



N° 9, abril 2024

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Ética Aplicada
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

REVISTA ETHIKA+

Director: Iñigo Álvarez

Editores: Antonio Letelier Soto

Nicolás Rojas Cortés

Correctora de estilo: Elena Águila

Comité científico: Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ricardo Andrade (Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE-CONICET, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Luis Bernardo Guzmán (Northumbria University, Inglaterra), Alejandro Recio (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador), Jaime Rodríguez (Universidad Siglo 21, Argentina y Universidad Internacional de La Rioja, España), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Raúl Villarroel (Universidad de Chile, Chile), Lieta Vivaldi (Universidad de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

www. revistaethika.uchile.cl

Diagramación: J&P Editoras

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Índice

Editorial

RICARDO ANDRADE.....9

Artículos

FEDERICO ANTONIO MEDINA-VALENCIA. Habitares
xeno-metamórficos: el bahareque como
posibilidad matérica para nuevas formas de habitar.....15

IVÁN PÉREZ-JORDÁ. La necesidad de los marcos de
integridad ética en la Administración Pública.
El caso de la Comunidad Autónoma de La Rioja
(2019-2023).....41

CELESTE FLORENCIA RAMIREZ. Cuerpo, tecnología
y control en la era farmacopornográfica.....75

CAMILO VERGARA-RAMÍREZ. Biopolítica, geontología
y transhumanismo: ¿qué es ser 'humano' en la época
del Antropoceno?.....103

JUAN MANUEL GAITÁN. El requerimiento de afectación
personal en la disquisición sobre los procedimientos de
reproducción médicamente asistida.....129

OMAR AUGUSTO ROBLES-AGUILAR. Conceptualización
de un instrumento de educación para la ciudadanía
con base en los principios éticos socráticos.....155

Reseña

EDUARDO PLANCK-CONTRERAS. *Ética para tiempos oscuros:
valores morales para el siglo XXI* de Markus Gabriel.....191

Editorial

Ricardo Andrade
UNRN-CITECDE-CONICET¹

Los artículos reunidos en la primera publicación del año 2024 de la revista *ETHIKA+* contienen una serie de propuestas que, por su valor filosófico, merecen ser destacadas, ya que poseen implicaciones en distintas subdisciplinas de la filosofía que convergen en la ética.

Iván Pérez Jordá (UNED), en “La necesidad de los marcos de integridad ética en la Administración Pública. El ejemplo de la Comunidad Autónoma de La Rioja (2019-2023)”, realiza un análisis de lo que considera una necesidad dentro de la Administración Pública: crear y poner en práctica marcos de integridad ética para un funcionamiento adecuado del trabajo en el ámbito estatal. Esto implicaría, de acuerdo con el autor, una mayor integración entre el ejercicio práctico y los recursos de divulgación y aprendizaje que permitirían mejorar la concepción del buen gobernar. Para ahondar en estos supuestos, Pérez Jordá se detiene en la Comunidad Autónoma de La Rioja, lo cual le da al artículo un carácter exclusivo y, al mismo tiempo, concreto. Esto resulta fructífero en la medida en que el análisis de lo concreto provee algunos elementos teóricos macros para analizar otros casos similares.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-6422-0809>

En “El requerimiento de afectación personal en la disquisición sobre los procedimientos de reproducción médicamente asistida”, Juan Manuel Gaitán (UBA-UNSAM) se detiene en las implicancias que tienen para la gestación y el niño por nacer algunas tesis de Derek Parfit como el “requerimiento de afectación personal” o el “problema de la no identidad”. A partir de la reconstrucción teórica de estas tesis, Gaitán ofrece una lectura de carácter multifocal sobre la reproducción asistida que tiene importantes repercusiones en los debates bioéticos sobre la vida y la individuación de los sujetos nacidos mediante estas prácticas tecnológicas y médicas.

Omar Augusto Robles Aguilar (UAEMéx), en “Conceptualización de un instrumento de educación para la ciudadanía con base en los principios éticos socráticos”, realiza una lectura de la ética antigua en conjunción con algunos postulados de Martha Nussbaum, con el propósito de desarrollar una crítica de la corrupción a partir de políticas educacionales que incluyan tanto la vida privada (los hogares) como la pública (los colegios). Por medio de esta crítica, Robles Aguilar hace también énfasis en la importancia de marcos éticos, leyes que prevengan esta práctica nociva para la vida civil, entre otros instrumentos que consoliden una conciencia cívica sobre las prácticas políticas cotidianas.

En otro grupo de artículos encontramos reflexiones en donde confluyen la corporalidad, la tecnología, la antropología, el posthumanismo y el transhumanismo.

Federico Antonio Medina Valencia (PUJ-Cali), en “Habitares xeno-metamórficos. El bahareque como posibilidad matérica para nuevos habitares”, explora un tipo de construcción de viviendas característico de los pueblos indígenas de Colombia, Venezuela y Panamá con la finalidad de elaborar una teoría del habitar con características poshumanas. A partir del análisis de dicha materialidad, Medina Valencia asume la tarea de explicitar lo que denomina “xeno-metamorfosis”, es decir, una transformación radical del espacio que pugne contra las formas de alienación tecnológicas y arquitectónicas imperantes en la

contemporaneidad. De este modo, su “xeno-metamorfosis” contiene un elemento emancipatorio a partir de una ontología relacional que tiene como premisa fundamental un habitar que vaya más allá del solipsismo humano e integre presupuestos ecológicos.

En una línea que comparte similitudes de índole antropológica, Camilo Vergara (Universidad de Chile) analiza, en “Biopolítica, geontología y transhumanismo: ¿qué es ser ‘humano’ en la época del Antropoceno?”, el concepto de geontología acuñado por Elizabeth Povinelli, los problemas derivados de una era geológica marcada por los desastres climáticos y el auge de diversas tecnologías de mejoramiento humano. Este análisis lleva al autor a preguntarse sobre el estatus del ser humano ante las amenazas de su posible desaparición, sea esta por causas climáticas o por causas tecnológicas. Para indagar en estos aspectos, propone las figuras del Desierto, el Virus y el Animista como arquetipos de una crisis ontológica con repercusiones existenciales complejas. En este sentido, los arquetipos señalados destacan, por una parte, los imaginarios catastrofistas propios de la modernidad (acelerados por la destrucción medioambiental) y, por otra, las nuevas configuraciones subjetivas y objetivas del Antropoceno.

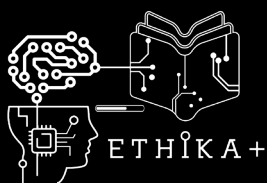
Celeste Florencia Ramírez (UNSAM-UAGRO), por su parte, en “Cuerpo, tecnología y control en la era farmaco-pornográfica de Paul B. Preciado”, realiza una relectura marcadamente biopolítica de los entrecruzamientos entre tecnología y sujeto, y las transformaciones que se derivan de dicha hibridación en el establecimiento de lo que puede entenderse como corporalidad en la contemporaneidad. Esto repercute en las concepciones existentes sobre la categoría de género, al mismo tiempo que revela los entramados de control y poder que suscita la erosión del cuerpo derivada de la idea de “tecnogénero” que Ramírez esboza. Si bien no realiza una asociación directa con el transhumanismo, su lectura de Preciado puede ser leída en clave transhumanista.

La reseña del libro de Markus Gabriel *Ética para tiempos oscuros: valores morales para el siglo XX* escrita por Eduardo Planck Contreras

es, además de concisa en su aproximación al texto del filósofo alemán, esclarecedora de los aspectos más destacados de la ética enmarcada en el nuevo realismo (o, para usar una terminología del propio Gabriel, realismo neutro). La reseña brinda información para su comprensión y abre las puertas a su exploración a los lectores que no están familiarizados con esta faceta del autor alemán.

Finalmente, tanto la reseña como las investigaciones monográficas presentadas en los artículos destacan la importancia de una reflexión sistemática sobre la ética y sus distintas variantes en un mundo en el que la complejidad social, tecnológica y política demanda una atención mucho más profunda al *ethos* que los sujetos han construido y en el cual están inmersos. Por ello, se invita a los futuros lectores de estos artículos a analizarlos, compartirlos, y debatirlos para, de este modo, enriquecer la disciplina filosófica y los caminos morales de la contemporaneidad.

Artículos



CÓMO CITAR

Medina-Valencia, F. A. (2024). Habitares xeno-metamórficos: el bahareque como posibilidad
materia para nuevas formas de habitar. *Etbika+*, (9), 15-39.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.71569>

Habitares xeno-metamórficos: el bahareque como posibilidad materia para nuevas formas de habitar

XENO-METAMORPHIC INHABIT: THE BAHAREQUE AS A MATERIAL
POSSIBILITY FOR NEW WAYS OF INHABITING

Federico Antonio Medina-Valencia¹
Pontificia Universidad Javeriana Cali
famedinava@javerianacali.edu.co

RESUMEN: El presente ensayo indaga en el habitar como acción colectiva y su
relación con la materia con que se construye el objeto habitado, proponiendo
el término “xeno-metamórfico” para designar posibles estrategias que permitan
nuevas formas de habitar basadas en la construcción en bahareque. En primer
lugar, se hace una aproximación a los términos de espacio, territorio, lugar y
paisaje como categorías que permiten clasificar aquello que habitamos para,
en segundo lugar, indagar en cómo habitamos estas categorías. Finalmente, se
aborda el lugar-casa para explorar la importancia de la relación habitar-construir.

PALABRAS CLAVE: habitar, bahareque, casa, lugar, materialidad.

¹ <https://orcid.org/0009-0006-7565-8685>



ABSTRACT: This essay investigates inhabiting as a collective action and its relationship with the material with which the inhabited object is built. The term “xeno-metamorphic” is proposed to designate possible strategies that allow new ways of inhabiting based on construction in bahareque. An approach is made to the terms of space, territory, place and landscape as categories that allow us to classify what we inhabit. Then an inquiry on how we inhabit these categories is done. Finally, the place-house is addressed to explore the importance of the living-building relationship.

KEYWORDS: inhabit, bahareque, house, place, materiality

Cultura y proxémica

En primer lugar, parece conveniente realizar un acercamiento a los términos de cultura y proxémica puesto que, como se verá más adelante, la consolidación del habitar y la conceptualización del espacio no son procesos independientes, sino que, por el contrario, se encuentran intrínsecamente relacionados y se dan al mismo tiempo, desarrollándose en una especie de nudo capaz de plegar el espacio y el tiempo alrededor de la vida humana. Una vez dicho esto, los estudios proxémicos y de la cultura servirán como entrada para empezar a entender la relación del humano con su entorno.

Cassirer (1993) asocia la cultura con un sistema productor de símbolos que servirán para mediar entre el mundo interno propio del humano y la realidad física que lo rodea. Este sistema engloba formas y métodos propios de la especie en la búsqueda de entender y relacionarse con su entorno como lo son el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia. Todos estos son sistemas productores de símbolos que, en una mezcla de lo posible con lo real, engendran un entendimiento del mundo. Según este autor (1993):

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor

y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema simbólico. (p.47)

Por su parte, Biesanz y Biesanz (1971) definen la cultura como:

(...) una configuración de pautas y comprensiones: de pautas de conducta y de comprensiones respecto al sentido y el valor de las cosas, las ideas, las emociones y las acciones. Esta configuración de pautas y comprensiones nace de la comunicación lingüística en el grupo social. Los miembros del grupo la aprenden y comparten. Sirve para adaptar al hombre a su medio físico, a su naturaleza biológica (...) no obstante, cambia con el tiempo y se difunde de un grupo a otro. (p.31)

Según estos autores, la cultura no define la totalidad de los comportamientos humanos sino solo aquellos que se consideran como costumbres y normas. Las costumbres serían aquellas conductas de comportamiento compartidas por los miembros de determinado grupo social, son fácilmente observables y, por lo tanto, verdaderas. Las normas, en cambio, juegan un papel más ideal y corresponden a aquellas conductas aceptadas por el grupo relacionadas con lo que está bien y está mal, es decir, con cómo debería el sujeto comportarse o reaccionar ante determinada situación. Si bien estas normas ideales se encuentran alojadas en la conciencia colectiva, no es necesario que sean seguidas al pie de la letra en la práctica y, por lo tanto, al no ser fácilmente observables, se designan como ideales. De acuerdo a esta primera definición, la cultura se presenta como una mezcla de comportamientos colectivos evidentes u ocultos detrás de ciertas pautas, de esta manera, si bien la cultura afecta el mundo material del grupo social, esta, en sí misma, no es material, es intangible, aunque no por ello menos real.

Se tratará, entonces, la cultura como aquel conjunto de modos y costumbres propios de un grupo humano que delimitan sus formas de vida y su relación con su entorno mediante la producción de símbolos

que se enmarcan en un periodo de tiempo y territorio específicos. Finalmente, se podría decir que la cultura posee un carácter voluble, puesto que el tiempo mismo no es estático y las poblaciones humanas son, irremediabilmente, afectadas por él, se van renovando constantemente, unos mueren y otros nacen, de igual manera el territorio va mutando cada vez de manera más irreversible en función del tipo de uso que cada generación le da. Es este dinamismo el que dota a la cultura de su carácter voluble, sin el cual no podrían tampoco desarrollarse más que formas primitivas de cultura. Un rasgo esencial de cualquier cultura es la necesidad de mantenerse en el tiempo, de poder ser transmitida y pasar de manos de una generación a otra, sufriendo un proceso similar al de un organismo vivo en evolución. Se depuran aquellas cosas que no funcionan y se generan nuevas formas que se adapten a las necesidades de la comunidad y del medio. Si una cultura no se adapta a las necesidades de su entorno, terminará por morir. Es la capacidad de mutar en función de lo anteriormente construido lo que permite su existencia.

Aun así, la cultura no abarca la plenitud de formas de relacionarse con el entorno físico y material. No se puede negar la existencia de una experiencia sensorial que llega al individuo incluso primero que la percepción cultural de su entorno. Hall (2003) propone la proxémica como estudio de la relación entre el humano y el espacio que habita. Para esto elabora una clasificación de los sentidos humanos basada en el tipo y cantidad de información que reciben del mundo exterior. De acuerdo a la clasificación de Hall, los ojos, la nariz y los oídos son receptores de distancia, mientras que la piel y la lengua son receptores inmediatos. Los receptores inmediatos, como el gusto y el tacto, necesitan una cercanía especial entre la fuente de información y el órgano que la recibe, es decir, requieren cierta intimidad. El olfato por su parte, aunque en la mayoría de los mamíferos es capaz de percibir gran cantidad de información, en los humanos parece ubicarse en una situación límite: percibe información de lo cercano y también de lo medianamente lejano, mientras que el oído y la vista, si bien también perciben los estímulos más cercanos, pueden captar información de

grandes distancias y terminan por delimitar el espacio que una persona abarca sensorialmente. Así, cada sentido va también delimitando una serie de espacios, lejanos o cercanos, íntimos o públicos, jugando un papel destacado en el tipo de tejido simbólico o territorial que se le otorgue a esos espacios. El planteamiento de Hall incluye en su análisis también el factor cultural, argumentando que las distancias establecidas socialmente para los espacios públicos o privados, así como las dimensiones y forma que los individuos de cada sociedad utilizan para el ordenamiento de los espacios habitados, varían en diversas culturas.

Siguiendo a Cassirer (1993), toda relación que el humano pueda establecer con su entorno físico se encuentra mediada por un sistema simbólico del que no sería posible alejarnos llegado el momento de pensar en espacio y territorio. De ahí la importancia del estudio del espacio simbólico abstracto por sobre el espacio real, pues es en el primero en el que habita el humano y donde realiza las actividades de su vida diaria.

Esta capacidad mixta de percepción en la que la información se encuentra limitada o mediada por las capacidades organolépticas del individuo y también por un componente cultural simbólico que, aunque no se manifieste de manera material, acompaña al individuo como una especie de órgano colectivo, es la que define la espacialidad humana.

Entonces, ¿cómo abordar esa espacialidad humana?, ¿cómo se divide, se define y se vive?

Espacio, territorio, lugar y paisaje

Espacio

Una primera forma de intentar acotar el término espacio podría ser, distinguir entre espacio humano y espacio no humano. El primero, como su nombre lo indica, hace referencia a la actividad humana; el segundo corresponde a la actividad de las demás especies con las que

se cohabita el planeta. Este último espacio solo podría ser conocido mediante el estudio de dichas especies, más nunca podrá ser experimentado por el humano al poseer este órganos sensoriales diferentes a los de las otras especies Hall (2003). Si bien dentro del espacio humano pueden encontrarse relaciones con otros organismos no humanos, la forma de acercarse a los mismos se encuentra marcada por las interacciones entre la proxémica de ambas especies y, como tal, estas relaciones pueden enmarcarse dentro del espacio humano. Por tal motivo, de ahora en adelante, a menos que se especifique lo contrario, al hablar de espacio se estará haciendo referencia al espacio humano.

Santos (2000a) propone una concepción híbrida del espacio, donde este se configura a partir de la combinación de sistemas de objetos y sistemas de acciones. Para Santos, los objetos y las acciones humanas son inseparables pues los primeros condicionan las posibilidades de las segundas, mientras que las acciones producen objetos nuevos; estos, a su vez, al incentivar nuevas acciones, configuran nuevas geografías. Santos concibe, así, un espacio en constante cambio mediado por la acción humana.

Esta manera de entender la relación entre acciones, entendidas como la vida humana, y objetos, entendidos como la materialidad artificial que rodea la vida humana, aparece nuevamente en Tuan (2007) cuando este se refiere a la importancia de vivir el espacio, de sostener relaciones afectivas mediadas en parte por los sentidos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Es importante habitar el espacio para poder reconocerlo y es en este habitar sensorial que se enmarcan las relaciones entre objetos y acciones.

Vargas (2012) hace un recorrido por las diferentes formas de conceptualizar el espacio desde la historia de la geografía y sus diferentes corrientes. Si bien parte de sus conclusiones se refieren a cómo el término varía de significado dependiendo de los autores y sus intencionalidades, también concluye definiendo el espacio como un conjunto de actividades humanas y no humanas que interactúan simbióticamente en la consolidación de este:

El espacio es un conjunto concreto, objetivo, de localizaciones materiales de naturaleza muy variada que involucra actividades humanas como el uso de la tierra, urbanas, topográficas, biogeográficas, de servicios, de hábitats y de relaciones muy diversas. Estas actividades se localizan y se estructuran en organizaciones espaciales, de extensión variada que comprenden escalas desde el nivel local al mundial, las cuales son conectadas por flujos de energía y materiales. (Vargas, 2012, p.321)

Se podría entender el espacio como un concepto no sujeto a una única definición inamovible, sino que se encuentra en constante cambio. Dado que corresponde a una serie de acciones humanas sobre su entorno directo, es el resultado del transcurso de la vida y su relación con los objetos que la rodean creando, en el proceso, un vínculo sentimental del individuo con el espacio. El espacio es el emplazamiento para la vida. Es arrebatado a la naturaleza para hacerlo parte de los mundos humanos conceptuales y físicos, su forma inicial puede ser armada, desarmada, rearmada y desfigurada. Apenas concebido como espacio por la mente humana, antes de empezar a ser propiamente habitado, se presenta como una superposición entre lo ideal y lo posible, brinda las múltiples posibilidades habitacionales que posee, las que no se vuelven visibles hasta que no se ponen en uso.

