fin, nunca como medio. A fin de cuentas, es necesario pensar en una bioética que, ante el dolor y la muerte, propenda por la fraternidad con todas las criaturas, incluso con la hermana muerte. De este modo, el aporte franciscano a la bioética clama por el llamado a una relaciones horizontales con toda la creación, al despertar la sensibilidad y compasión al estilo del Jesucristo y del mismo modo a como lo realizó Francisco de Asís, al interesarse por todo ser que sufre, por el reconocimiento de la dignidad como algo inherentemente al constitutivo humano, el valor dado por el hombre a todo ser vivo animal o vegetal, y el valor que pueden tener las cosas, invitando a no confundir la dignidad con el precio, tal y como lo proclama la praxis bioética actual.

Referencias

- Bonilla Morales, J. L. (2008). Escatología como esperanza cristiana: posición crítica frente al sistema neoliberal Franciscanum. *Revista de las ciencias del espíritu, XLIX-L* (147-148), 13-48.
- Chul Han, B. (2021). *La sociedad Paliativa*. Herder.
- Culver, C., & Gen, B. (1982). *Philosophy in medicine*. Oxford University Press
- De Ortúzar, M. G. (1996). La definición de muerte desde las perspectivas filosóficas de Bernard Gert y Daniel Wikler. *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, 31-32.
- Escuela de Medicina de la Universidad de Harvard (1968). Definición de coma irreversible: Un nuevo criterio de muerte, *Reporte del Comité Ad Hoc. JAMA* 205. 85-88.
- Esser, K. (2002). Gli scritti di S. Francesco D'Assisi. (s.f.). http://www.fratellidisanfrancesco.it/index.php?option=com_content&view=article&catid=21:san-francesco-dassisi&id=71:gli-scritti-di-san-francesco:com_content&view=article&catid=21:san-francesco-dassisi&id=71:gli-scritti-di-san-francesco
- Forthomme, B. (2010). La antropología según el espíritu franciscano. *Selecciones de Franciscanismo*, (120), 381-404.
- Francisco. (2015). *Laudato si. Alabado seas mi Señor*. Ciudad del Vaticano.
- Frankl, V. (1987). *El hombre en Busca de sentido*. Herder.
- Gert, B., A. (1995). "A complete definition of death". edit. por Calixto Machado. En *Brain death*. Elsevier.

Guerra, J. (1978). *San Francisco de Asís: escritos, biografías, documentos de la época*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Heidegger, M. (1972). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.

Hottois, G. (2007). *¿Qué es la bioética?* Universidad del Bosque.

Maslow, A. (1990). *La personalidad creadora*. Trillas.

Moltmann, J. (1999). *Teología de la esperanza*. Ediciones Sigueme.

Moltmann, J. (1981). *Teología de la esperanza*. Ediciones Sigueme.

O Connors, N. (1984). *Déjalos ir con amor*. Trillas.

Potter, V. R. (1971). *Bioethics, bridge to the future*. Prentie Halls. Inc. Englewood Cliffs.

Rojas Posada, S. (2020). *Bienvenida muerte. Abrazar la tristeza, descubrir la vida*. Editorial Planeta.

Ross, K., & Kessler, D. (2016). *Sobre el duelo y el dolor*. Ediciones Luciérnaga.

Ross, K. (1989). *La muerte un amanecer*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga.

Sánchez, L. F., Álvarez, N., Arbeláez, E., Zapata, F., Benítez, L. (2020). Hacia la construcción interdisciplinaria de una antropología del dolor en perspectiva franciscana. *Revista perseitas*. Universidad Luis Amigó.

Spoto, D. (2007). *Francisco de Asís: un santo que quiso ser humano*. Trotta.

Venturi, T. (1947). *Historia de las Religiones. Tomo I*. Editorial Gustavo Gilli.

Wikler, D. (february-march, 1988). Not dead, not dying? En *Hastings Center Report*.

Yalom, I. D. (2008). *Mirar al sol: la superación del miedo a la muerte*. Editorial Planeta.

Zapata, F. (2014). *La espiritualidad un camino para la construcción de una personalidad saludable* [Tesis doctoral]. UPB.