Antes se mencionó brevemente la cualidad productora de símbolos que Cassirer adjudica a la especie humana y la necesidad que esta tiene de tal cualidad a la hora de relacionarse con su entorno. El espacio es, por lo tanto, producto de esa simbiosis entre percepción biológica y percepción simbólica-cultural. No existen espacios dados sino construidos. Retomando a Hall (2003), se puede sostener que la construcción del espacio está fuertemente mediada por la proxémica, lo que implicaría que puede haber diferentes espacios mediados por el tipo de sentido que nos permite percibirlos. Para conceptualizar el espacio basta con mirarlo, incluso no poder mirarlo ya nos permite conceptualizar un espacio de lo no visible.

Territorio

El territorio humano es comúnmente definido como el conjunto de relaciones y prácticas que ejerce un grupo humano sobre una base material. Está ligado, además, con un sentimiento de propiedad, se encuentra en cierta medida organizado y requiere de la presencia humana, por lo que se vincula a cierta noción de poder (Vargas, 2012; Cabeza, 1977). Tradicionalmente se le asocia a una continuidad espacial física y a ciertos juegos de poder que ya no se consideran necesarios para consolidarlo.

Santos (2000b) establece que el territorio es más un concepto metafórico que geográfico. Al carecer de una definición exacta, propone referirse a él como una cosa usada, explicando que solo el territorio usado podría ser medido y estudiado. Por su parte, Haesbaert (2011) se refiere a territorios enmarcados, no por su continuidad física, sino por las actividades que se dan dentro de estos. Estos territorios funcionarían como redes, permitiendo también que en un mismo espacio confluyan múltiples territorios, así, las actividades humanas y especialmente las relaciones comunitarias del tipo humano-humano cobran vital importancia en la conformación del territorio.

Todo territorio es construido mediante la acción colectiva de una comunidad que decide asentarse sobre una base material. El territorio corresponde a la dimensión cultural y humana que no es del espacio sino que se asienta sobre el espacio. El territorio es la racionalización del espacio mediante la materialización de las posibilidades que este ofrece.

Lugar

Un lugar implica la existencia de algo, no es solamente el espacio o el tejido social que se forma sobre este, puesto que implica una experiencia personal. El lugar es un punto de referencia tanto en el espacio como en la memoria. No es solo el espacio usado sino también el espacio vivido.

Tuan (2001) otorga al lugar la categoría de objeto, una clase especial de objeto que nos permite habitarlo y sería al habitar de manera recurrente un espacio que este podría convertirse en un lugar. El lugar es una valoración personal o colectiva de un punto concreto en el espacio y, a diferencia del espacio, marcado por el constante cambio y movimiento, el lugar es estático. Una casa como concepto se podría clasificar como un subespecie de espacio destinado al desarrollo de cierto tipo de actividades humanas, aunque para sus habitantes una casa cobra la noción de lugar. Si esta se derrumbara y se construyera una nueva, con una arquitectura diferente, aunque estuviera ubicada exactamente en el mismo punto geográfico que la anterior, se convertiría en una casa nueva y, por lo tanto, en un lugar nuevo que ya no sería reconocido por sus antiguos habitantes. Con esta nueva casa no tendrían la misma relación sentimental que con la anterior, sería un objeto nuevo y, por lo tanto, suscitaría actividades nuevas.

El lugar contiene cierta ritmicidad y constancia al ser recorrido. Con frecuencia, aparece en nuestra cotidianidad y nos transmite sensaciones. Un lugar no solo habita en la realidad sino que deja también una impresión en el mundo interno humano a tal punto que se convierte en una construcción entre el espacio, el territorio y la persona que lo vive a través del tiempo.

Paisaje

Santos (2000a) define el paisaje como la relación localizada entre el hombre y su entorno, pero excluyendo de esta relación el factor de la acción, es decir, el paisaje corresponde a un conjunto material no transformado físicamente por el humano. Este es percibido por el humano únicamente mediante la visión, lo que presupone una distancia entre el observador y el paisaje, distancia que permitirá alojar en el paisaje cierta historicidad que no tiene cabida en el espacio. Para Santos, el espacio es un constante cambio y flujo de actividades humanas que deviene de un sistema de acciones y reacciones donde

el efecto material de la reacción permite nuevas acciones que terminan sustituyendo a sus antecesoras. El sistema de objetos y acciones conforman el espacio. Dice Santos: “En una perspectiva lógica, el paisaje es ya espacio humano en perspectiva” (2000, p.88). En el paisaje confluyen imágenes del pasado que continúan interactuando con el presente en tanto exista un observador. Desde la perspectiva proxémica de Hall (2003), el paisaje corresponde exclusivamente al espacio visual.

Este carácter hasta cierto punto inamovible del paisaje nos recuerda la definición de lugar dada por Tuan (2001), sin embargo, cabe considerar que el paisaje no puede ser vivido o habitado de la misma manera que el lugar al no permitir el contacto con todos los receptores sensoriales humanos. No obstante, sí permite establecer un vínculo mnémico, no es una localización vacía de contenido ni muerta, podría considerarse como un lugar para habitar mediante la memoria.

El paisaje se erige a la distancia, guardián de lo lejano, enmarca la totalidad del espacio que podemos abarcar sensorialmente, y nos ubica en el espacio mediante nuestra ausencia. La imposibilidad de tocar el paisaje, de respirarlo y caminarlo nos ubica presencialmente aquí y no allá. Pese a su lejanía, el paisaje no existe por sí mismo, exige la presencia de un observador distante con el cual establecer diálogos, al cual transmitir información lumínica y del cual recibir una carga simbólica. El paisaje es en esencia una construcción entre el mundo percibido por el ojo y la interpretación ligada a la historicidad cultural que su portador le pueda dar.

Habitar los espacios, construir cotidianidad

Habitar, como verbo, denota una acción. Pallasmaa (2016) define habitar como la forma en que nos relacionamos con el espacio. Para Heidegger (2016), el habitar es la forma de ser del humano en el mundo, corresponde a una necesidad básica humana y se encuentra

relacionado con la acción de construir. Se construye para habitar, pero solo se puede construir si se es capaz de habitar, de establecer una relación con el terreno y las posibilidades matéricas que este brinda, mediante un sentimiento de propiedad y cuidado, es decir, habitar se encuentra relacionado no solo con el espacio sino también con el territorio, pues para construir es necesario poder tomar decisiones y ejercer cierto poder en el espacio.

Burbano y Castelan (2020) hablan del habitar como un intercambio y una extensión: por un lado, mediante el habitar, el habitante se sitúa en el espacio y, por otro lado, el espacio aparece en la memoria del habitante. Se podría pensar en las relaciones topofílicas propuestas por Tuan (2007), en el sentido de que este intercambio da como producto la transformación del espacio en lugar y este lugar se convierte en una extensión del ser humano. Ya antes se mencionó cómo un espacio adquiere esta condición de lugar, pero ¿cómo el lugar se convierte en extensión del humano? El lugar, como se estableció con anterioridad, requiere de un algo preexistente en el espacio que nos permita situarnos en él y este algo inevitablemente debe ser construido, es producto de una reconfiguración de la materialidad natural que brinda el territorio. Supóngase de este algo que sea una casa, esta casa al dialogar con las posibilidades materiales y climáticas del territorio sirve como mediadora entre su habitante y su entorno, funciona como un intermediario entre las necesidades humanas ante las condiciones climáticas.

Finalmente, este objeto-casa no responderá únicamente a las necesidades y posibilidades del territorio. Como todo objeto humano responderá también a órdenes culturales que le permitirán integrarse con los valores sociales de una comunidad. El lugar se convierte en extensión del humano porque lo conecta con sus entornos territoriales y culturales.

Ligado al concepto de habitar encontramos el de cotidianidad, del latín *quotidianus* que significa diariamente. Alude, por tanto, a aquello que hacemos a diario, a esos puntos en común que hilan el

día que pasó con el que está por comenzar, el pasado con el futuro. Se caracteriza por excluir de sí todo aquello que no se repite y aparece como la intersección de dos conjuntos. Si se pudiera separar cada día de la vida como un conjunto de eventos, lo cotidiano aparecería como aquellas acciones fijas realizadas en ambos y que dan una continuidad al tiempo.

En su expresión, la cotidianidad se encuentra profundamente ligada a las necesidades y posibilidades que el espacio le brinda, por eso, un cambio en el espacio puede hacer variar la forma en que esta se expresa, hasta que su deformación le permita ajustarse a las nuevas proporciones espaciales y territoriales que la acogen. Hall (2003) propone una clasificación de caracteres fijos y semifijos, donde los caracteres fijos serían aquellas configuraciones espaciales y disposición de los objetos culturalmente aprendidas que parecen inamovibles para que el individuo y la comunidad puedan desarrollar su vida; los caracteres semifijos, en cambio, serían aquellas disposiciones y configuraciones materiales que sí permiten ser reorganizadas en el espacio sin entrar en conflicto con las disposiciones culturales. Según Hall (2003), un cambio en esta disposición de caracteres semifijos puede producir un cambio en el comportamiento de las personas y su forma de relacionarse tanto con el espacio y el territorio como entre ellas mismas. Así, la cotidianidad está ligada a la materialidad que la rodea.

Herceg (2014) concluye que más que hablar de cotidianidad se debería hablar de cotidianizar, como una acción, la acción de organizar la vida, de narrarla en un relato tan sutil como propenso a pasar desapercibido. En esta misma línea, Han (2020) habla de ritualidades cotidianas, acudiendo al concepto de mismidad propuesto por Arendt. Para Arendt (2009), las cosas, los objetos, estabilizan la vida mediante su aparición constante en la misma y alcanzan un carácter simbólico al ser reconocidos como lo ya conocido. El ritual, mediante su repetición adquiere ese mismo carácter de mismidad y organiza el tiempo vivido, Han (2020). La cotidianidad está constituida, como antes se mencionó, por aquellas actividades que tienden a repetirse

en el transcurso de los días, ligadas a los objetos que las acompañan y, por ello, permite organizar el tiempo habitado en el espacio habitado, a la vez que se les reconoce a ambos como vivenciados. Así, el humano puede reconocerse a sí mismo como habitante de un lugar y no simplemente como visitante.

La acción de habitar se presenta entonces como una metamorfosis doble, donde el humano construye sus espacios a manera de capullo y desarrolla dentro de estos una serie de actividades que lo terminan transformando de manera progresiva e irreversible no solo a él mismo sino también al espacio. El ser humano, el espacio y el tiempo terminan enredándose en una suerte de nudo metamórfico llamado habitar.

La casa, entre lo íntimo y lo público

Habitar es una acción que tiende a ser colectiva, si bien no requiere de una pluralidad. La tendencia humana a vivir en comunidad termina estableciendo una norma, dejando de lado los casos excepcionales como el de los ermitaños y parias, las formas de habitar colectivas presentan inevitablemente la división entre la vida pública-social y la privada o íntima.

Nogueira (2006), se refiere a las burbujas de Sloterdijk y Heinrich (2004) para distinguir el espacio público del espacio íntimo. Las burbujas contienen todas las acciones dispuestas en la vida íntima del individuo. Dichas burbujas tejen el espacio público, un territorio resultante de las interacciones entre las intimidades humanas, conformando un primer territorio dado, no por su continuidad geográfica sino por el orden de las actividades que dentro de él se realizan.

Hall (2003) atribuye al espacio íntimo una distancia de 45 centímetros después del punto de contacto con la piel, mientras que a la distancia pública le concede un rango de los 3,5 metros. En adelante, estas distancias se basan en la cantidad de información que los órganos sensoriales pueden percibir a cierta distancia y corresponden

al tipo de relación que se puede establecer entre receptor y emisor de información. Mientras que el límite de la distancia íntima es la capacidad para percibir sensaciones térmicas, la distancia pública perceptible se delimita por la capacidad visual y auditiva. El mismo autor admite que la carga simbólica que cada cultura otorga a los espacios enmarcados por tales distancias puede ser muy distinta. Es importante resaltar las distancias establecidas por Hall no como un límite de lo íntimo sino como un factor importante a tener en cuenta, especialmente por la relación entre las medidas de los espacios íntimos y la sensación de intimidad.

Las burbujas de intimidades propuestas por Nogueira (2006) no están limitadas por medidas tan rigurosas, sino por el tipo de acciones que la persona realiza dentro de estas, a la vez que se recubren con cierto halo de misterio, pues lo íntimo reside en lo oculto. Sin embargo, dentro de lo íntimo hay cierta espacialidad métrica, que es la distancia que podemos abarcar con nuestras extremidades, 120 cm, aproximadamente, sin desplazarnos. Por esta razón, los espacios destinados a lo íntimo son más pequeños, deben de adaptarse a una escala humana que pueda ser cotidianamente habitada y permita una sensación de intimidad.

Lo público, que en contraste con lo íntimo se caracteriza por la exhibición constante ante las miradas ajenas, aparece como un territorio marcado por la compartición de un mismo espacio. Esto afecta el tipo de acciones y relaciones que se pueden dar en este. En lo público se reduce y se endurece el espacio íntimo, pero, a cambio, aparecen rutas de flujo que atraviesan los espacios y las relaciones interpersonales, permitiendo el dinamismo y la plasticidad propias de la cotidianidad pública.

Siguiendo a Sloterdijk y Heinrich (como se cita en Nogueira, 2006), el espacio público sería el resultado de la interacción de las intimidades que lo habitan. Los actos colectivos expresados individualmente unen al humano en su sentido más primordial y biológico, la intimidad localizada en un entramado de lugares, entre los cuales

aparece el espacio público, termina por consolidar segundas y hasta terceras intimidades. Estas intimidades de segunda generación no son propiamente territorios íntimos por sí mismos, sino que se convierten en íntimos ante el visitante al mostrarse con cierta estructura y ritmicidad internas, es decir, se consolidan como íntimos ante la presencia de un tercero que no es habitado ni habitante, sino viajero.

Los flujos amnioestéticos son la propuesta que presenta Nogueira (2006) para definir las relaciones humano-humano dentro del territorio. El término viene de amniótico, líquido intrauterino rodeado por la membrana (*amnios*), *aisthetos* (visible, sensible) y *ethos* (carácter moral). Estos flujos marcarían interacciones humanas basadas en resonancias y disonancias. Los flujos amnioestéticos construyen relaciones recíprocas en base a la interacción de las fases públicas e íntimas de múltiples cotidianidades y conforman el tejido social que se instaura en el espacio público.

Pareciera entonces que lo público no puede existir sin lo íntimo. Con un simple cambio de escala lo público también se convierte en íntimo pues se presenta como un territorio ajeno para el que viene de fuera. Una vez conformado el espacio público, este entra a formar parte de nuevas intimidades, más grandes, intimidades de ciudades que entretejen intimidades regionales y nacionales. Los territorios son una secuencia de intimidades, una detrás de otra, habitándose a sí mismas.

Mientras que lo público, como su nombre lo indica, se ejecuta en el espacio público, compartido, lo íntimo se recluye a los espacios ajenos a las miradas desconocidas, se encierra en los espacios que por su proxémica le confieren mayor privacidad. Lo íntimo no se ejecuta en un espacio sino en un lugar como puede ser, y lo es en la mayoría de los casos, la casa.

La casa es el refugio de las intimidades, fuera de ella el espacio se vuelve conjunto, se vuelve multiplicidad, dentro de la casa todo funciona como una extensión del cuerpo, aparece como una frontera en la narración de la vida cotidiana al separar lo íntimo de lo públi-

co. La disposición del lugar-casa está pensada para las proporciones humanas, no debería tomar mucho tiempo desplazarse de un sitio a otro dentro de ella y, sobre todo, brinda una importante sensación de protección y cercanía; pareciera ser el resultado por excelencia de la relación habitar-construir propuesta por Heidegger (2016). La casa como estructura es en sí misma un espacio público y privado. Es privado, sin duda, para sus habitantes, pero una casa suele albergar durante su vida útil a más de un ocupante y algunos de sus descendientes, es decir, si bien la casa es íntima en la dimensión espacial, no lo es en la temporal, es un espacio compartido y, por lo tanto, multiterritorial en el sentido propuesto por Haesbaert (2011). Cada habitante configura y reconfigura su propio hogar. Así, mediante la multiplicidad de cotidianidades, una casa tiene la capacidad de convertirse en múltiples lugares, en distintas experiencias y distintas vidas.

Una visión complementaria a la de Heidegger sobre el tema de construir-habitar es la propuesta por Rykwerk (1999) quien plantea que las primeras edificaciones humanas no fueron construidas con fines de vivienda sino rituales, para las festividades y los ritos de paso. Las casas estaban destinadas a albergar temporalmente a espíritus y/o dioses, posteriormente tales espacios sagrados fueron habitados por sus constructores mutando su morfología en base a sus necesidades hasta consolidar la casa humana, replegando a los dioses hacia sus propios templos. Lo interesante es cómo el habitar, en un primer momento, surge, en la perspectiva de Rykwerk, como una conjunción de la vida humana y la vida espiritual.

La casa es el espacio que, gracias al tipo de actividades que encierra, se habita con ritmo más constante, tranquilo y fuerte. Allí se asienta la cotidianidad de las actividades ligadas al orden biológico y cultural del cuerpo. En la casa confluyen, a la vez, las necesidades del cuerpo sobre el espacio y las necesidades del territorio sobre el cuerpo. Es el lugar de limpiarse y acicalarse, de prepararse para salir al espacio público, donde lo biológico se mezcla con lo cultural, lo propio con lo ajeno y lo cercano con lo lejano. Las ventanas mismas de una casa se encargan de abrir el interior al exterior, de brindar

una vista al habitante de lo que yace fuera. Es una mezcla de organicidad y artificialidad conceptual que, practicada con determinada constancia, convierte a la casa en un lugar para establecer la narrativa que los humanos usan para no perder el hilo de sus vidas, una casa es la expresión máxima del habitar, la reducción del espacio a la esfera íntima, personal, cercana y caminable.

Materialidad

El tecnotopo, tecno de técnica y topos de lugar, es propuesto por Sierra (2020) como la dimensión material en su aspecto técnico y tecnológico de la configuración habitacional humana. Santos (2000a) ya había hablado de cómo los objetos y las acciones se encargan de configurar el espacio humano. La dimensión tecnotópica se ubica justo en medio del objeto y la acción. Muntañola (2000) habla de la técnica no como un elemento aislado sino como un sistema que posee su propia historicidad en tanto proceso al servicio de la cultura, dando como resultado una dimensión estética que, a su vez, es regida por una política del espacio, es decir, la dimensión tecnotópica reúne dentro de sí aspectos técnicos, estéticos y políticos de la organización territorial. Es dentro de esta triada que termina de cobrar importancia la materialidad de las construcciones que habitamos. Esta ya había empezado a vislumbrarse cuando se mencionó la narrativa cotidiana en el habitar y su relación con los objetos, posteriormente volvió a aparecer al hablar del lugar-casa como objeto divisor y a la vez creador de los espacio públicos e íntimos, pero es dentro del tecnotopo donde se convierte en receptor de los múltiples aspectos del habitar.

Si el acto de habitar se encuentra ligado con el acto de construir, intrínsecamente se encuentra también ligado con las técnicas utilizadas en ese construir. En este el objeto se decanta por una de sus posibilidades matéricas y adopta una forma producto de sus cualidades físicas y las cualidades culturales que las manos que lo trabajan le otorgan. No todas las técnicas son adecuadas para todos los materiales ni todas

las culturas desarrollan las mismas técnicas. La técnica en la acción constructiva es producto de un espacio y tiempo específicos, es el resultado de una serie de mutaciones dadas en función del habitar. Al implementar el factor técnico, el habitar ya no se presenta tanto como una acción y sí más como un proceso.

Retomando nuevamente el lugar-casa, desde el espacio íntimo, el material constructivo adquiere además una importancia proxémica. La casa al ser el lugar que más se acerca a la escala humana es también el lugar que más fácilmente se percibe mediante los receptores inmediatos. La piel posee la capacidad de sentir las cualidades térmicas de un ambiente, además de las sensaciones dadas al tacto al tocar una pared de cierto material específico. La materialidad afecta tanto la comodidad física como la forma en que el objeto se emplaza en la memoria de sus habitantes y, por lo tanto, afecta la manera en que es habitado. La configuración del lugar no es solamente un tema de cómo se emplaza y divide el espacio, también es importante la forma y el material con que se construye.

Para el aspecto público, la materialidad del lugar-casa también es importante en dos sentidos: por un lado, si la forma en que se habita el lugar determina la fase íntima de la cotidianidad y si, como ya se señaló, estas intimidades juegan un papel importante en la conformación del tejido social en los espacios públicos, la materialidad termina configurando en parte el tipo de intimidades compartidas de una determinada sociedad; por otro lado, las técnicas usadas en la construcción de la casa afectan directamente el tipo de flujos amioestéticos que pueden darse en dicha sociedad.

Xeno-materialidades

La casa en bahareque

La casa en bahareque se caracteriza y diferencia de sus variantes coetáneas por su materialidad. Se trata de una casa construida en

tierra que se vale de la guadua como elemento estructural para sus columnas, y de tierra, arcilla, paja y estiércol de vaca para sus paredes. Es una construcción que se alimenta de la materialidad que le brinda el territorio, se levanta orgánicamente de la tierra y se estira hacia el cielo, hacia las copas de los árboles y cuando cae en el abandono su materialidad regresa a la tierra. El sistema constructivo del bahareque se basa en una serie de tejidos en guadua que exigen un apoyo mutuo para mantenerse erguidos a diferencia de las construcciones en ladrillo y cemento que se emplazan con una materialidad ajena sobre el espacio. El ladrillo cae sobre la tierra mientras que el bahareque se levanta desde esta.

Al levantar una construcción en bahareque se deben estructurar todas sus columnas al mismo tiempo, puesto que estas solo se mantienen en pie en la medida en que se apoyen entre ellas. En la casa de bahareque todo depende de todo. Si bien en la construcción en ladrillo las columnas de hierro funcionan como un elemento que aísla una sección del resto de la obra, en el bahareque las columnas operan como elementos relacionales que atan una pared con la siguiente. La falla en un elemento imposibilita la construcción del todo.

El carácter relacional de la construcción en bahareque también denota el tipo de relaciones entre sus habitantes, esto es, se extiende al ámbito social. Tradicionalmente, una casa en bahareque se levanta mediante mingas, a través de la libre asociación de la comunidad en función del apoyo a uno de sus integrantes. Conseguir la guadua, el estiércol y la paja no parecen problemas cuando se trata de una acción colectiva. El dueño del gradual puede regalar la guadua a su vecino o venderla a un costo más simbólico que monetario, mientras que la construcción en cemento y ladrillo se enmarca en el intercambio de dinero. Al usar materiales ajenos a las posibilidades que el territorio brinda, todo depende de la capacidad monetaria del dueño de la casa para comprar los materiales; así mismo, su construcción se le encarga a un maestro de obras, desvinculando al usuario de la construcción de su propio hogar. El ritual constructivo es desligado del espacio y sus usuarios, el cemento llega como un elemento de más allá del

paisaje, lo atraviesa y se presenta en la edificación como algo que, aunque no es propiamente del lugar, sus habitantes han asimilado como el ideal de lo propio.

La estructura en bahareque parece funcionar como metáfora de formas de relación interpersonal donde una distribución igualitaria del peso es necesaria para su funcionalidad. Da cuenta, además, del tipo de relaciones topofílicas que el habitante construye con su entorno, estableciendo una continuidad matérica entre el paisaje, el territorio y el lugar-casa, a la vez que alimenta y fortalece los flujos interpersonales entre individuos de la comunidad. En la dimensión tecnotópica de la construcción en bahareque, la vida pública se moldea a favor de la vida íntima.

Xeno

El prefijo *Xeno* denota lo extraño, lo no propio. Su uso más común, dado por la ciencia ficción, refiere a lo alienígena, aquello que no es humano o que se escapa de lo tradicional y hegemónicamente concebido como humano. El movimiento xenofeminista retoma esta concepción de lo alienígena como lo ajeno a lo cotidiano, lo excluido, lo que no se considera que pertenece a la tradicional construcción hegemónica del planeta, la cual viene dada desde un discurso centralizado en el norte global que pretende extender su visión del planeta como la norma, dando lugar a una globalización homogeneizadora. El xenofeminismo, basado en las ideas de Donna Haraway y Helen Hester, propone una globalización resultante de la interacción entre los conocimientos situados de los individuos, para construir conocimientos deslocalizados, es decir, mediante el diálogo de las diferentes perspectivas del mundo provenientes de una variedad de individuos situados en una diversidad de contextos. Si el discurso hegemónico pretende imponer un espacio homogéneamente liso, el xenofeminismo aboga por un espacio lleno de nudos y pliegues que permitan unir una visión del mundo con otra.

Una premisa base en los argumentos xenofeministas, expresada en su propio manifiesto (2015) y desarrollada más a fondo por el colectivo Laboria Cuboniks, es la alienación como un estado intrínseco a lo humano. La visión humana del mundo, así como su manera de relacionarse con él, está y ha estado marcada por sus producciones tecnológicas que, a modo de prótesis, extienden las capacidades biológicas de la especie humana, alienando la relación humano-entorno. Esto es importante porque permite entender que no existe tal cosa como un estado natural dado de lo humano, sino múltiples estados de alienación creados a partir del marco tecnológico del que dispone determinada comunidad. Las técnicas importan, son estas las que median entre el planeta y la especie.

Aceptando un estado permanente de alienación mediado por las tecnologías que usamos, tomar conciencia de estas nos permitirá tomar control del proceso mismo de alienación y no dejarlo en manos de quienes tradicionalmente lo han controlado. Los sistemas constructivos forman parte de la dimensión tecnológica humana y la construcción en bahareque corresponde a una tecnología en proceso de olvido que por falta de uso ha pasado de ser propia a ser ajena, un vestigio de otra época que aun así permanece remanente en la materialidad que pasó de ser materialidad a ser paisaje.

Una xeno-metamorfosis (xeno: alíen; metamorfosis: fenómeno de transformación irreversible) del espacio, como la capacidad de transformar el espacio mediante la rareza de la estructura, implica algo que discursivamente no debería estar, pero, aun así, se adapta mejor a las condiciones ambientales, lo que denota un desfase entre el discurso dominante y el paisaje en que este se quiere insertar.

El bahareque se presenta como una desviación de la norma en función de su espacialidad y materialidad, especialmente en las ciudades donde reina el cemento. Si bien la construcción en guadua constituye un estado de alienación anterior al que actualmente vivimos, por su desuso vuelve a aparecer como un elemento ajeno en la estructura urbana, algo que no debería estar ahí pero que por sus características

estructurales y bioclimáticas constituye, residencialmente, una mejor opción que sus semejantes de cemento y metal. Claro está que una industrialización y por consiguiente comercialización de los materiales usados en la construcción en bahareque, terminaría llevando al mismo distanciamiento entre habitante y lugar habitado que presentan otros sistemas constructivos. Es por eso que el bahareque en su dimensión xeno-metamórfica se encuentra ligado a estructuras culturales propias de ciertos tipos de vida, generalmente presentes en la ruralidad y es esta relación precisamente la que le permitiría insertar trazos de la vida rural en el tejido social urbano.

Más que retomar la estructura de guadua con fines nostálgicos, se trata de retomarla como un posible dispositivo en la alienación del espacio, así sea temporal, para construir en él ficciones de posibles estados de mutación que no llegaron a ser.

Conclusiones

Habitar es una necesidad esencial del ser humano que pretende estar en el mundo. Para satisfacerla se vale de una serie de técnicas, objetos y actividades que le permiten relacionarse y adaptar su entorno natural, resultando en la construcción conceptual y material del espacio humano. Este puede clasificarse, organizarse y dividirse de acuerdo con la forma en que se percibe y habita, surgiendo así las categorías de espacio, territorio, lugar y paisaje, las cuales juegan un papel importante en cuanto constituyen posibilidades de acción para desarrollar la vida humana. Estas posibilidades no se hacen evidentes por sí solas, en el proceso de descubrirlas se encuentra como mediador el elemento cultural que, finalmente, será el encargado de materializarlas. Habitar es una acción y un proceso. A gran escala se construyen edificios, avenidas, fábricas, ciudades, etc.; a pequeña escala el humano narra sus cotidianidades en los lienzos públicos e íntimos. Los primeros dependen de la colectividad de los segundos y al estar sujetos estos a la materialidad que los resguarda, esta materialidad,

que en principio podría parecer íntima, termina por ser un factor importante en la configuración del espacio público.

Las relaciones topofílicas de carácter mnémico, recíprocas entre habitante y lugar habitado, cobran importancia cuando se localiza en el espacio público una memoria colectiva. La forma en que es percibido el espacio público afecta la manera en que es habitado. Si el espacio público es resultado del espacio íntimo, una de las formas para cambiar esta habitabilidad colectiva consiste en cambiar la forma en que se constituye y construye tal espacio íntimo. Es entonces que aparece el bahareque como un conjunto de objetos, técnicas y acciones encaminadas a la construcción de dicho espacio, además de una forma de recuperar parte de la historicidad que aún reside en el paisaje e incorporarla nuevamente al lugar como un elemento nuevo, capaz de proponer alternativas habitacionales distintas a las ya establecidas. Alienar lo ya alienado, aceptar el estado de no retorno. Restaurar el puente no nos llevará a las mismas orillas, no se puede restaurar lo ya perdido, debemos elevar nuevos puentes, nuevas montañas y relieves, que nos abran la puerta a todas las posibles intimidades.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Biesanz, M. y Biesanz, J. (1971). *Introducción a la sociología*. Letras.
- Burbano, A. y Figueroa Castelán, M. (Eds.) (2020). *Habitar y habitabilidad en contextos metropolitanos*. Ediciones del Lirio.
- Cabeza, M. H. (1997, del 17 al 21 de marzo). Territorio y espacio geográfico como categorías de análisis en una valoración geopolítica del ambiente [Ponencia]. *VI Encuentro de Geógrafos de América Latina*. Buenos Aires, Argentina. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal6/Procesosambientales/Impactoambiental/364.pdf>
- Cassirer, E. (1993). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización, del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Hall, E.T. (2003). *La dimensión oculta*. Siglo XXI.
- Han, B-Ch. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Herder.
- Heidegger, M. (2016). Construir, habitar, pensar. *Teoría*, (5-6), 150-162. <https://revistateoria.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41564>
- Herceg, J. (2014). Cotidianidad: trazos para una conceptualización filosófica. *Alpha*, (38), 173-196. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100012>
- Laboria Cuboniks (2015). Xenofeminismo: una política por la alienación. <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>
- Muntañola, T. J. (2000). *Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura*. Edicions UPC.
- Nogueira, C. L. (2006). Flujos territoriales y hechizos digitales: [des] territorios del hombre. En: D. Herrera y C. E. Piazzini (Eds.), *[Des] Territorialidades y [No] Lugares* (29-52), Universidad de Antioquia.

- Pallasmaa, J. (2016). *Habitar*. GG.
- Rykwerc J. (1974). *La casa de Adam en el paraíso*. España: GG Reprints.
- Santos, M. (2000a). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel.
- Santos, M. (2000b). El territorio: un agregado de espacios banales. *Boletín de estudios geográficos*, (96), 87-96.
- Sierra, F. A. (2020). *TRANSICIÓN CULTURAL DEL HÁBITAT: De la casa comunitaria familiar a la vivienda insular estándar. Evolución del desarrollo habitacional de las comunidades familiares del municipio de Sincelejo en la segunda mitad del siglo XX*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Archivo digital. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/78437/1102812165.2020.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Tuan, Y.F. (2001). *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press
- Tuan, Y.F. (2007). *Topofilia*. Melusina.
- Vargas, U. G. (2012). Espacio y territorio en el análisis geográfico. *Reflexiones*, 91(1), 313-326.

CÓMO CITAR

Pérez-Jordá, I. (2024). La necesidad de los marcos de integridad ética en la Administración Pública. El caso de la Comunidad Autónoma de La Rioja (2019-2023). *Ethika+*, (9), 41-74. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.71748>

La necesidad de los marcos de integridad ética en la Administración Pública. El caso de la Comunidad Autónoma de La Rioja (2019-2023)

THE NEED FOR ETHICAL INTEGRITY FRAMEWORKS IN PUBLIC ADMINISTRATION. THE CASE OF THE AUTONOMOUS COMMUNITY OF LA RIOJA (2019-2023)

Iván Pérez-Jordá

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

ivan.perez@gandia.uned.es

RESUMEN: Este artículo plantea la necesidad de establecer marcos de integridad ética en el ámbito de las administraciones públicas. Se constata que no resulta suficiente el mero recurso a su divulgación y aprendizaje, sino que se necesita su puesta en marcha práctica. Se analiza la implementación de un Marco de Integridad Ética en la Comunidad Autónoma de La Rioja durante el intervalo de la legislatura autonómica de 2019 a 2023.

PALABRAS CLAVE: ética, integridad institucional, Administración Pública, marcos de integridad, gobernanza.



ABSTRACT: This article raises the need to establish ethical integrity frameworks in the field of public administrations. It is noted that the mere recourse to its dissemination and learning is not sufficient, but rather its practical implementation is needed. The implementation of an Ethical Integrity Framework in the Autonomous Community of La Rioja is analyzed during the interval of the autonomous legislature from 2019 to 2023.

KEYWORDS: ethics, institutional integrity, public administration, integrity frameworks, governance.

En este artículo, de manera sucinta, planteamos la necesidad de establecer marcos de integridad ética en el ámbito de las administraciones públicas, no resultando suficiente el mero recurso a su divulgación y aprendizaje, sino recalcando la necesidad de su puesta en marcha práctica, y, en concreto, se analiza su implementación en la Comunidad Autónoma de La Rioja durante el intervalo de la legislatura autonómica de 2019 a 2023.

La aplicación práctica de principios éticos en el actuar administrativo presenta numerosas dificultades, sin embargo, pensamos que la puesta en marcha de esos principios resulta posible a través de instrumentos modernos como los marcos de integridad ética en las administraciones públicas. Por esta razón, resulta conveniente estudiar estos marcos, lo que haremos a través de la verificación de algunos aspectos de su implementación en la Comunidad Autónoma de La Rioja.

Este estudio tiene como punto de partida una concepción holística de la integridad institucional, en consonancia con la *Recomendación sobre Integridad Pública* de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE, 2017) y con los planteamientos de diversos autores como Jiménez Asensio (2020), Villoria Mendieta (2018), Campos Acuña (2020), González (2006) y Palomar (2016).

La necesidad de la ética en la Administración Pública

Los servidores públicos se incardinan en un conglomerado de entidades que conforman la Administración Pública, la que constituye el brazo actuante al servicio del poder (político) ejecutivo, garante de la libertad civil y política en todo Estado, entendido este último como forma de organización política de una comunidad en su búsqueda del bien común. De aquí deriva el carácter bifronte de la Administración Pública: de un lado, depende del poder político y, de otro, es poder administrativo propiamente dicho.

Todo gobierno que se precie justo debe buscar el bien de la sociedad y no el propio ni de un tercero. Ese es el pago que comporta la posesión de la autoridad: gobernar para el bien de las partes aunque se sacrifique el del propio gobernante (De Diego, 2015, p.41). Por su parte, la Administración Pública ha de comprometer todos sus recursos en la prestación de bienes y servicios de interés público.

Los valores son ideas (mutables) que comparten y aceptan los integrantes de un sistema cultural (en constante evolución y cambio), y que influyen en su comportamiento. Estas se refieren a pautas deseables de conducta individual y colectiva, y proporcionan los parámetros que determinan qué conductas son apropiadas. Constituyen un conjunto de creencias sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bueno y lo malo, y son la base de las actitudes y las conductas externas de los hombres; son, además, los cimientos de una educación encaminada a lograr un desarrollo humano integral que busca formar al individuo de manera correcta (De Diego, 2015, p.57).

Los actos que el hombre realiza ya sean buenos o malos proceden de los principios que posee. De igual manera, en el ámbito público, todo gobierno lleva a cabo sus determinaciones de acuerdo con sus principios. Los principios de un gobierno se establecen en concordancia con la naturaleza de cada pueblo, retomando su historia, cultura y tradiciones. La ética de los servidores públicos se refiere a situaciones de aplicación de estos principios pues el bien común,

lejos de ser una abstracción, se materializa en cada acto que realizan los poderes públicos (De Diego, 2017, p.25).

La ética da a las personas conocimiento que les permite elegir correctamente entre las opciones que se les presentan en cada acto que realizan, en la medida en que esta no solo estudia las costumbres y características de los individuos, sino que las clasifica en aquellas que son convenientes o nocivas, benéficas o perjudiciales, buenas o malas para el individuo y para la sociedad (De Diego, 2017, p.21, p.76). El equilibrio entre los extremos de cualquier actitud es la virtud, que es una especie de moderación o templanza de los afectos o sentimientos (De Diego, 2015, p.66).

La excelencia en la gestión de los intereses colectivos no se puede alcanzar sin educar a los servidores públicos en sólidos criterios de conducta ética, dado que el comportamiento correcto de estos es una condición *sine qua non* para una buena administración y este comportamiento correcto lo señala la ética (De Diego, 2015, p.55). Uno de los recursos principales para combatir las prácticas indebidas de los políticos y funcionarios públicos es establecer barreras que prohíban conductas indeseables, y fomentar las conductas deseables mediante principios y valores éticos sólidos que respalden su conducta (De Diego, 2015, p.60).

Para la prestación de un servicio a otro individuo, por sencillo o simple que sea, se requieren dos cosas: compromiso con el trabajo y respeto hacia la persona a quien se sirve (la comunidad). Por ello, es importante que el servidor público cuente con personalidad autónoma y principios sólidos que le impidan realizar actos indebidos o ceder a propuestas reprobables (De Diego, 2015, p.55). En la actualidad, es posible afirmar que existe una pérdida de valores que deberían ser aplicados en el campo de la Administración Pública. Esta situación ha generado muchos vicios en las instituciones, lo que se refleja a través de un gran desprestigio de los servidores públicos (De Diego, 2015, p.62).

Medidas de fomento de la ética pública

Siguiendo la doctrina (De Diego, 2017, p.29-38, p.75-103) podemos destacar las siguientes medidas o instrumentos para alcanzar mejoras en el cumplimiento de los principios de la ética pública:

1. Aprobar un código ético para el servicio público¹ y para los gobernantes².
2. Crear un área (estructura organizativa) de ética pública que fomente, dirija, coordine y garantice los valores públicos, incluyendo la conformación de comisiones/comités de ética o integridad institucional.
3. Generar un marco normativo y ético claro, bastante y ejecutable.
4. Vigilar, controlar e investigar el comportamiento de los servidores públicos.
5. Dinamizar el interés por la ética en los asuntos públicos, y formar/educar (profesional y personalmente) en dichos valores (incluso a través del cine), de modo que el servidor público los interiorice y se sensibilice con ellos (...) [y] haciéndolos propios, los aplique, como arma preventiva de acciones corruptas.
6. Establecer un sistema de denuncias que proteja al denunciante, a través de canales internos y externos (v.gr. buzones de ética institucional).

¹ En España, los valores éticos del Código de Buena Administración (2023) son: objetividad, integridad, neutralidad, responsabilidad, imparcialidad, transparencia, confidencialidad, dedicación al servicio público, ejemplaridad, austeridad, accesibilidad, eficacia, honradez, promoción del entorno cultural y medioambiental, y respeto a la igualdad y a la igualdad entre mujeres y hombres.