Índice de tablas

Tabla 1.	
Resultados de encuesta realizada a Comités de Ética en Investigación	80
Tabla 2.	
Perfil de entrevistados	352

Índice de figuras

Figura 1 Metáfora de la Inteligencia Territorial latinoamericana	183
Figura 2 Manifiesto y Propuesta “Territorios Posibles por Utopías Reales” (2020)	184
Figura 3 Premisas en “Territorios Posibles por Utopías Reales” (2020)	185
Figura 4 Propuesta para la optimización del uso del agua de riego en cultivos agrícolas	240
Figura 5 Integración de las tecnologías emergentes con las tecnologías convergentes	316
Figura 6 Gráfico de frecuencia de síntomas mencionados	353
Figura 7 Gráfico de frecuencia de secuelas mencionadas	355
Figura 8 Pilares y equilibrio entre ética y tecnociencia	380

Globethics

Globethics is an ethics network of teachers and institutions based in Geneva, with an international Board of Foundation and with ECOSOC status with the United Nations. Our vision is to embed ethics in higher education. We strive for a world in which people, and especially leaders, are educated in, informed by and act according to ethical values and thus contribute to building sustainable, just and peaceful societies.

The founding conviction of Globethics is that having equal access to knowledge resources in the field of applied ethics enables individuals and institutions from developing and transition economies to become more visible and audible in the global discourse.

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics has developed four resources:

Globethics Library



The leading global digital library on ethics with over 8 million documents and specially curated content.

Globethics Publications



A publishing house open to all the authors interested in applied ethics and with over 190 publications in 15 series.

Globethics Academy



Online and offline courses and training for all on ethics both as a subject and within specific sectors.

Globethics Network



A global network of experts and institutions including a Pool of experts and a Consortium.

Globethics provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the website: www.globethics.net

Globethics Publications

The list below is only a selection of our publications. To view the full collection, please visit our website.

All products are provided free of charge and can be downloaded in PDF form from the Globethics library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from publications@globethics.net at special rates for those from the Global South.

Prof. Dr Fadi Daou, Executive Director. Prof. Dr Amélé Adamavi-Aho Ékué, Academic Dean, Dr Ignace Haaz, Managing Editor. M. Jakob Bühlmann Quero, Editor Assistant.

Find all Series Editors: <https://www.globethics.net/publish-with-us>

Contact for manuscripts and suggestions: publications@globethics.net

Global Series

Obiora Ike, Andrea Grieder and Ignace Haaz (Eds.), *Poetry and Ethics: Inventing Possibilities in Which We Are Moved to Action and How We Live Together*, 271pp. 2018, ISBN 978-2-88931-242-9

Christoph Stückelberger / Pavan Duggal (Eds.), *Cyber Ethics 4.0: Serving Humanity with Values*, 503pp. 2018, ISBN 978-2-88931-264-1

Christoph Stückelberger / Pavan Duggal (Eds.), *Data Ethics: Building Trust. Serving Humanity with Values*, 675pp. 2023, ISBN 978-2-88931-523-9

PJP Series

Matthew Ross & Jin Yang Kim (Eds.), *Seek Peace and Pursue It: Reflections on the Pilgrimage of Justice and Peace in Europe*, 2022, 214pp. ISBN: 978-288931-470-6

Ibrahim Wushisi Yusuf & Jin Yang Kim (Eds.), *Our Feet into the Way of Peace: Holistic Approaches to Peace-building in the Context of the Pilgrimage of Justice and Peace*, 2022, 108pp. ISBN: 978-2-88931-474-4

Theses Series

Sabina Kavutha Mutisya, *The Experience of Being a Divorced or Separated Single Mother: A Phenomenological Study*, 2019, 168pp. ISBN: 978-2-88931-274-0

Mary Rose-Claret Ogbuehi, *The Struggle for Women Empowerment Through Education*, 2020, 410pp. ISBN: 978-2-88931-363-1

Andrew Danjuma Dewan, *Media Ethics and the Case of Ethnicity. A Contextual Analysis in Plateau State, Nigeria*, 2022, 371pp. ISBN: 978-2-88931-437-9

Education Ethics Series

Divya Singh / Christoph Stückelberger (Eds.), *Ethics in Higher Education Values-driven Leaders for the Future*, 2017, 367pp. ISBN: 978-2-88931-165-1

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Foundation for Sustainable Development*, 2018, 645pp. ISBN: 978-2-88931-217-7