² En España, los valores éticos del Código de Buen Gobierno (2023) son: servicio al interés general, integridad, objetividad, imparcialidad, transparencia, confidencialidad, diligencia y calidad, responsabilidad, respeto a la igualdad y a la igualdad entre mujeres y hombres, austeridad, credibilidad, dedicación al servicio público, ejemplaridad, accesibilidad, eficacia, honradez y promoción del entorno cultural y medioambiental.

7. Regular un sistema sancionador apropiado para la defensa de esos valores públicos.
8. Contar con una permanente rendición de cuentas y comunicación (y participación) con la ciudadanía.
9. Implementar el sistema ético con nuevas experiencias.
10. Evaluar la situación inicial y, así, proceder a su planificación y supervisión adecuadas, y al control y evaluación final, con revisión y seguimiento de los aspectos a corregir, excluir o incluir.

La ética en los servidores públicos no se reduce (como garantía de resultado) a una lista (o código) clara y normativizada de buenos principios, sino que implica un cambio esencial en las actitudes de cada individuo, cuyo camino se inicia en la educación familiar, profesional y social, para su realización efectiva.

El cumplimiento de los intereses colectivos exige una notoria ejemplaridad (probidad) por parte de los servidores públicos. Si queremos adecuar los actos de estos a los parámetros de eficiencia y calidad que requiere la sociedad es conveniente que cuenten con principios éticos en su actuar, para lo cual debemos tomarnos en serio la dignidad humana como fundamento teórico y práctico de la ética pública a partir del modelo de la ética de la responsabilidad.

La formación/educación en valores ético, teniendo en cuenta que existen diversos modelos de educación moral (v.gr. sociologista, relativista cognitivista, prudencial o constructivista), resulta necesaria en todo el espectro de la función pública, no solo en la preparación a su acceso sino también durante la carrera administrativa. Además, es importante el fomento potenciador de intuiciones y capacidades. Mientras existan dentro del sector público personas con actitudes negativas, la corrupción y el malestar seguirán reinando en el país. Recordemos que la mejora de las condiciones éticas se traducirá en optimización de las condiciones no solo económico-políticas, sino también culturales y sociales. Si se continúa manteniendo en el olvido los valores y la ética, de nada sirve que tengamos un crecimiento de

la economía porque el pueblo continuará en la pobreza y la ignorancia, y los gobernantes continuarán siendo injustos, ambiciosos y corruptos. Debiera, por tanto, haber preocupación por los aspectos morales para lo que resulta necesario un adecuado y ejecutivo sistema de integridad público político-administrativo. La nueva cultura de la gestión ético-pública debe enriquecerse mediante la percepción de la responsabilidad (*accountability*) como un componente del proceso de gestión más que como algo extraño a él.

Por último, debe estar claro que gestión ética no implica, de suyo, su confrontación con la gestión pública realizada a través de entidades del sector privado.

Sistema de integridad ético-público: objeto, principios y características

La integridad consiste en «hacer lo correcto cuando nadie te está observando». Actuar con integridad tiene que ver con entender, aceptar y escoger vivir conforme con principios éticos y morales, incluyendo la honestidad, la rectitud y la decencia.

En el ámbito de las instituciones, según la OCDE, la integridad no es solo una cuestión moral, sino que permite hacer las economías más productivas, los sectores públicos más eficientes, y las sociedades y las economías más inclusivas. Se trata de restablecer la confianza, no solo en el gobierno, sino en las instituciones públicas, los reguladores, los bancos y las empresas.

En resumen, la integridad pública se refiere a la alineación consistente y a la adhesión a valores, principios y normas éticos compartidos, para mantener y priorizar el interés público por sobre los intereses privados en el sector público. Así, un sistema de integridad es un conjunto de elementos, procesos y órganos, que se relacionan entre sí de forma ordenada, de los que se dota una institución para contribuir a lograr la integridad en su ámbito competencial. Un sistema de integridad es un subsistema del sistema integrado de gestión de

la institución, y por ello puede y debe gestionarse a lo largo de todo su ciclo de vida, desde el diseño, pasando por la implantación, hasta el seguimiento y la evaluación.

Definir valores y principios sobre integridad pública, esperando que estos se respeten sin importar el cómo, podría enviar un mensaje equivocado e ingenuo. Por ello, es de suma importancia reconocer que para alcanzar la meta de la integridad pública es necesario dotarse de los instrumentos fundamentales para la promoción y garantía de la integridad y la ética públicas, es decir, construir un sistema de integridad pública.

Los principios suelen hacer referencia a un «conjunto de parámetros éticos dirigidos a orientar la conducta y los valores a «guías para definir el correcto comportamiento de los individuos», en este caso dentro del sector público. En la práctica, algunos principios cobran mayor relevancia que otros, dependiendo, entre otros factores, del tipo de ente para el que se concrete el sistema de integridad (estatal, local, supralocal e infraestatal), el ámbito de sus competencias, su personalidad jurídica, su relación más o menos directa con la sociedad y los riesgos detectados en su gestión pública.

El sistema de integridad no tiene carácter normativo, pues su propósito es proporcionar directrices dirigidas a todos los órganos de esa Administración Pública, a fin de promover y consolidar de manera global una cultura de integridad y valores éticos en la actuación del conjunto de la organización.

Según el Sistema de Integridad de la Administración General del Estado español (SIAGE, 2023, pp.48-61), los principios o principales características del Sistema de Integridad son:

1. Su carácter holístico y coherente en sus ámbitos objetivo y subjetivo de aplicación, los que han de abarcar todas aquellas funciones de una organización en cuya ejecución puedan presentarse riesgos para la integridad y debe implicar al conjunto de la organización, sin dejar brechas. Asimismo, no deben producirse contradicciones entre sus distintos elementos, procesos y órganos.

2. Tiene un ciclo de vida completo que comprende el diagnóstico, implicación de todos los interesados, planificación, implantación, seguimiento y evaluación, ya que, por su carácter fundamentalmente preventivo, sus elementos, procesos y órganos deben planificarse y no diseñarse o implantarse de manera casuística. Asimismo, con carácter previo a su despliegue e implantación, deberán establecerse objetivos y resultados clave a obtener.
3. Está orientado a la mejora continua, eficiente y sostenible, con medios proporcionales a los resultados que se quieran alcanzar y acordes con los recursos disponibles en la organización, de forma que se asegure la estabilidad y validez para el medio plazo.
4. Es compartido a través de los mecanismos de consulta, participación, formación y sensibilización para que sea conocido por el conjunto de la organización, debiendo ser claro y comprensible.
5. Es transparente y basado en indicadores que permitan rendir cuentas a la ciudadanía en materia de ética e integridad.

El Sistema de Integridad en la Comunidad Autónoma de La Rioja

Marco normativo

El marco normativo autonómico riojano parte de su norma básica, la Ley Orgánica 3/1982, de 9 de junio, de Estatuto de Autonomía de La Rioja (EALR), cuyos apartados 1 y 2 del artículo 8 atribuyen a la Comunidad Autónoma la competencia exclusiva en materia de organización, estructura, régimen y funcionamiento de sus instituciones de autogobierno y procedimiento administrativo derivado de las especialidades de la organización propia de La Rioja. Asimismo, conforme al apartado 1 de su artículo 26, corresponde a la Comunidad Autónoma la creación y estructuración de su propia Administración Pública dentro de los principios generales y normas básicas del Estado. En un sentido más específico, se funda en la Ley

3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja (LTBGLR), que regula las obligaciones de transparencia en su modalidad de publicidad activa, acceso a información pública, y participación y colaboración ciudadanas, así como la reutilización documental pública autonómica. Además, se fundamenta en la Resolución de 30 de octubre de 2020, de la Presidencia del Consejo de Transparencia y Buen Gobierno, por la que se publica el Convenio con la Comunidad Autónoma de La Rioja, para la atribución del ejercicio de la competencia a dicho Consejo, para la resolución de las reclamaciones previstas en el artículo 24 de la Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno [LTAIBG] (Boletín Oficial del Estado español -BOE núm. 298, 12.11.2020)³.

Partiendo de la Recomendación del Consejo de la OCDE sobre Integridad Pública (OCDE, 2017), la norma fundamental es la Resolución 2/2022, de 20 de enero, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Igualdad, Participación y Agenda 2030, por la que se dispone la publicación del Acuerdo de Consejo de Gobierno por el que se aprueba el Sistema de Integridad Institucional y Código Ético de los miembros del Gobierno, cargos públicos y personal eventual de la Administración General de la Comunidad Autónoma de La

³ El artículo 16 de la Ley 3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja, establece que el órgano competente para conocer las reclamaciones frente a las resoluciones expresas o presuntas de las solicitudes de derecho de acceso a la información pública es el Consejo de Transparencia y Buen Gobierno integrado en la Administración General del Estado, conforme a lo establecido en el apartado 2 de la disposición adicional cuarta de la LTAIBG. Así, el Consejo de Transparencia y Buen Gobierno resulta competente para la resolución de las reclamaciones previstas en el artículo 24 de la LTAIBG respecto de las resoluciones dictadas por la Administración de la Comunidad Autónoma y por las Entidades Locales incluidas en su ámbito territorial (riojano), de los organismos y entes vinculados o dependientes de ambas, de las entidades integradas en el sector público autonómico o local, así como de los demás entes u organizaciones obligadas en el ámbito territorial de La Rioja, tal y como prevé la Ley 3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja.

Rioja y su sector público (Boletín Oficial de La Rioja -BOR- 15, 24.1.2022). Complementando a la anterior, se debe considerar la Resolución 1503/2021, de 29 de diciembre, de la Secretaría General Técnica de Hacienda y Administración Pública, por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Gobierno por el que se aprueba el “Plan antifraude del Gobierno de La Rioja en materia de fondos europeos” (BOR 6, 11.1.2022).

Como una variación de la precedente, destacamos la Resolución 1235/2022, de 31 de octubre, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Hacienda y Administración Pública, por la que se dispone la publicación del Acuerdo de Consejo de Gobierno por el que se modifica el “Plan antifraude del Gobierno de La Rioja en materia de fondos europeos” (BOR 211, 3.11.2022), en adelante R1235/2022.

Otras normas con incidencia en el Sistema de Integridad en La Rioja son:

Ley 3/1985, de 20 de mayo, sobre iniciativa legislativa del pueblo Riojano.

Ley 3/1990, de 29 de junio, de Función Pública de la Administración Pública de la Comunidad Autónoma de La Rioja (LFPLR).

Ley 3/2003, de 3 de marzo, de Organización del Sector Público de la Comunidad Autónoma de La Rioja.

Ley 8/2003, de 28 de octubre, del Gobierno e Incompatibilidades de sus miembros.

Ley 4/2005, de 1 de junio, de funcionamiento y régimen jurídico de la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja (LRJLR).

Ley 1/2016, de 4 de abril, de impulso y consolidación del diálogo social en La Rioja (LIDSLR).

Ley 5/2017, de 8 de mayo, de Cuentas Abiertas para la Administración de La Rioja.

Ley 7/2017, de 22 de mayo, de Comunicación y Publicidad Institucional (LCPI).

Decreto 14/2022, de 13 de abril, por el que se regula el procedimiento para el ejercicio del derecho de acceso a la información pública en la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja (BOR 74, 20 de abril de 2022).

Este Sistema Normativo de Integridad Institucional y Código Ético constituye, por su naturaleza, una decisión propia del Gobierno de la Rioja que no tiene carácter de norma jurídica en su sentido formal, es decir, no tiene carácter legal o reglamentario, sino que es la expresión de una voluntad del gobierno de autodotarse de una serie de instrumentos que constituyen una declaración, un compromiso propio y una apuesta por la integridad pública. Así el sistema de integridad tiene la finalidad de iniciar y guiar la acción del gobierno en sus políticas de buen gobierno e integridad pública.

Arquitectura institucional

Considerando que la prueba de un buen gobierno parte de su aptitud y tendencia hacia la producción de una buena administración, y atendido que leyes o códigos, por sí mismos, no son herramientas suficientes para alterar la realidad vigente, su cambio exige la dotación de adecuados sistemas o marcos de integridad institucional (Villoria Mendieta et al., 2016).

Este sistema de integridad institucional, en tanto que sistema (Villoria Mendieta, 2012, p.107, p.113), se debe componer de un conjunto de instrumentos, procesos y órganos interrelacionados entre sí y con entidad propia que son necesarios para prevenir la corrupción y fomentar un servicio público fundamentado en la ética profesional y el marco de integridad organizacional (*Integrity Framework*) establecido desde la OCDE.

En la estructuración de un adecuado sistema de integridad institucional debe desarrollarse la dimensión de refuerzo institucional a través

de la Gobernanza. Esta incluiría portales de transparencia, el *Open Government* y los sistemas de participación ciudadana. Incorporaría también la prevención, que incluiría las simplificaciones organizativas con reducción de cargos, órganos y consejerías a las estricta y normativamente⁴ necesarias⁵. Lo anterior debe desarrollarse mediante un calendario normativo, refundiciones de normas, reglamentaciones de desarrollo, derogaciones expresas, así como códigos de buenas prácticas en la contratación pública y técnicas de *compliance*⁶. Debieran desarrollarse, además, las dimensiones de rendición de cuentas y la cultura de integridad a través de los códigos de conducta (de altos cargos y empleados públicos), así como medidas para su difusión mediante formación y otras políticas de personal.

A continuación examinaremos los principales elementos de la arquitectura institucional del Sistema de Integridad de la Comunidad Autónoma de La Rioja.

- ⁴ Nos referimos a la exigencia de ciertas normas como las de una Agencia de Prevención y Lucha contra el Fraude y la Corrupción, sobre función pública, sobre régimen jurídico de los altos cargos de la Administración, sobre transparencia, acceso a la información pública y su reutilización, sobre participación ciudadana, y sobre Agencia de Evaluación de las Políticas Públicas y la Calidad de los servicios. Estas se sumarán a las ya existentes sobre garantías de los informantes, derechos de los ciudadanos en sus relaciones con la Administración, gobierno y administración, y a normas estatales que también se ocupan de esta materia.
- ⁵ Aunque una parte de la producción normativa proceda del cumplimiento de obligaciones impuestas por el derecho nacional o el comunitario, existe el riesgo de que su profusión choque frontalmente con la recomendable simplicidad, nitidez y seguridad que para los ciudadanos tienen que ofrecer las normas que regulan sus relaciones con la Administración.
- ⁶ Esto implica adoptar medidas efectivas para prevenir y detectar conductas inadecuadas de cualquiera de los individuos que integran una organización a la vez que responder adecuadamente, con objetividad e imparcialidad, frente a ellas. Pellicer (2017, pp. 1-9) distingue cuatro tipos de *compliance*: administrativo, penal, de mediación intrajudicial y de gestión del conocimiento.

El Código Ético de los miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual de la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja y su Sector Público (en adelante Código Ético)

Uno de los compromisos asumidos por la Comunidad Autónoma de La Rioja en el IV plan de Gobierno Abierto 2020-2024, aprobado por el Foro de Gobierno Abierto de España el 29 de octubre de 2020, es la elaboración de un Código Ético.

Dicho código constituye el principal instrumento de autorregulación mediante el que se identifican las normas de conducta, valores y principios a los que deben ajustar su actuación las personas que ejercen funciones públicas en el Gobierno, la Administración y el Sector Público.

Dicho código tiene como objetivos la eliminación de la corrupción; la mejora de la confianza de la ciudadanía en las instituciones; la generación de conductas acordes con las responsabilidades que se manejan en lo público; la mejor gestión y aprovechamiento de los recursos públicos; la innovación y eficacia en la gestión de los recursos públicos; la promoción de una cultura de la integridad en toda la sociedad; la creación de una comisión de Integridad Institucional y de Ética Pública, la adopción de medidas de difusión y formación en Transparencia y Buen Gobierno; y la regulación del Buen Gobierno.

A través del Código Ético se pretende establecer la conducta de los miembros del gobierno, los altos cargos y el personal eventual, de acuerdo con los valores y principios reflejados en el mismo. Sus efectos son los propios de esta clase de actos: prevenir y detectar las conductas no deseadas, e incluso llegar al eventual cese del personal político o directivo que haya incumplido sus previsiones, lo que decidirá libremente el gobierno. Se busca que permeen esos principios y valores que preconiza en las conductas y comportamientos, esto es, busca modificar los hábitos o el carácter de los cargos o servidores públicos mediante procesos de internalización de tales valores y normas

de conducta (Jiménez Asensio, 2017b). Según dicho compromiso, este Código contribuye a construir un Sistema de Integridad Pública, fortaleciendo valores éticos y mecanismos para afianzar la integridad de las instituciones públicas y mejorar la confianza de la ciudadanía. Se busca mediante este mecanismo avanzar en la consecución de una administración mucho más abierta, más eficaz e innovadora con servicios de calidad y eficientes y con nuevos valores de transparencia e igualdad en la Gobernanza Pública.

En concreto, el Código Ético tiene por objeto establecer las normas éticas y de conducta aplicables a los miembros del gobierno, cargos y personal eventual de la Administración General e Institucional de la Comunidad Autónoma de La Rioja. Las normas en él contenidas suponen estándares mínimos que podrían ser superados por códigos sectoriales o específicos. Este Código es de aplicación, además, al personal eventual de la Comunidad Autónoma de La Rioja, para el que ya existía una declaración o Código Ético al cual se adherían en el momento de su nombramiento. El Código Ético actualiza, completa y concreta las conductas descritas en el anterior por lo que sustituye a aquel desde el momento de su aprobación. Pretende, además, incrementar y mantener la calidad de la alta dirección con el fin de ofrecer un nivel eficiente de prestación de servicios públicos.

El Código Ético no tiene, en sí mismo, valor de norma jurídica en su sentido formal. Se da por supuesto que las exigencias legales, así como el cumplimiento de las normas penales y sancionadoras forman parte necesaria de las obligaciones y de los deberes del cargo público como responsable público y, en su caso, como ciudadano o ciudadana. El Código Ético supone un plus sobre el cumplimiento de la legalidad vigente. No obstante, el incumplimiento del Código Ético tiene consecuencias. Por una parte, sirve para dar nombre y reflejar por escrito cuáles son las conductas y comportamientos éticos deseables y exigibles de los miembros del gobierno, cargos y el personal eventual de la administración. Dejan de ser por tanto unas conductas que cada persona puede expresar o valorar de manera diferente para reflejarse de forma objetiva, de manera que se trate de una conducta

identificable y pública. Por otra parte, mediante un compromiso de adhesión, surge una manifestación expresa y consciente de la persona que ostenta un cargo público de someterse a dicho comportamiento.

Las consecuencias que se puedan derivar de su incumplimiento pueden venir dadas porque las conductas establecidas sirvan de elemento que dé lugar a la investigación de la posible existencia de infracciones o delitos que estén establecidas en las leyes, pero más aún debe servir de base para la identificación y objetivación de las conductas a tener en cuenta por los órganos con competencia para el nombramiento y cese de los altos cargos, para objetivar la existencia de motivos para proceder al cese. Se trata, por tanto, de un valor añadido al cumplimiento estricto de las exigencias derivadas del ordenamiento jurídico.

Además del antedicho Código Ético, la Comunidad riojana dispone de un Código Ético Institucional del Gobierno de La Rioja, aprobado en el Anexo III de la R1235/2022 (en adelante Código Ético Institucional). Este se aplica a la Administración General del Gobierno de La Rioja y al conjunto de entidades que conforman su sector público institucional, definido en el artículo 2 de la Ley 3/2003 de 3 de marzo de organización del sector público de la Comunidad Autónoma de La Rioja (LOSPLR), si bien los consorcios en los que el Gobierno de La Rioja tenga participación y no formen parte del sector público de la Comunidad Autónoma de La Rioja podrán adherirse al mismo en la forma que determinen sus estatutos o normativa que resulte de aplicación. Dicho Código Ético Institucional es de aplicación a todo el personal al servicio de las entidades incluidas en su ámbito de aplicación, con independencia de la relación jurídica que les vincule con las referidas entidades, siendo de aplicación a los funcionarios o personal estatutario al servicio de las diversas entidades incluidas en el ámbito de aplicación, así como a las personas que tengan una relación con el Gobierno de La Rioja regida por la normativa laboral, incluidos los contratos laborales especiales. Sin embargo, el Sistema de Integridad Institucional y Código Ético de los miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual de

la Administración de la Comunidad Autónoma y su sector público se aplicará con carácter preferente para el personal incluido en su ámbito de aplicación, resultando de aplicación supletoria el Código Ético Institucional.

En este Código Ético Institucional se destacan como valores a defender, la integridad, la independencia y la objetividad, la competencia y el comportamiento profesional, y la confidencialidad y la transparencia.

b) La Comisión de Integridad Institucional y de Ética Pública

Esta Comisión es el órgano colegiado cuya finalidad es el impulso del Sistema de Integridad Institucional y garantía de la actualidad, aplicación y cumplimiento del Código Ético, así como también del Código Ético Institucional del Gobierno de La Rioja⁷. Forman parte de dicha Comisión los principales órganos competentes implicados en el Gobierno de La Rioja, así como las Consejería de Buen Gobierno y Administración Pública.

Su principal objeto es la promoción y garantía del correcto cumplimiento de los valores, principios y normas de conducta establecidos en el Código Ético de los miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual de la administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja y su sector público. Sus funciones comprenden, entre otras, impulsar la efectiva puesta en funcionamiento y

⁷ Según la cláusula octava del Anexo III de la Resolución 1235/2022, de 31 de octubre, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Hacienda y Administración Pública, la Comisión de Integridad Institucional y Ética Pública de la Comunidad Autónoma de La Rioja, que se regulará por Decreto de Consejo de Gobierno y estará adscrita a la Consejería con competencias en materia de buen gobierno, será el órgano competente para la supervisión del cumplimiento de este. Valorará y resolverá las consultas y los incumplimientos que pudieran detectarse en el seno de la institución y asumirá el resto de las funciones que se determinen en su normativa de regulación.

difusión del Código Ético y proponer sus modificaciones; resolver las consultas sobre dilemas, o problemas éticos o de conducta, que le puedan dirigir tanto las personas a quienes se aplica el Código Ético como otras instancias; y recibir las quejas o denuncias sobre posibles incumplimientos. También podrá dirigir recomendaciones sobre el cumplimiento del Código Ético, promover y participar en el cumplimiento del Sistema de Integridad Pública, así como realizar informes o evaluaciones sobre el mismo.

c) Medidas de difusión y formación en Transparencia y Buen Gobierno

En concordancia con esa cultura de la transparencia y la integridad, estas medidas comportan actuaciones de difusión de los valores, principios y normas que conforman la integridad institucional, tanto *ad extra*, para con la ciudadanía, como *ad intra*, mediante la formación de los empleados públicos.

La noción de transparencia normativa se aborda con dos modalidades publicitarias, la activa y la pasiva. La primera, alberga las obligaciones de información que la respectiva Administración ha de llevar a cabo por iniciativa propia a través de medios electrónicos y con un amplio campo de extensión. La segunda, la publicidad pasiva, es el conocido derecho de acceso (virtual o presencia) a la información, como libre acceso, a petición individualizada de una información concreta en disposición de la Administración y sujeta a unos límites determinados y a condiciones en su ejercicio (Campos Acuña, 2017).

La Comunidad riojana cuenta con la Ley 7/2017, de 22 de mayo, de Comunicación y Publicidad Institucional, que abarca la integridad del sector público autonómico⁸. La publicidad se encuentra sujeta a una serie de principios: objetividad, veracidad, orientación servicial,

⁸ También al local de población superior a 5.000 habitantes y al sector universitario público o cofinanciado mayoritariamente por la Comunidad.

utilidad pública, transparencia, colaboración, claridad, creatividad, responsabilidad, rendición de cuentas, efectividad, profesionalidad, normalización, pluralidad en los soportes y medios, respeto a la ética y deontología profesional y periodística, independencia, equidad, protección de la dignidad, imagen y honor, sensibilidad a la realidad social, de género y de diversidad, integración social, medioambiente, paz, tolerancia, infancia y adultos mayores, y accesibilidad e impulso tecnológico (art. 3 LCPI).

La Ley 5/2017, de 8 de mayo, de Cuentas Abiertas para la Administración de La Rioja, complementa la Ley 3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja, a la que modifica para incluir dentro de la información económica a suministrar en el Portal de la Transparencia la relativa a las cuentas bancarias de la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja y demás organismos del sector público presentes en el ámbito subjetivo de dicha ley de transparencia.

Dicha ley declara abierta y accesible la información sobre las cuentas abiertas en instituciones bancarias de todas las entidades integrantes del sector público de la Comunidad Autónoma de La Rioja y en concreto de su Administración General, de los organismos públicos, fundaciones, consorcios y empresas públicas, del Parlamento, Universidad y Consejo Consultivo riojanos.

La presencia del Gobierno de La Rioja en las redes sociales se inspira en los principios de eficacia, transparencia, servicio público, responsabilidad, inmediatez, cercanía, conocimiento abierto, creatividad, sensibilidad social, dentro de unas políticas de utilidad e identidad de los contenidos distribuidos en campañas de comunicación global, corporativas, por programas o institucionales, de la acción gubernativa.

Las personas a quienes se les aplica este sistema de integridad institucional estarán guiadas en el desempeño de sus funciones por una actuación transparente con el fin de mejorar la relación de confianza de la ciudadanía en sus instituciones, permitir a esta el control democrático de las mismas y garantizar la rendición de cuentas.

Como principal instrumento de transmisión informática, el Portal de Transparencia del Gobierno de La Rioja publicará toda la información relativa al Sistema de Integridad Institucional y Código Ético de miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual de la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja y su Sector Público.

La Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno, concedió dos años a las Comunidades Autónomas y a las Entidades Locales para adaptarse a las obligaciones contenidas en la misma. En cumplimiento de ese mandato, en el año 2014, se aprobó la Ley de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja, cuyo ámbito subjetivo-institucional se concretó en su artículo 2 y en el artículo 24⁹. Con ella, el Gobierno de la Comunidad se obligó a publicar información con relevancia jurídica, económico-presupuestaria y estadística. Como consecución de estos objetivos, se publicarán las actuaciones, normas, propuestas y recomendaciones de la Comisión de Integridad Institucional y Ética Pública, si bien, previa la disociación de los datos personales o de la información afectada por cualquier límite del derecho de acceso a la información pública. De igual modo, se publica el catálogo de información pública y datos reutilizables¹⁰ a través del Portal de Transparencia¹¹.

⁹ Este artículo remite a la disposición adicional segunda de la Ley 8/2003, de 28 de octubre, del Gobierno e incompatibilidades de sus miembros (LGI), en general referida a los consejeros autonómicos, altos cargos y personal de confianza del sector público autonómico.

¹⁰ La regulación del Portal de Transparencia podemos encontrarla en la Directiva (UE) 2019/1024 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 20 de junio de 2019, relativa a los datos abiertos y la reutilización de la información del sector público; en la Ley 37/2007, de 16 de noviembre, sobre reutilización de la información del sector público; en el Real Decreto 1495/2011, de 24 de octubre, por el que se desarrolla la Ley 37/2007, de 16 de noviembre, sobre reutilización de la información del sector público para el ámbito del sector público estatal; en la Ley 3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno de La Rioja; y en el Decreto 19/2013, de 31 de mayo, por el que se regula la reutilización de la información en el sector público de la Comunidad Autónoma de La Rioja.

¹¹ Disponible en <https://bi.larioja.org/pentaho/transparencia>

Esos miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual, en ejecución de sus cometidos de transparencia y rendición de cuentas, actuarán de manera especialmente diligente en la aportación de los datos que deban ser publicados en el Portal de Transparencia según la normativa y las directrices de los órganos con competencias en materia de transparencia; comunicarán al Consejo de Gobierno de La Rioja la apertura de cualquier procedimiento jurisdiccional penal contra su persona y dimitirán en el caso de que la autoridad judicial acuerde la apertura de juicio oral; harán pública su participación como ponentes en congresos, seminarios, jornadas de trabajo, conferencias o cursos, siempre que su participación se efectúe en su condición de alto cargo o en representación de la Comunidad Autónoma de La Rioja y, en estos casos, solo podrán percibir las indemnizaciones por gastos de viaje, estancias y traslados que les correspondan de acuerdo con la normativa vigente (las restantes cantidades que en su caso se pudieran devengar por el desarrollo de estas funciones y cargos, sea cual fuere el concepto del devengo, serán ingresadas por la entidad a la que corresponda el pago en la Tesorería General de la Comunidad Autónoma); garantizarán la conservación de los documentos que estén bajo su custodia para su transmisión y entrega a los posteriores responsables en el momento en que finalicen sus funciones; harán públicos sus actos y reuniones públicas previstas para el desarrollo de sus funciones en el Portal de la Transparencia (cuando los intereses de la Comunidad lo aconsejen, la publicidad podrá sustituirse por la comunicación al Consejo de Gobierno); desarrollarán el cumplimiento efectivo del principio de publicidad activa con el fin de garantizar la transparencia en sus respectivos departamentos o entidades, procurando en la medida de lo necesario, no solo cumplir con las obligaciones legales sino aportar un plus de transparencia a sus acciones y a las políticas o actividades de gestión de sus departamentos o entidades, siguiendo las directrices de la consejería competente en materia de transparencia; procurarán respuestas ágiles y convenientemente razonadas a las solicitudes de información que en el ámbito de sus competencias les sean cursadas, facilitando el acceso efectivo

de todas las personas a la información pública dentro de los límites establecidos en la legislación vigente; facilitarán la implantación efectiva en sus respectivas entidades o departamentos del Gobierno Abierto, la apertura de los datos, la reutilización de los mismos y la Administración electrónica; impulsarán la participación efectiva de la ciudadanía en los asuntos públicos y en los procesos de toma de decisiones; la participación de los cargos públicos y personal eventual en medios de comunicación deberá realizarse previo consentimiento expreso de su superior jerárquico, salvo que tales entrevistas, tertulias o reportajes traten sobre materias ajenas completamente a su ámbito público de actuación.

Por último, la consecución de la mejora del acceso al Portal de Transparencia y al Portal de *Open Data* se materializó con la implantación del proyecto de Plataforma Semántica del Gobierno de La Rioja. Este proyecto transformó la semántica de los repositorios de datos utilizados por la Comunidad Autónoma de La Rioja para el ejercicio de sus funciones, focalizándolo en las áreas transversales¹², denominadas “objetos de conocimiento”, que aportan más valor a la hora de buscar y recuperar datos en los portales de Transparencia y *Open Data* (como Dato Abierto Rioja).

El Plan de Gobierno Abierto riojano, supervisado por la Secretaría General Técnica de la Consejería de Presidencia, Relaciones Institucionales y Acción Exterior, y seguido por una Mesa del Plan, contiene cinco grandes ejes de actuación:

1. Apertura de la acción política: mejora de la legitimidad y crecimiento de la confianza ciudadana del Gobierno de La Rioja a través de la apertura en la toma de decisiones y la colegiación de esfuerzos en el ciclo de vida de las políticas públicas autonómicas.

¹² Estas áreas contienen los epígrafes de normativa, directorio de empleados públicos, planes y programas, participación, noticias y eventos, transparencia, Datos Abiertos, trámites, servicios y procedimientos, acción de Gobierno, presupuestos, formación, contratos, publicaciones, empleo público, centros y Boletín Oficial de La Rioja.

2. Transparencia y datos abiertos: mejora de la transparencia en sus dos vertientes, publicidad activa (información parlamentaria, económico-presupuestaria, de contratación y portal de transparencia) y derecho de acceso a la información (guía de acceso, regulación del procedimiento y campaña), así como la apertura de los datos, públicos y el fomento de su reutilización y explotación para generar valor social.
3. Participación y colaboración ciudadana (mediante regulación de procesos y espacios colegiados, manuales, presupuestos participativos): fomento de la participación ciudadana y de la colaboración público-privada en los asuntos públicos que permita codecisión y coproducción.
4. Rendición de cuentas: mejorar los mecanismos (*web*) de rendición de cuentas y fomentar la integridad pública y el buen gobierno (Estatuto del Alto Cargo, Código Ético, Compromiso de Calidad Servicios Públicos).
5. Cambio cultural: información y conocimiento que permita el cambio cultural de la organización administrativa (en la selección y formación para empleados, así como en la creación de buenas prácticas) e iniciativas de la sociedad civil (campañas y formación).

d) Regulación del Buen Gobierno

En la actualidad el Buen Gobierno en la Comunidad Autónoma de La Rioja está regulado en la Ley 3/2014, de 11 de septiembre, de Transparencia y Buen Gobierno, cuyo título III regula el buen gobierno, estableciendo los órganos a los que corresponde el desarrollo, ejecución y aplicación de la normativa básica estatal en esta materia. No obstante, se pone de manifiesto la falta de desarrollo reglamentario de la materia en dicha Comunidad Autónoma, lo que resulta necesario abordar.

La noción de “buen gobierno”, en sí misma considerada y sin perjuicio de su relación actual con la noción de “gobernanza”, no aparece desarrollada a nivel conceptual en la normativa básica, pero para situar la exposición podemos decir que “buen gobierno” sería aquel que promueve instituciones formales, a través de normas y reglamentos, e informales, que fomentan la transparencia, la rendición de cuentas, la eficacia, la coherencia, la participación, la integridad, la objetividad o imparcialidad en el servicio al interés general (Campos Acuña, 2017).

Patente resulta la correlación entre los institutos de la gobernanza y la integridad pública, dado que la integridad resulta fundamental para la gobernanza (Huberts, 2018, p.18). Por gobernanza cabe entender un estilo de gobierno paradigmático, cuya utilidad radique en la mejora de las relaciones entre representantes públicos, sociedad civil, tercer sector y resto de agentes socioeconómicos (Pérez, 2015, p.68). Esa gobernanza facilita el traslado al sector público del *compliance* privado. Sin embargo, y pese a que *compliance* e integridad institucional tengan varios puntos en común, como la autorregulación, la prevención, los valores, los canales de denuncia, los órganos de vigilancia, no es menos cierto que la implementación del *compliance* en la integridad institucional implicaría dar paso a un sistema holístico de integridad institucional, sistema que debería contar con códigos de conducta para la totalidad de empleados públicos, para los ámbitos de la contratación pública, las subvenciones, los procesos selectivos de personal y para sociedades mercantiles públicas (Jiménez Asensio, 2017a).

Los instrumentos de autorregulación de los códigos éticos en el ámbito público pueden servir para abrir camino en la traslación de las técnicas de *compliance* a la gestión pública¹³, con el matiz de la

¹³ Para ello resultaría muy conveniente que se partiera de las previsiones recogidas en el artículo 31 *bis* del Código Penal, si bien adaptadas al ámbito de la gestión pública, lo que implica no solo aprobación normativa de una estructura organizativa, sino su aplicación y puesta en marcha de manera real y efectiva. En ese sentido debería procederse a la identificación de las actividades susceptibles de mayor control y supervisión para la prevención (gestión económico-financiera,

exclusión de la responsabilidad penal de las personas jurídicas públicas, y sin perjuicio de la evolución regulatoria que pueda llevar en esta dirección, entendiendo la unidad de acción de las organizaciones y la responsabilidad de crear marcos de integridad institucional, como climas éticos para evitar la proliferación de conductas corruptas.

La realización de una completa construcción de la teoría apuntada, conforme a las previsiones recogidas en el artículo 31 *bis* del Código Penal, si bien adaptadas al ámbito de la gestión pública, implica no solo aprobación normativa de una estructura organizativa, sino su aplicación y puesta en marcha de manera real y efectiva. En este ámbito, no menos necesaria resulta la obligación de informar de posibles riesgos e incumplimientos al organismo encargado de vigilar el funcionamiento y observancia del modelo de prevención, así como la implantación (basándose en la norma UNE-ISO-37002 sobre sistemas de gestión de denuncias de irregularidad y sus directrices) de canales de información apropiados, internos y externos (a modo de buzón de ética institucional), con clara y precisa exigencia de protección de las personas informantes y con taxativa prohibición de represalias hacia las mismas.

La articulación de esta obligación nos remite a las figuras del *whistleblower* y del *compliance officer*, dotado de independencia y de medios, con poderes coercitivos y adecuada composición, y eficaz modo de funcionamiento para garantizar su independencia y objetividad en el desarrollo de su función. En algunos casos, será la

contratación, ordenación del territorio y urbanismo), seguidos de unos protocolos para la determinación de la voluntad en los diversos escenarios de actuación pública. Lo mismo es válido para la gestión financiera. Esto, unido a supervisión, vigilancia y control, por parte del órgano competente independiente y objetivo, cuyas funciones no resulten insuficientes ni sean susceptibles de ser omitidas, una figura análoga al *compliance officer* (independiente, objetivo, dotado de medios, y con poderes coercitivos, disciplinarios), sin perjuicio de la existencia de una figura de denunciante o *whistleblower* suficientemente protegido por el anonimato. Un análisis y ponderación de la implantación de estas medidas éticas, mediante su difusión, evaluación y seguimiento, unido a la evaluación, y en su caso modificación, del modelo de seguimiento.

normativa estatal, autonómica o local, la que contemple su existencia, recogiendo los extremos relativos a su composición y funcionamiento para garantizar su independencia y objetividad en el desarrollo de su función; en otros, serán acuerdos organizativos los que deberán establecer las condiciones correspondientes y, en otros, los únicos sistemas de control serán los tradicionales órganos que, en el ejercicio de su función, tienen atribuido el control de la legalidad y de la actividad económica-financiera, y que se encuentran plenamente integrados en el organigrama de la respectiva Administración. Esto se completa con órganos de control externo existentes en ámbitos sectoriales, como el Tribunal de Cuentas y los órganos de control autonómicos, así como el Valedor en Galicia, el Síndic de Greuges en Cataluña o el Defensor del Pueblo con carácter general o, en materia de contratación, los tribunales administrativos.

No se cuenta con una ley específica que permita denunciar casos de corrupción o malas prácticas administrativas, dar curso a las informaciones que reciba la Administración Autonómica sobre hechos relacionados con delitos contra la Administración y que establezca las garantías de los informantes. Los mecanismos de denuncia serían los genéricos, obtenidos de la legislación estatal contra el fraude (ley estatal 2/2023, de 20 de febrero, reguladora de la protección de las personas que informen sobre infracciones normativas y de lucha contra la corrupción) y a través de la planificación contra el fraude (R1235/2022).

Existen canales que permiten la presentación de las denuncias por escrito, por correo, a través de un buzón físico, a través de una plataforma en línea, ya sea en la intranet o en internet y, verbalmente, por línea de atención telefónica, a través de otro sistema de mensajería vocal y previa solicitud del denunciante por medio de una reunión presencial o mediante procedimientos telemáticos.

En materia de formación en la Escuela riojana de Administración Pública, destaca la oferta formativa en integridad, transparencia y buen gobierno, muy centrada en el Gobierno Abierto, transparencia

y rendición de cuentas, incluidos cursos específicos para unidades de transparencia o de ética en los servicios públicos locales (*on line*).