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Religions and Traditions in Nigeria* 2018, 198pp. ISBN: 978-2-88931-219-1

Obiora F. Ike, Justus Mbae, Chidiebere Onyia (Eds.), *Mainstreaming Ethics in Higher Education: Research Ethics in Administration, Finance, Education, Environment and Law Vol. 1*, 2019, 779pp. ISBN 978-2-88931-300-6

Ikechukwu J. Ani/Obiora F. Ike (Eds.), *Higher Education in Crisis Sustaining Quality Assurance and Innovation in Research through Applied Ethics*, 2019, 214pp. ISBN 978-2-88931-323-5

Deivit Montealegre / María Eugenia Barroso (Eds.), *Ethics in Higher Education, a Transversal Dimension: Challenges for Latin America. Ética en educación superior, una dimensión transversal: Desafíos para América Latina*, 2020, 148pp. ISBN 978-2-88931-359-4

Obiora Ike, Justus Mbae, Chidiebere Onyia, Herbert Makinda (Eds.), *Mainstreaming Ethics in Higher Education Vol. 2*, 2021, 420pp. ISBN: 978-2-88931-383-9

Christoph Stückelberger/ Joseph Galgalo/ Samuel Kobia (Eds.), *Leadership with Integrity. Higher Education from Vocation to Funding*, 2021, 288pp. ISBN 978-2-88931-389-1

Jacinta M. Adhiambo and Florentina N. Ndeke (Eds.), *Education Teachers for Tomorrow: on Ethics and quality and Pedagogical Formation*, 2021, 196pp. ISBN: 978-2-88931-407-2

Erin Green / Divya Singh / Roland Chia (Eds.), *AI Ethics and Higher Education Good Practice and Guidance for Educators, Learners, and Institutions*, 2022, 318pp. ISBN 978-2-88931-442-3

AmélÉ Adamavi-Aho Ekué, Divya Singh, and Jane Usher (Eds.), *Leading Ethical Leaders: Higher Education Institutions, Business Schools and the Sustainable Development Goals*, 2023, 626pp. ISBN 978-2-88931-521-5

Research Ethics Series

Michelle Bergadaà, *Academic Plagiarism: Understanding It to Take Responsible Action*, 276pp. ISBN 978-2-88931-329-7

Michelle Bergadaà / Paulo Peixoto (Eds.), *Academic Integrity, A Call to Research and Action*, 2023, 636pp. ISBN 978-2-88931-517-8

Education Praxis Series

Tobe Nnamani / Christoph Stückelberger, *Resolving Ethical Dilemmas in Professional and Private Life. 50 Cases from Africa for Teaching and Training*, 2019, 225pp.
ISBN 978-2-88931-314-3

Juny Montoya Vargas, *Herramientas para la enseñanza de la ética en la virtualidad*, 2021, 63pp. ISBN 978-2-88931-396-9

Bruno Frischherz, Liu Baocheng, Li Xiaosong, Anoosha Makka, Gordon Millar, Martin Brasser and Menno Brouwer, *Intercultural Business Ethics (IBE).A Teaching Handbook*, 2022, 130pp. ISBN 978-2-88931-499-7

This is only a selection of our latest publications, to view our full collection please visit: www.globethics.net/publications

En las últimas décadas, el cuerpo ha ocupado un papel importante en el análisis teórico, vale la pena decir que el cuerpo es lo que nos constituye y lo que somos. En este sentido el texto busca retomar la comprensión y la importancia del cuerpo desde el discurso, y el aporte bioético, en un tema tan relevante como lo es el final de la vida. Para lograr lo anterior, inicialmente, se clarificará la categoría de cuerpo desde diversos sustentos para llegar a la conclusión teórica de su importancia.

En segundo lugar, se trabajarán las categorías cuerpo y dolor total a través de preguntas pertenecientes a las encuestas realizadas a once pacientes del Hospital AdventHealth de Florida; esto, con el fin de obtener una medición de la vulnerabilidad que enfrentan estas personas.

Finalmente, se analizarán los desafíos bioéticos que dejan las connotaciones de dolor, sufrimiento y vulnerabilidad, para lograr, desde allí, una praxis de la comprensión del cuerpo y el dolor en el final de la vida, además, de los retos que puede dejarnos este análisis.