La Comunidad promueve la participación mediante el uso de los medios electrónicos (art. 8 LAESA), tanto a nivel de consulta previa, como de audiencia e información pública, y sobremanera destaca la iniciativa de participación social *Lariojapar+icipa*. Como sistemas de participación social, destacan el diálogo social, institucionalizado de manera permanente mediante la Ley 1/2016, de 4 de abril, de impulso y consolidación del diálogo social en La Rioja, y el diálogo político y civil (a través de consejos sectoriales)¹⁴.

En conclusión, la corrupción no se puede combatir únicamente con la gobernanza¹⁵, por cuanto, además, exige de la aplicación de los principios de participación, transparencia, rendición de cuentas, eficacia y coherencia (Herederó, 2022, pp.27-47).

Estructura organizativa

Corresponde a la Consejería competente en materia de Transparencia y Buen Gobierno¹⁶ impulsar el desarrollo de este Sistema de Integridad

¹⁴ Según el art. 7.2 EALR corresponde a los poderes públicos de la Comunidad Autónoma de La Rioja, en el ámbito de sus competencias, promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social, así como la defensa y protección de los valores culturales del pueblo riojano.

¹⁵ Estos principios se encuentran establecidos en el *Libro Blanco de la Gobernanza Europea*, 2010, <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/summary/white-paper-on-governance.html>

¹⁶ Esta Consejería está organizada a través del Decreto 50/2020, de 3 de septiembre, por el que se establece la estructura orgánica de la Consejería de Igualdad, Participación y Agenda 2030 y sus funciones en desarrollo de la Ley 3/2003, de 3 de marzo, de organización del Sector Público de la Comunidad Autónoma de La Rioja. Además, está regulada en la Resolución 1/2021, de 19 de marzo, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Igualdad, Participación y Agenda

Institucional. Asimismo, le corresponde implementar, con la colaboración del resto del Gobierno y Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja, las medidas previstas en el mismo.

A través de la Resolución 2/2022, de 20 de enero, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Igualdad, Participación y Agenda 2030, la Comunidad riojana admite que la integridad, la transparencia y el buen gobierno deben guiar las políticas públicas si se pretende estar en consonancia con los principales objetivos y directrices de la gobernanza global. El Gobierno de La Rioja apuesta así por un refuerzo de las políticas orientadas hacia la transparencia.

Asumida por el Gobierno de La Rioja la importancia que la materia de Transparencia e Integridad tiene para un buen gobierno, la decisión de dotarse de un Sistema de Integridad Institucional no respondió a la observancia o reacción frente a situaciones indeseables, sino a un deseo de autoanálisis de la situación y de instaurar un entorno de gobernanza en clave positiva que legitime las instituciones ante los ciudadanos.

El objetivo fue, y sigue siendo, que la actuación de los poderes públicos sea ejemplar, mediante una acción preventiva que se valga de este Sistema de Integridad, para instaurar una cultura de la ética en el actuar público. Para ello, la responsabilidad en la dirección de los asuntos públicos exige un compromiso con la ética pública, la eficiencia y la mejora continua.

Por todo ello, se entiende que la implementación de una política de integridad no puede quedarse en un mero cumplimiento de la legalidad vigente, sino que debe dirigirse hacia la construcción de instrumentos que fomenten los valores y estructuras que permitan ir más allá en el desarrollo de buenas prácticas en la materia. Todo ello debe organizarse en un sistema cuya aplicación mejora el rendimiento

2030, de delegación de competencias en los órganos de la Consejería, y en la Resolución 9/2021, de 19 de marzo, de la Consejería de Igualdad, Participación y Agenda 2030, de delegación de competencias en los órganos de la Consejería y de asignación de funciones a los jefes de servicio.

del gobierno y la Administración y beneficia directamente a los riojanos. En consecuencia, el gobierno de La Rioja decidió apostar por una política de buen gobierno, para lo que resultó necesario dotarse de un Sistema de Integridad Institucional que contuviera los principales mecanismos para iniciar un proceso de salvaguardia de la ética en la organización, y sobre todo garantizar una adecuada y honesta gestión de los recursos públicos, reforzando así la transparencia y la confianza de la ciudadanía en las instituciones.

El Sistema de Integridad Institucional construyó una infraestructura estableciendo una serie de principios, medidas, instituciones de garantía, y mecanismos de transparencia para el fomento y la salvaguardia del comportamiento ético en el gobierno y la administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja.

El objetivo se encamina hacia la constitución de un sistema vivo de integridad pública, de forma que pueda ir aplicándose, completándose y actualizándose para conseguir del sector público un posicionamiento claro y una adhesión a valores éticos comunes, así como al conjunto de principios y normas destinadas a proteger, mantener y priorizar el interés público por sobre los intereses privados.

El ejercicio de las funciones de los miembros del gobierno, cargos públicos y personal eventual de la Administración de la Comunidad Autónoma de La Rioja y su sector público ha de ser respetuoso con la Constitución y el resto del ordenamiento jurídico, sin que pueda cometer discriminación por razón de género, origen racial o étnico, nacionalidad y origen, orientación sexual, ideología, religión o creencias, situación familiar, discapacidad, enfermedad o cualquier otra condición o circunstancia personal, debiendo guardar un trato respetuoso y directo con los ciudadanos y con sus organizaciones representativas, así como promocionar la igualdad de género y trato igual a todas las personas que se encuentren en la misma situación, así como la integración de las personas con discapacidad, actuando con el mayor respeto a los empleados públicos y sus funciones, defendiendo la promoción del mérito y la capacidad. En cualquier caso,

las políticas han de ser impulsoras de la protección del patrimonio cultural y del medio ambiente.

En definitiva, se trata de instaurar una cultura de la integridad en el ejercicio de las funciones públicas y prevenir las conductas inadecuadas o aquellas prácticas que puedan afectar la imagen de transparencia, imparcialidad, objetividad y eficiencia que las instituciones públicas tienen ante la ciudadanía. Los baluartes de esta cultura han de ser la ejemplaridad, integridad, objetividad e imparcialidad, actuando con transparencia y en defensa de un Gobierno Abierto, con criterios de austeridad, responsabilidad por la gestión, eficacia y eficiencia.

Como órganos de garantía externos de la integridad destacamos la Administración de Justicia y la Fiscalía, el Tribunal de Cuentas estatal, el Consejo de Transparencia y Buen gobierno Estatal, sin que se haya previsto la creación de la Agencia de Prevención y Lucha contra el Fraude y la Corrupción, ni una Agencia de Evaluación de las Políticas Públicas y la Calidad de los servicios autonómica.

Como órganos de garantía internos constan, regulados, el Servicio de Evaluación de Políticas Públicas, la Inspección General de Servicios y la Comisión de Integridad Institucional y Ética Pública riojana, con funciones consultivas, de supervisión, de seguimiento y de sanción del incumplimiento del código ético.

Conclusiones

A la luz de los anteriores apartados, entendemos que los marcos de integridad ética resultan un instrumento necesario para la puesta en práctica de los principios éticos aplicables a las administraciones públicas de todo orden.

Aún queda trabajo pendiente por gestionar en materia de ética e integridad en las administraciones públicas, como también en la Comunidad riojana.

Entendemos que, en la Comunidad riojana, resta poner en marcha la Comisión de Integridad Institucional y Ética Pública Autonómica, así como gestionar un (hoy inexistente) Código de Buena Administración, aplicable a empleados públicos autonómicos, con un adecuado sistema de prevención y gestión de conflicto de intereses, y un aseguramiento comprometido de la gestión del riesgo que quede integrado en todas las actividades de la organización, como política de riesgos y a modo de cumplimiento de la norma UNE ISO 31000, sobre gestión de riesgos.

También resultaría muy conveniente que se enfatizara, en el nivel autonómico riojano, la verificación de la aplicación práctica de ese Código de Buen Gobierno, la elaboración de otro de Buena Administración, y la promoción de un entorno cultural y medioambiental que minimice los impactos negativos de su carencia o ausencia de evaluación.

En todo marco de integridad pública, nunca está de más seguir poniendo énfasis en la realización de actividades de formación y difusión, internas y externas, a través de múltiples cursos y canales, adecuados a los tiempos y realidades territoriales.

Por último, necesaria resulta una (hoy, en ciernes) empírica puesta en marcha de los mecanismos de planificación, seguimiento, evaluación y revisión del sistema de integridad autonómico riojano, aún en fase de inicio, con verdaderos objetivos estratégicos, operativos y con indicadores de la evolución del diagnóstico inicial, tanto de los códigos éticos, como de la gestión de riesgos, de las actividades formativas, informativas y participativas.

Referencias

- Campos Acuña, C. (2020). *¿Qué es el círculo virtuoso de la integridad pública?* <https://concepcioncampos.org/que-es-el-circulo-virtuoso-de-la-integridad-publica/>
- Campos Acuña, C. (2020). *Cuántas más leyes ¿más corrupción?* <https://concepcioncampos.org/cuantas-mas-leyes-mas-corrupcion/>
- Campos Acuña, C. (2017). Ética en la gestión pública. Los códigos éticos como herramientas de compliance: una propuesta de traslación normativa. *CEFLegal: Revista práctica de derecho*, (195), 73-114.
- Cárdava Pérez, A. C. (2015). La participación ciudadana y el modelo de gobernanza como «praxis» de acción de gobierno para la sostenibilidad económica y reforzamiento de la legitimidad democrática en los gobiernos locales. En J. Marco y B. Nicasio (Coords.), *La regeneración del sistema. Reflexiones en torno a la calidad democrática, el buen gobierno y la lucha contra la corrupción* (pp.63-78). Avapol- Asociación Valenciana de Politólogos.
- Código de Buena Administración* (2023). https://transparencia.gob.es/transparencia/dam/jcr:3e076aaa-ec7e-4a92-963f-36f176d23f18/Cap_2.pdf
- Crespo Martínez, I. y Oñate Rubalcaba, P. (2012). *El Marco Institucional de Integridad en España: situación actual y recomendaciones*. Tirant Lo Blanch.
- De Diego Bautista, O. (2015). *La ética en los servidores públicos*. Universidad Pedagógica Nacional.
- De Diego Bautista, O. (2017). *Ética pública: su vinculación con el Gobierno*. INAP-UAEM.
- González Pérez, J. (2006). *Corrupción, ética y moral en las administraciones públicas*. Civitas.
- Herdero Ortiz de la Tabla, L. (2022). La construcción de un sistema de integridad institucional en la Administración de Castilla y León (2007-2021). *Gestión y análisis de políticas públicas* (28), 27-47.

- Huberts, L. W. J. C. (2018). Integrity: What it is and Why it is Important. *Public Integrity*, 20 (sup1), 18-32. <https://doi.org/10.1080/10999922.2018.1477404>
- Jiménez Asensio, R. (2017a). *Cómo prevenir la corrupción: integridad y transparencia*. Catarata.
- Jiménez Asensio, R. (2017b). *Compliance e integridad institucional*, <https://rafaeljimenezasensio.com/2017/06/11/compliance-e-integridad-institucional-1/>
- Jiménez Asensio, R. (2020). *Gobernanza ética e integridad institucional*, <https://rafaeljimenezasensio.com/2020/05/27/gobernanza-etica-e-integridad-institucional/>
- Libro Blanco de la Gobernanza Europea* (2010). <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/summary/white-paper-on-governance.html>
- OCDE (2017). *Recomendación de la OCDE sobre Integridad Pública*. OCDE. <https://www.oecd.org/gov/integridad/recomendacion-integridad-publica/>
- Palomar Olmeda, A. (2016). ¿Hay vida en la Administración después de la corrupción? *Revista Internacional de Transparencia e Integridad* (1), 1-13. <http://revistainternacionaltransparencia.org/wp-content/uploads/2016/09/ALBERTO-PALOMAR.pdf>
- Pellicer García, J. L. (2017). Herramientas y propuestas para luchar contra la corrupción en el sector público: ética, transparencia y compliance. *Revista Internacional de Transparencia e Integridad* (5), 1-9. http://revistainternacionaltransparencia.org/wp-content/uploads/2017/12/jose_luis_pellicer.pdf
- Sistema de Integridad de la Administración General del Estado español* (SIAGE), aprobado el 7 de marzo de 2023 por la Comisión coordinadora de las inspecciones generales de servicios de los departamentos ministeriales. <https://funcionpublica.hacienda.gob.es/es/portalsefp/Secretaria-de-Estado-de-Funcion-Publica/Actualidad/ultimas-noticias/Noticias/2023/07/2023-07-14->

- Villoria Mendieta, M. (2012). Integridad. *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad*, (1), 107-113. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/2160>
- Villoria Mendieta, M. (2018). Los sistemas de integridad en las organizaciones: una reflexión desde el enfoque institucionalista del buen gobierno. En J. Rodríguez Alba y G. Lariguet (Comps.), *Gobierno Abierto y ética* (pp. 85-120). Universidad Nacional de Córdoba. <https://www.researchgate.net/publication/337929308> Los sistemas de integridad en las organizaciones una reflexion desde el enfoque institucionalista del buen gobierno
- Villoria Mendieta, M., Forcadell Esteller, X. y Baena García, L. (Coords.) (2016). *Buen gobierno, transparencia e integridad institucional en el gobierno local*. Tecnos/Diputació de Barcelona.

Cuerpo, tecnología y control en la era farmacopornográfica

BODY, TECHNOLOGY AND CONTROL IN THE
PHARMACO-PORNOGRAPHIC ERA

Celeste Florencia Ramirez¹

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM-Argentina) y
Universidad Autónoma del Estado de Guerrero (UAGRO-México)
ramirezcelestef@hotmail.com

RESUMEN: Este artículo se propone analizar la producción tecnopolítica del cuerpo en la era farmacopornográfica, siguiendo las propuestas teóricas de Paul B. Preciado. En primer lugar se presenta el régimen disciplinario donde los procedimientos de vigilancia y control son exteriores al cuerpo. En un segundo momento, se analiza la constitución de un régimen soma-

¹ Maestranda en Humanidades (Universidad Autónoma de Guerrero, México). Becaria Conahcyt (Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, México). Licenciada en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín, Argentina). Realizó su estancia de investigación en la Universidad Hradec Králove, República Checa. Integrante del proyecto de investigación “Spinozismo contemporáneo: ontología, realismo, democracia” (UNC). Orienta sus estudios hacia el pensamiento de Gilles Deleuze, especialmente sobre las nociones de individuación, subjetividad y deseo. <https://orcid.org/0000-0001-9351-0154>

topolítico de subjetividad, denominado farmacopornográfico, en el cual se utilizan tecnologías microprostéticas de control. A continuación, se señalan las principales tecnologías que crean, reproducen y consolidan un determinado sujeto y corporalidad en la era farmacopornográfica. Finalmente, se plantea la hipótesis de que, a pesar de la producción biopolítica masiva de ideales heteronormativos, es posible una salida desde el interior de las identidades sexuales.

PALABRAS CLAVE: Preciado, farmacopornocapitalismo, cuerpo, tecnogénero, biopolítica.

ABSTRACT: This article aims to analyze the technopolitical production of the body in the pharmacopornographic era, following the theoretical proposals of Paul B. Preciado. Firstly, the disciplinary regime is presented where the surveillance and control procedures are external to the body. In a second moment, the constitution of a somatopolitical regime of subjectivity, called pharmacopornographic, is analyzed, in which microprosthetic control technologies are used. Next, the main technologies that create, reproduce, and consolidate a certain subject and corporality in the pharmacopornographic era are pointed out. Finally, the hypothesis is raised that, despite the massive biopolitical production of heteronormative ideals, a way out is possible from within sexual identities.

KEYWORDS: Preciado, pharmacopornocapitalism, body, technogender, biopolitics.

¿Qué vengo a hacer aquí? Vengo a ser terrible. Soy un monstruo, decís. No, soy el pueblo. ¿Soy una excepción? No, soy todo el mundo. La excepción sois vosotros. Vosotros sois la quimera y yo soy la realidad.

VICTOR HUGO, *El hombre que ríe*²

Las tecnologías de la información y la comunicación han irrumpido de manera drástica y permanente en el campo social, modificando los dispositivos biopolíticos que producen y controlan los cuerpos, el sexo y la sexualidad en los distintos ámbitos de la vida cotidiana. Se trata de un régimen somatopolítico, es decir, un régimen político que articula tecnologías de producción de la subjetividad y de la representación corporal produciendo una determinada corporalidad que resulta de la unión de las categorías *soma* (cuerpo) y *politeia* (política).

Siguiendo los estudios de Foucault y Deleuze, Paul B. Preciado (2008) sostiene que a lo largo de la historia se han desarrollado tres tipos de regímenes somatopolíticos: el régimen soberano que comienza con el ascenso del cristianismo y finaliza en el siglo XVII; el régimen disciplinario biopolítico ubicado entre el siglo XVII y mediados del siglo XX; y el régimen de control o farmacopornográfico que se inicia en la Segunda Guerra Mundial y continúa hasta el presente.

Desde una postura posestructuralista, poscolonialista, feminista y queer, Preciado advierte el inicio de un nuevo tipo de gubernamentalidad, donde los dispositivos de vigilancia y de control (técnicas biomoleculares, digitales, prostéticas) se instalan en el cuerpo. Estas tecnologías de poder se inscriben en los sujetos y en los contextos socioculturales con el fin de reproducir la diferencia sexual dentro del sistema capitalista. Este autor sostiene que este pasaje de la biopolítica a la era farmacopornográfica es provocado por tres cambios fundamentales que ocurren en la segunda mitad del siglo XX: la invención

² Con este epígrafe, Paul Preciado comienza su libro *Yo soy el monstruo que os habla* (2020). A su vez, el filósofo toma a préstamo esta cita de *¿Discapacitada?*, la tesis de Lorenza Böttner.

de la categoría de 'género'; la creación de la pastilla anticonceptiva; y la producción y distribución masiva de la pornografía.

El régimen farmacopornográfico distribuye de manera masiva discursos y prácticas que justifican el binarismo de género como natural, generando la exclusión y la marginación de todos aquellos cuerpos que no siguen los patrones heteronormativos. Ahora bien, estas mutaciones afectan no solo las formas de opresión, sino también las condiciones que posibilitan la lucha y la resistencia.

Cambio de paradigma, cambio de sujeto

Ya en Michel Foucault podemos observar cómo las instituciones *crean* sus sujetos, cómo estos son llevados a un régimen de conductas que los confecciona de un modo que, al mismo tiempo que los individualiza, los masifica. Reconocemos, como también lo hizo el pensador francés, una cuota de necesidades creadas y satisfechas según estos centros de encierro secuenciados: familia, escuela, ejército, fábrica, etc. Cada uno de esos lugares de encierro está configurado no solo por su estructura material, su arquitectura, su mobiliario, los recursos disponibles, sino que, además, se caracteriza por relaciones de saber y de poder. En esas instituciones, al menos cinco horas diarias, los individuos están distribuidos en un lugar específico donde cumplen un rol determinado. Foucault (2002) lo indica: "Toda la actividad del individuo disciplinado debe ser ritmada y sostenida por órdenes terminantes cuya eficacia reposa en la brevedad y la claridad; la orden no tiene que ser explicada, ni aun formulada; es precisa y basta que provoque el comportamiento deseado" (p.154). Al cuerpo se lo manipula, se le da cierta forma, se lo educa, –dociliza–, para que pueda ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado. Foucault llama bio-poder a esta fuerza que penetra en la construcción de la subjetividad del individuo y que "calcula técnicamente la vida en términos de población, salud e interés nacional" (Preciado, 2005, p.157).

La sexopolítica es uno de los ejes dominantes de la acción biopolítica que emergen con el capitalismo disciplinario occidental de finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Preciado (2005), realiza una lectura cruzada entre el análisis sobre la heterosexualidad de Wittig y la noción de biopolítica de Foucault para definir la sexopolítica “como tecnología biopolítica destinada a producir cuerpos heteros” (p.158)³. Monique Wittig, en sus ensayos “El pensamiento heterocentrado” (1978) y “A propósito del contrato social” (1987), concibe la heterosexualidad, no como naturaleza u orientación, sino como estructura sociopolítica que produce normativamente el binarismo sexual. En estas obras, Wittig apela a la noción de contrato social rousseauiano para definir la heterosexualidad no solo como una institución, sino también como un régimen político de control que, a través de un contrato social tácito, se ocupa de producir y naturalizar discursos y leyes que avalen la diferencia sexual. Así, el sistema de pensamiento hegemónico es quien produce a los sujetos que afirma solo representar. Como consecuencia, la representación reconoce únicamente a los sujetos que cumplen con los requisitos que ella impone. Tal como señala Foucault (2002), el sistema limita, prohíbe, controla y regula a los sujetos —a sus cuerpos— a través de las estructuras sociales, puesto que están sujetos a ellas, constituidos y definidos por sus imposiciones. En el interior de las formas de producción y control disciplinarias, el sexo y la sexualidad se convierten en agentes de control que gobiernan la vida, con discursos sobre lo masculino y lo femenino, la histerización del órgano femenino,

³ Al servirse de la concepción de heterosexualidad de Wittig y unirla al análisis genealógico de la sexualidad de Foucault, Preciado se aleja del feminismo materialista de Wittig, esto es, se aparta de la perspectiva marxista de Wittig, quien al reducir su análisis a la lucha entre grupos considerados antagónicos por naturaleza, cede a una esencialización identitaria. Se distancia también “de la naturalización que hace la autora de la categoría de lesbiana, prototipo de resistencia política y habitante de una exterioridad pura, como reacción a la heterosexualidad” (Domínguez-Benítez, 2021, p.95). Si la heterosexualidad es un sistema cerrado y totalizante, Preciado le cuestiona cómo el lesbianismo permitiría habitar una exterioridad política.

la regulación y el control de la maternidad, la psiquiatrización de placeres considerados perversos y las identidades sexuales normales. Las prácticas sexuales se convierten en identidades y en condiciones políticas que deben ser estudiadas, perseguidas, castigadas y curadas: “Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona” (Foucault, 2002, p.171). Como si estuviera más allá de todo contexto histórico o cultural, se eleva la diferencia sexual a una categoría no solo natural, sino también trascendental. Se construye, así, una sociedad dominada por la diferencia sexual y por la producción de individuos poseedores de una identidad y de una única verdad sexual.

El sexo, su verdad, su visibilidad, sus formas de exteriorización, la sexualidad, los modos normales y patológicos del placer, y la raza, su pureza o su degeneración, son tres potentes ficciones somáticas que obsesionan al mundo occidental a partir del siglo XIX hasta constituir el horizonte de toda acción teórica, científica y política contemporánea. (Preciado, 2008, p.58)

Vemos que la sexopolítica no implica únicamente la regulación de las condiciones de reproducción de la vida y los procesos biológicos que conciernen a la población, sino que mecaniza y domestica cada órgano según una función, ya sea reproductora o productora de masculinidad o feminidad, de normalidad o de perversión. El dualismo sexual –y su heteronormatividad– reducen el gozo a órganos sexuales específicos y privilegian el sujeto político heterosexual. De manera que la heterosexualidad no es solo una práctica sexual, sino también un régimen político –tal como señaló Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual* (1992)–, puesto que adquiere el estatus de cuerpo social privilegiado. En efecto, “la heterosexualidad no es una esencia inherente a la identidad de género de los cuerpos, sino que, precisamente, se trata de una producción política a través de instituciones determinadas” (Sicerone, 2020, p.2). La heterosexualidad no responde al deseo y a la naturaleza de cada cuerpo, sino que

implica el resultado de una determinada producción genérica de instituciones que reproducen y normalizan el binarismo sexual con el objetivo de la homogeneización.

Es innegable la riqueza del aporte foucaultiano, útil incluso en nuestros días, casi cincuenta años más tarde, porque las instituciones de disciplinamiento que menciona en su texto siguen de algún modo vigentes en nuestras vidas. Sin embargo, Preciado explica que cuando acercamos la lupa a nuestro entorno, notamos que dichas instituciones parecen mermar a cada momento. El modelo disciplinar entra en tensión con la dinámica propia de los nuevos medios, donde se fomenta la inmediatez, la aceleración y la interacción rápida.

El contexto-somatopolítico (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la Segunda Guerra Mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que infiltran y penetran la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes. (Preciado, 2008, p.66)

Preciado sostiene que las profundas transformaciones de las tecnologías de producción de subjetividad que emergen a partir de la Segunda Guerra Mundial nos obligan a conceptualizar un tercer régimen de subjetivación, un nuevo sistema de saber-poder, ni soberano ni disciplinario, que tenga en cuenta el impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo en la construcción de la subjetividad. Ya lo anticipó Gilles Deleuze cuando advierte que las instituciones mencionadas por Foucault están en crisis:

todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias. (Deleuze, 1996, p.248)

En un mismo sentido, Preciado realiza tres objeciones a Foucault: en primer lugar, le cuestiona su desinterés por la categoría de género; en segundo lugar, el no haber reconocido la intervención política de las corporalidades minoritarias sobre los dispositivos tecnológicos de producción de la subjetividad; y, en tercer lugar, haberse servido del pensamiento de la antigüedad grecorromana para realizar un análisis de las tecnologías de producción de la subjetividad, en vez de enfocarse en aquellas desplegadas a partir de la Segunda Guerra Mundial. Preciado sostiene que la gestión de los cuerpos por las tecnologías contemporáneas excede el marco de la clínica característico de la sociedad disciplinaria de los siglos XVIII y XIX⁴.

Así como las sociedades de soberanía perdieron su característica fuerza en beneficio de las sociedades disciplinarias; también las sociedades de control se fueron instalando lenta y progresivamente reemplazando a las sociedades disciplinarias. Ahora bien, el paso de un régimen a otro no implica un cambio tajante, sino que hay elementos que prevalecen, pero con ciertos matices. Si el sujeto de las sociedades de disciplinamiento se encontraba condicionado por el traspaso de las instituciones, y cada una de ellas lo moldeaba para hacer del individuo un cuerpo dócil, en las sociedades de control el sujeto carece de un espacio reclusorio único, de un propósito delimitado de antemano y de una unidad integral. Lejos de esto, lo

⁴ Fernández (2022) sostiene que Foucault, en su curso *Nacimiento de la biopolítica (1978-1979)* del Collège de France, sí repara en el cambio epistémico-político que sucedió luego de la Segunda Guerra Mundial. En sus palabras, que el filósofo francés “no tenga en cuenta las tecnologías de la subjetividad del siglo XX que Preciado menciona específicamente (intersexualidad, transexualidad, trabajo sexual) no quiere decir que no dé cuenta de otras (drogas y sadomasoquismo) que también son propias del siglo XX” (p.7). Asimismo, Fernández considera que el desplazamiento de la sociedad disciplinaria hacia la sociedad posmoneyistas o farmacopornográfica corresponde a la investigación foucaultiana sobre la racionalidad de gobierno neoliberal. Por su parte, Sicerone (2017) plantea que, si bien es cierto que Foucault no aborda las estrategias de resistencia y de acción política de las corporalidades y subjetividades abyectas, los análisis foucaultianos sobre el poder y las instituciones fueron de suma inspiración para las teóricas de género contemporánea y las militancias queer.

que prima son formas que se encuentran íntimamente ligadas a una sociedad que pretende ser flexible, desterritorializada y totalmente abierta, donde la digitalización audiovisual y su transmisión instantánea a través de una multitud de soportes técnicos son los nuevos dispositivos de control y producción de subjetividad. Definitivamente, uno de los ejes centrales de las sociedades de control es el aumento y la colonización de la tecnología en los espacios más recónditos de nuestra vida cotidiana.

Nos desplazamos del ‘topo monetario’ a la ‘serpiente monetaria’ o de los ‘relojes analógicos’ a los ‘relojes digitales’. El topo monetario de las sociedades disciplinarias es analógico, se encierra por períodos, emerge en intervalos, trabaja y produce. El otro, el animal que reptaba, es modulación, está siempre endeudado, condenado a la eterna ondulación, no produce, solo consume. Las sociedades de control marcan una profunda mutación del capitalismo, regida por una inmaterialidad de la producción y el consumo: “Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados” (Deleuze, 1996, pp.252-253). El consumo no cesa en la nueva figura de la serpiente: ya no tiene como objetivo ser saldado, sino mantenerse abierto, flexible e inestable, pero siempre y ante todo continuo. En el mundo del *software*, el tiempo es instantáneo y esta instantaneidad implica una satisfacción inmediata, pero también significa agotamiento y desaparición inmediata del interés.

Preciado (2008) suscribe a la hipótesis deleuziana del advenimiento de un nuevo tipo de sociedad, que no responde a una dinámica de poder disciplinario. Tal como señala el autor: “Yo prefiero denominarla, leyendo a Burroughs con Bukowski, sociedad farmacopornográfica: chute y eyaculación políticamente programados. He aquí las dos divisas de este nuevo control sexomicroinformático” (p.66). Continúa, así, con la lectura deleuziana de las sociedades contemporáneas, en la medida en que conecta su concepción de las nuevas tecnologías de producción de la subjetividad con las características propias de los modos de subjetivación en las sociedades de control.

El tercer régimen somatopolítico: la era farmacopornográfica

Al analizar las industrias líderes del capitalismo posfordista, Preciado advierte que, además de la empresa armamentista, la industria farmacéutica y la industria pornográfica son los sectores más importantes de la economía a nivel mundial. Más precisamente, los nuevos soportes del capitalismo no son la industria bioquímica, electrónica, informática o de la comunicación como usualmente se ha pensado, sino que el negocio del nuevo milenio es “la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad” (Preciado, 2008, p. 26). En este sentido, el proceso productivo actual utiliza como materias primas a cuerpos insaciables, órganos sexuales, deseo, excitación, eyaculación, seducción y placer de la multitud.

Ahora bien, para entender de qué manera la sexualidad y el cuerpo se convierten en el centro de la actividad política y económica hasta llegar a ser objetos de una gestión estatal e industrial, Preciado (2008) realiza una cronología de los acontecimientos sociales, económicos, políticos, tecnológicos, científicos y mediáticos que se dan entre el período que va desde fines de la Primera Guerra Mundial hasta la Guerra Fría, a saber: las mujeres toman lugar en la esfera pública; la homosexualidad se hace visible en nuevos espacios como el ejército americano; se suma a la persecución del comunismo la lucha contra la homosexualidad; se exalta la idea de la masculinidad laboriosa y la maternidad doméstica como valor; como parte de un programa de salud pública, se crean centros de investigación sobre sexualidad, por ejemplo, clínicas de moléculas hormonales para la invención de la primera píldora anti-conceptiva a base de estrógenos sintéticos; la utilización del plástico para la fabricación de objetos de uso diario del sector civil, así como también de utensilios, fármacos y alimentos a base de derivados del petróleo y elementos altamente contaminantes; las intervenciones de cirugía estética se convierten en técnicas de consumo de masas.

Por otro lado, durante el siglo XX, la psicología, la sexología, la endocrinología modificaron las nociones de psiquismo, de libi-

do, de conciencia, de femenino y masculino, de género y de sexo, haciendo de estas realidades materiales, sustancias químicas, bienes comercializables, objetos de intercambio, posibles de ser gestionados por las multinacionales farmacéuticas. Estas son solo algunas de las mutaciones que posibilitaron la llegada de una tercera etapa capitalista postindustrial, global y mediática –la primera fue la esclavista en los siglos XVIII y XIX, la segunda fue la industrial desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX y la tercera emerge luego de la Segunda Guerra Mundial, y se hace visible hacia la década de 1970. Se trata de un momento histórico sin precedentes, donde el propio cuerpo se vuelve materia prima de la sociedad de consumo. En palabras de Preciado (2019):

Hemos secuenciado nuestro propio ADN. Podemos intervenir en la estructura genética del ser vivo. Modificamos de manera intencionada los ciclos hormonales y podemos intervenir en los procesos de reproducción. Utilizamos tecnologías nucleares cuyos residuos radiactivos durarán sobre la tierra un tiempo superior al de nuestra propia especie y cuyo manejo accidental podría conducirnos al apocalipsis. Hemos puesto las máquinas a toda marcha, mientras tanto pretendemos mantener inamovibles las tecnologías de producción de subjetividad y de gobierno colectivo. (p. 252)

Si bien este régimen comienza en la sociedad científica y colonial del siglo XIX, sus vectores económicos no se exponen hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, tras la decadencia de la economía fordista. Por este motivo, la transición a la tercera etapa del capitalismo, luego de los regímenes esclavista e industrial, se sitúa en torno a los años setenta. Esta nueva sociedad es denominada por Preciado “farmacopornográfica” –fármaco, por la expansión de la industria farmacológica legal del aparato científico médico y cosmético, y del tráfico de drogas ilegales, y porno por los procesos semiótico-técnico de la subjetividad sexual.

En este marco, la industria farmacéutica y la pornografía son los dos mercados que constituyen la base del capitalismo contemporáneo:

(...) nada menos costoso que filmar una mamada, una penetración vaginal o anal con una cámara de vídeo. Las drogas, como los orgasmos y los libros, son relativamente fáciles y baratas de fabricar. Lo difícil es su concepción, su distribución y su consumo. (Preciado, 2008, p.45)

Por un lado, la industria pornográfica “no es únicamente el mercado más rentable de Internet, sino que es el modelo de rentabilidad máxima del mercado cibernético en su conjunto (solo comparable a la especulación financiera)” (Preciado, 2008, p.36). Se trata de una industria que requiere una inversión mínima, el producto se vende en tiempo real de forma directa –debido a que el consumidor puede acceder a las webs adultas desde cualquier lugar del planeta– y genera satisfacción de manera inmediata. De hecho, esta lógica de los portales porno de internet funciona como modelo organizador de cualquier otra red de Internet. Además, si bien aún la mayoría de las webs porno pertenecen a empresas internacionales, se encuentra en auge el mercado emergente del porno en Internet a través de usuarios amateurs. En efecto, por un lado, “cualquier usuario de Internet que posee un cuerpo, un ordenador, una cámara de vídeo o una webcam, una conexión de Internet y una cuenta bancaria puede crear su propia página porno y acceder al mercado de la industria del sexo” (Preciado, 2008, p.35). Por otro, estos organismos necesitan anticonceptivos, antibióticos, alcohol y tabaco, morfina, insulina, penicilina, viagra, entre otras sustancias que le restituyan el estatuto de natural al cuerpo. De manera que la sociedad contemporánea se encuentra habitada por subjetividades que están determinadas por la sustancia (o sustancias) que dominan sus organismos y por los tipos de deseos farmacopornográficos que guían sus acciones. El control farmacopornográfico conduce “hacia la articulación de un conjunto de nuevos dispositivos microprostéticos de control de la subjetividad con nuevas plataformas técnicas biomoleculares y mediáticas” (Preciado, 2008, pp.31-32), donde el cuerpo, adicto y sexual, se convierte en el principal recurso del capitalismo posfordista.

Vemos que hay una gran diferencia entre las técnicas de normalización de los cuerpos sexuales que regían en el régimen disciplinario

y las que imperan en la actualidad. En el primero, las técnicas de control eran centros reclusorios, rígidos y externos a la subjetividad; mientras que, en el segundo, las técnicas son pequeñas, flexibles e internas, y se inscriben en la estructura misma del cuerpo, como la píldora anticonceptiva. En términos de Preciado (2008),

Si en la sociedad disciplinar las tecnologías de subjetivación controlaban el cuerpo desde el exterior como un aparato ortoarquitectónico externo, en la sociedad farmacopornográfica, las tecnologías entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo. (p.66)

El panóptico se convierte en comestible, es decir, los individuos ingieren, de manera voluntaria, un control farmacológico y molecular de los ciclos biológicos, así como una normalización semiótica mediante la industria audiovisual, en el marco de un ciclo de excitación-frustración-excitación. Vemos que la nueva técnica es microprostética, esto es, “un poder que actúa incorporando artificios miniaturizados, internalizando de esta forma los dispositivos de vigilancia y control propios del régimen sexopolítico disciplinario” (Nijensohn, 2015, p.5). Así, el cuerpo se convierte en un elemento maleable por el consumo de una serie de tecnologías micro-prostéticas que rigen al interior de cada individuo.

Según Preciado, hay dos técnicas de control de subjetividad centrales en la era farmacopornográfica: la pastilla anticonceptiva y el viagra.

La pastilla anticonceptiva, lejos de ser un mero método para evitar temporalmente el embarazo, opera como productora de un cuerpo femenino diseñado para el placer y el deseo masculino: “El propósito principal de la píldora no es impedir la concepción, sino feminizar los cuerpos de las consumidoras, es decir, volverlos acordes con el ideal morfológico ‘mujer’ tal como es definido por las sociedades occidentales contemporáneas” (Gros, 2016, p.256). La píldora, además de corregir el ciclo menstrual conforme al modelo hormonal considerado natural, también moldea el cuerpo con efectos cosméticos: la piel se ve más tersa, impide el acné y el crecimiento de vello corporal y facial,

genera un incremento del volumen de los pechos, etc. Asimismo, la pastilla anticonceptiva modifica psíquicamente a las mujeres: otorga un carácter depresivo –pero estable– y disminuye –aunque focaliza– la libido, creando así mujeres sexualmente pasivas y sumisas. Vemos que la pastilla anticonceptiva tiene la función de moldear los cuerpos de las mujeres para ser ‘normales’, es decir, femeninos, heterosexuales, ni frígidos ni histéricos, cuerpos con forma de madres potenciales. Así, a pesar de que los cuerpos aparenten ser el efecto de leyes naturales inmutables, transhistóricas y transculturales, están sujetos a la vigilancia y al control.

El artículo “Identidad farmacológica y ficciones somatopolíticas: (Una) historia de la píldora” (2013) de Alegre Benítez y Tudela Sancho rastrea el origen de los discursos médicos de la teoría hormonal. Las investigaciones de la profesora Fausto-Sterling, quien realiza un análisis histórico sobre la producción científica vinculada con las hormonas desde finales del siglo XIX, da cuenta que los mecanismos utilizados por los científicos para incorporar progresivamente características vinculadas al género en los cuerpos se encuentran íntimamente relacionados con la política de género. Más precisamente, la autora advierte que es imposible “comprender cómo el discurso médico y científico de la fisiología humana integra de manera progresiva el género sin considerar las circunstancias históricas en que se hace posible” (Alegre Benítez y Tudela Sancho, 2013, p.16). Vemos que esta perspectiva está asociada a la teoría de Preciado: ambxs autorxs sostienen que el surgimiento de la primera píldora anticonceptiva, asociada a la preocupación de los estados occidentales por el control de la natalidad, posee oculto un entramado científico-político y social de producción y control de género. En efecto, en la medida en que se ingiere la dosis diaria de etinilestradiol y drospirenona se producen farmacológicamente ficciones somáticas de feminidad: “Me controlo, me vigilo, me administro, me disciplino, me sanciono, me educo” (Alegre Benítez y Tudela Sancho, 2013, p.17). Si, en la actualidad, el estrógeno y la progesterona –hormonas necesarias para la producción de la pastilla anticonceptiva– son las moléculas sintéticas más

fabricadas por la industria farmacéutica multinacional, esto sucede porque implica un método de re-feminización técnica de las mujeres disfrazado como control de la natalidad.

El viagra, por su parte, es una tecnología de poder que va dirigida a producir masculinidades que se autoafirman en la performatividad del acto sexual, siendo lo masculino una ficción que debe ser reproducida por una serie de procesos performativos, los cuales se centran en la ligazón de la virilidad con el sostenimiento de una erección. (Sicerone, 2020, p.13). Ambas industrias gestionan biomediativamente la subjetividad: mientras el sistema produce un macho viril deseoso de liberar su potencia orgásmica, la píldora crea una mujer sumisa a los deseos sexuales de ese hombre. Asimismo, la pornografía procede según este circuito de excitación-frustración-excitación que, tal como señala Yáñez-Urbina (2017),

cumple las mismas características descritas por Bauman (2007) con respecto a la economía del engaño, en donde la promesa de felicidad radica en un aumento constante de los deseos en el aquí y ahora, los cuales a la larga no pueden ser satisfechos por los objetos, ante lo cual lo anticuado debe ser eliminado y reemplazado por una versión actualizada que prometa la satisfacción. (p.31)

En este sentido, Preciado considera que esta tercera etapa del capitalismo se encuentra guiada por una ética pos-cristiana-liberal-punk, basada en la reproducción constante de ese circuito excitación-frustración-excitación hasta destruir el ecosistema. En suma, la industria audiovisual del sexo y el control técnico de la reproducción son complementarios: “Sustancias e imágenes siempre dispuestas a la producción de placeres, la eliminación de errores, la higienización de los deseos y la anulación de todas las prácticas subversivas que puedan representar algún riesgo al modelo heterocentrado vigente” (Guimaraes, 2020, pp.58-59). La industria farmacopornográfica es quien decide un modo específico de producción y de consumo a través del despliegue simultáneo e interconectado de esteroides sintéticos,

la difusión global de imágenes y videos pornográficos, y la creación de nuevas variedades psicotrópicas sintéticas legales e ilegales.

La producción biopolítica de las identidades sexuales

La noción de género es utilizada por primera vez en 1947 por John Money, un psicólogo infantil encargado del tratamiento de los bebés intersexuales. Esta categoría la desarrolla clínicamente con Anke Ehrhardt y Joan y John Hampson, con la intención de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o cromosomas que desde el punto de vista de la medicina no son posibles de clasificar como femeninos o masculinos. Money centra sus estudios en el uso de las tecnologías a fin de moldear los cuerpos hacia lo que considera que un cuerpo humano femenino o masculino debe ser: “Si en el sistema disciplinario decimonónico, el sexo era natural, definitivo, intransferible y trascendental; el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente” (Preciado, 2008, p.82). Así, mientras Money moldea los cuerpos infantiles en sexo masculino o sexo femenino, Harry Benjamin administra estrógenos y testosterona a un paciente adulto que no se identifica con el género que le fue asignado en el nacimiento. De esta manera, Preciado (2008) advierte que, si bien la creación de la categoría de género usualmente está asociada a la agenda feminista de los años sesenta, en rigor, pertenece al discurso biotecnológico de finales de los años cuarenta. Así como el resto de las invenciones –la píldora, el viagra, la comida enlatada, la televisión, la computadora, el plástico, la energía nuclear y la tarjeta de crédito–, el género, el sexo y la sexualidad no emergen del discurso político del feminismo, sino de los laboratorios farmacopornográficos. Por este motivo, Preciado le otorga también el nombre de posmoneyista –en referencia a la figura del Dr. John Money– a esta tercer episteme farmacopornográfica de la segunda mitad del siglo XX, que gobierna la subjetividad sexual a través de dispositivos biotecnológicos de carácter microprostéticos.

Ahora bien, la invención de la noción de género permite “utilizar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente que prescribe cómo debe ser un cuerpo humano femenino o masculino” (Preciado, 2008, p. 82). Por consiguiente, el mercado ya no es un poder exterior que expropia, reprime o controla los instintos sexuales de los individuos, sino que se trata de crear un sujeto y difundirlo a escala global, es decir, un cuerpo codificado como masculino, blanco y heterosexual, farmacopornográficamente suplementado por viagra, cocaína, etc., consumidor de servicios sexuales o pornografía ejercidos usualmente por cuerpos femeninos, infantiles o racializados. Así, “el éxito de la tecnociencia contemporánea es transformar nuestra depresión en Prozac, nuestra masculinidad en testosterona, nuestra erección en viagra, nuestra fertilidad/esterilidad en píldora, nuestro sida en triterapia” (Preciado, 2008, p.32). Se crea, se combina sintéticamente y se comercializa nuevos fármacos que gestionen el cuerpo, en la misma medida en que se inventan nuevas técnicas de representación del género y de la sexualidad. En el marco farmacopornográfico (hormonal, quirúrgico y audiovisual), “el género se construye en esas redes de materialización biopolítica y se reproduce y consolida socialmente a través de su transformación en espectáculo, en imagen en movimiento, en dígito, en cybercódigo” (Preciado, 2008, p.91). Como si fueran laboratorios sexopolíticos, nuestra sociedad contemporánea produce, reproduce y expande ideales biopolíticos de masculinidad y feminidad, donde el cuerpo individual es justamente el cuerpo de la multitud.

En suma, el cuerpo es siempre farmacopornográfico, resultado de un conjunto de dispositivos de representación y producción cultural que lo convierten en sexual y deseable. Siguiendo estos lineamientos, a partir de la influencia de la feminista norteamericana Donna Haraway (1995), Preciado emplea el término ‘tecnocuerpo’ para definir al cuerpo individual como una extensión de las tecnologías globales de comunicación. Este nuevo tipo de género ‘trans’ o ‘tecno’ refiere a las personas que apelan a las tecnologías hormonales, quirúrgicas y/o legales para modificar esa asignación. Sin embargo, “hoy

en día es imposible concebir un cuerpo ‘natural’ o biológico puro que no esté sometido, de alguna forma, al control biotecnológico del farmacopornismo” (Gros, 2016, p.257). Incluso después de la menopausia, muchas mujeres siguen perpetuándose procedimientos microprostéticos hormonales, con el fin de conservar la “feminidad” a pesar de la desaparición del ciclo menstrual.

Cabe tener presente que la noción de técnica que aparece en la obra de Preciado es deudora tanto de Donna Haraway como de Foucault. Por un lado, Preciado se sirve de la acepción foucaultiana de técnica para “analizar la gestación del placer femenino heterosexualizado, entendido como un resultado de la combinación de técnicas relacionadas con la represión de la masturbación por un lado y de las técnicas de curación de la histeria por otro” (Retana Alvarado, 2012, p.37). En efecto, Foucault denomina “tecnología” a los procesos a través de los cuales se ejerce dominación sobre un sujeto, así como también a las transformaciones que un sujeto mismo lleva a cabo sobre sí. Asimismo, Preciado utiliza esta acepción para examinar de qué manera Playboy utiliza un conjunto de técnicas para construir un tipo de masculinidad. Sin embargo, si bien para Foucault la noción de técnica es polisémica, puesto que refiere al menos a cuatro clases de técnicas (tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo), sus análisis se alejan de la concepción canónica, esto es, lo tecnológico entendido como opuesto a lo natural. Por este motivo, Preciado se aleja de Foucault para acercarse a Haraway, en la medida en que le permite cuestionar la frontera entre lo técnico y lo natural, y, por lo tanto, cualquier materialidad biológica dada. La concepción harawaydiana, le permite concebir al cuerpo como el resultado del nexo entre lo natural y lo artificial, que funciona como una extensión de las tecnologías de la comunicación y la información. Ambos significados dotan al concepto de una riqueza excepcional, ampliando sus alcances en relación con la comprensión de fenómenos del presente.

De manera que el cuerpo farmacopornográfico no es organismo o sustrato biológico, pero tampoco máquina, se trata de una entidad

tecnoviva conectada a la prótesis de alguna extremidad, al implante de silicona, al teléfono móvil, etc. En este sentido, Preciado prefiere utilizar la noción ‘tecnobiopoder’, en referencia a Haraway, en lugar del término foucaultiano ‘biopoder’, puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de gestionar y maximizar la vida, sino que implica poder y control sobre un todo tecnovivo conectado. Así, comienza una distinción entre quienes se identifican con el sexo que les fue asignado en el nacimiento (bio) y quienes se sirven de procedimientos técnicos, prostéticos, performativos y/o legales para cambiarlo (trans). Pero, si observamos con detenimiento, el cuerpo femenino adquiere un estatuto de normalidad en la medida en que se aplican técnicas que lo configuran como un cuerpo social. Tanto el estatuto de género bio como el trans son técnicamente producidos, puesto que ambos dependen de procesos farmacopornográficos de la producción de la masculinidad y la feminidad. En efecto,

¿Cómo explicar que a principios del siglo XXI, la rinoplastia (la operación de nariz) sea considerada cirugía estética mientras que la vaginoplastia (construcción quirúrgica de una vagina) y la faloplastia (construcción quirúrgica de un pene) sean consideradas operaciones de cambio de sexo? (Preciado, 2008, p. 94)

Este es un claro ejemplo de las ficciones somáticas que operan sobre los cuerpos. Es evidente que existen diferencias corporales como la estructura reproductiva de los seres humanos; sin embargo, esto no significa que haya un patrón estándar de masculinidad y de feminidad como resultado de la propia anatomía. Aquí podemos observar la diferencia entre el sexo, es decir, la hembra biológicamente natural y el género, esto es, la mujer culturalmente constituida, presentada en la célebre frase de Simone de Beauvoir (1949), “no se nace mujer: se llega a serlo” (1972, p.87). Ser mujer implica un conjunto de significados que se adoptan a partir de un proceso de socialización, creado por los sistemas binarios que oponen lo masculino a lo femenino en términos jerárquicos y asimétricos. En este proceso de distinción permanente, se reconocen únicamente dos géneros, a los cuales se les

atribuye ciertas cualidades sociales y culturales, actividades, trabajos, sentimientos y formas de vida, definidas históricamente por su sexo. Así, exclamaciones como «soy hombre», «soy mujer», «soy heterosexual», «soy homosexual» son el efecto de un conjunto de prácticas y discursos biopolíticos y simbólicos lo suficientemente dóciles para producir sujetos que se autoentienden y accionan como cuerpos individuales, privados, con una identidad de género determinada y una sexualidad fija. Cabe preguntarnos,

¿Y si no estuviera tan claro que hay solo penes y vulvas? ¿Y si pudiera haber niñas con pene y niños con vulva? ¿Y si no hubiera solo dos sexos? ¿Y si las diferencias genitales no fueran el criterio de aceptación de un cuerpo humano en una colectividad social y política? (Preciado, 2020, p. 86)

Tecnogénero o la producción tecnopolítica del cuerpo

Para el autor, la invención del término ‘género’ fomentó la aparición y el despliegue de múltiples técnicas farmacopornográficas de normalización y transformación del ser vivo: “Sería por ello más correcto, en términos ontopolíticos, hablar de «tecnogénero» si queremos dar cuenta del conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas o cibernéticas que constituyen performativamente la materialidad de los sexos” (Preciado, 2008, p.86). En este sentido, identificarse como masculino o femenino es únicamente una ficción somatopolítica, producto de una serie de dispositivos que domesticar al cuerpo desde técnicas farmacológicas y audiovisuales, que determinan y limitan sus potencialidades somáticas: “Preciado llama ‘bio-drag’ a este proceso de producción farmacopornográfica de ficciones somáticas de feminidad y masculinidad, para dar cuenta de que incluso quienes son considerados como bio-mujeres o bio-varones también están sujetos a un proceso de travestimiento somático” (Nijensohn, 2015, p.8). Tanto lo femenino como lo masculino es producido y reproducido por

técnicas microprostéticas ingeridas por los cuerpos vivientes, que generan percepciones sensoriales –afectos, deseos, acciones, creencias, identidades– las cuales distorsionan la realidad, pero que se presentan como un saber interior sobre sí mismo, como una realidad emocional evidente a la conciencia.

Preciado se sirve de la definición de género propuesta por Judith Butler, a saber: “un sistema de reglas, convenciones, normas sociales y prácticas institucionales que producen performativamente el sujeto que pretenden describir” (Preciado, 2008, p.86). Esto implica comprender el género, no como una esencia o una verdad psicológica, sino como una práctica discursiva y corporal performativa mediante la cual un individuo adquiere reconocimiento social y político. Más precisamente, concebir al género como una construcción performativa significa que no existe una identidad previa a la que remitirse, sino que el género se construye en cada palabra, acto, gesto y estilo que se realiza. En la medida en que una persona es inscrita en un género en particular (femenino o masculino) según su anatomía, se la está delimitando a una serie de normas, hábitos, colores, objetos, roles y espacios. Así comienzan a funcionar una serie de prácticas repetitivas que configuran la identidad de los individuos como sujetos sexuados y generizados. Sin embargo, según Preciado, la repetición performativa continua es insuficiente para que determinadas performances sean consideradas como naturales al género; es necesario, la modificación somática de los cuerpos producida por procedimientos hormonales o quirúrgicos. La concepción performativa butleriana “ignora las tecnologías de incorporación específicas que funcionan en las diferentes inscripciones performativas de la identidad” (Preciado, 2009a, p.8). Preciado plantea que, en las sociedades contemporáneas, las mujeres se constituyen a través del sometimiento permanente a técnicas de control microprostéticas. En otras palabras “la constitución cotidiana o mundana de la feminidad no consiste en la repetición de actos corpóreos estilizados, sino más bien en el consumo sostenido de preparados hormonales” (Gros, 2016, p.258).

En este marco, es la subjetividad en su conjunto la que se produce en los circuitos tecno-orgánicos codificados en términos de género, de sexo, de raza, de sexualidad a través de los que circula el capital farmacopornográfico. Ahora bien, Preciado observa que estas dos dimensiones de la industria farmacopornográfica (fármaco y porno) no constituyen un todo coherente e integrado, más bien funcionan en oposición. Mientras que la industria pornográfica produce masivamente representaciones normativas e idealizadas de prácticas heterosexuales y homosexuales, justificadas a través de una diferencia anatómicamente fundada; la industria farmacológica, a pesar de actuar dentro de un régimen heterosexual, desdibuja constantemente los límites entre los géneros, la raza y las clases sociales a través de la producción de nuevas técnicas sobre el cuerpo. En la actualidad, los productos farmacológicos como el viagra o la testosterona y las prácticas sexuales con órganos sintéticos circulan en el mercado, así como también los tratamientos de reproducción mediante la fecundación *in vitro* con un donante anónimo, entre otros: “Hoy un bio-hombre se administrará un complemento hormonal a base de testosterona para aumentar su rendimiento deportivo, a una adolescente se le instalará un implante subcutáneo que libere un compuesto de estrógenos y de progesterona como método anticonceptivo” (Preciado, 2008, p.98). En este desfase farmacopornográfico, nuestro autor considera posible que en un futuro la heterosexualidad se reduzca a una estética más entre las farmacopornográficas, donde todos los cuerpos se ven sujetos a las mismas tecnologías de producción del género, del sexo y de la sexualidad.

Es preciso advertir que esas identidades no definen a los individuos para toda la vida, de hecho, todas las identidades sociales tienen un carácter transitorio, inestable, histórico y plural. Es decir,

si el género es una interpretación cultural y variable, no hay un modo unívoco de entender la feminidad o la masculinidad. El «ser mujer» –y por extensión, el «ser varón»– no puede ser entendido como una identidad «natural» o «incondicionada», sino más bien como roles sociales culturalmente asignados, que por su carácter contingente son susceptibles de ser resignificados. (Mattio, 2012, p.89)

Los cuerpos se alteran constantemente para adecuarse a los criterios estéticos, higiénicos y morales de los espacios a los que pertenecemos y, sin embargo, siguen pensándose como identidades fijas e inamovibles. En “Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica” (2009b), Preciado retoma las críticas del transfeminismo queer y poscolonial que repudian la idea de un programa feminista único y exportable, propio del feminismo de la segunda ola. La mujer como sujeto político se funda en la creencia de una base universal, una identidad común existente en todas las culturas, ligada a la fábula fundacionista de un individuo en estado de naturaleza antes de la ley, que no es histórico ni social, que se convierte en sujeto a partir de las estructuras jurídicas sembradas por el liberalismo clásico. Ahora bien, tal como señalamos anteriormente, detrás de la aparente neutralidad y universalidad del término ‘mujer’ se esconden múltiples dispositivos de producción de subjetividad sexual y de género. El género no deriva del sexo anatómico o biológico, sino que es una construcción sociocultural resultado de la unión de múltiples representaciones discursivas y visuales políticamente reguladas que circulan en el interior de un circuito cibernético. Tal como señaló De Lauretis (1987), si el sujeto político que el feminismo como discurso y práctica de representación produce son las mujeres, entonces, el feminismo funcionaría como un instrumento de normalización y de control político. Aunque la representación es necesaria para la visibilización y legitimación de las mujeres como sujeto políticos, ese término define con anterioridad qué es o cómo deberían ser las mujeres, en la medida en que la representación se construye como criterio *a priori* del cual se originan los sujetos mismos y al cual deben remitirse.

Espacios de resistencia y lucha política

Pero “¿cómo abrir un punto de fuga, cómo trazar un túnel, cómo encontrar una salida al gueto ‘heterosexual?’” (Preciado, 2001, p.4). Esta salida no se trata de la creación de una exterioridad, más allá de

los sexos y de los géneros, sino del descubrimiento de una salida en el interior de la producción biopolítica de las identidades sexuales difundidas por la globalización del mercado y el consumo cultural. A partir de una interpretación deleuziana del concepto de biopolítica, Preciado realiza una distinción entre “biopoder” (*pouvoir* o poder sobre la vida) y “biopolítica” (*puissance* o potencia de la vida), para centrarse en el segundo término, en la medida en que este le permite comprender que los cuerpos y las identidades anormales son potencias políticas de resistencia y no meros efectos del poder sobre el deseo y la sexualidad. En consecuencia, entre las nociones de biopoder y biopolítica hay un deslizamiento de lo político a lo ético. Por eso, para Preciado, ya no es necesario tener un ideal como sujeto político del movimiento queer, “sino de bolleras, y de trans que estén preparados para invertir sus supuestas identidades abyectas escribiendo o produciendo teoría” (Preciado, 2001, p.5).

Para romper con el proceso de producción y normalización de los cuerpos de la máquina biopolítica heterosexual es necesario producir visibilidad sexual y política justamente en esos lugares donde se producen las jerarquías de saber y poder. El desafío político será pensar cómo aquellas minorías, cuyos cuerpos han sido cuestionados por la biopolítica, se reivindican a partir de la reapropiación de las tecnologías farmacopornográficas: desde la invención de otras formas de redefinir el cuerpo y la identidad sexual, como maneras que desobedecen el género, hasta críticas a los dispositivos teológicos y médico-jurídicos. No está demás recordar aquí que Preciado no utiliza la noción de minoría en un sentido estadístico del término, sino como potencia de transformación política, a la manera de Deleuze y Guattari en *Kakfa: por una literatura menor* (1975).

Se trata de “reapropiarnos y subvertir los dispositivos de representación (como la escritura, el cine, la teoría, la música, el teatro, etc.) controlados hasta hace muy poco por la cultura dominante, para producir visibilidad sexual y política minoritaria” (Preciado, 2001, p.4). Preciado apuesta a estos instrumentos como espacios de resistencia y lucha política de las culturas *queer* contemporáneas,

más que a la abolición de las categorías de sexo y género. Quizás, la tarea no consiste en rechazar la política de la representación, sino en elaborar una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras políticas actuales. Como menciona Preciado (2009b),

Será necesario crear formas de combate que escapen al paradigma dialéctico de la victimización, pero también a las lógicas de la identidad, la representación y la visibilidad que en buena medida ya han sido reabsorbidas por los aparatos mercantiles, mediáticos y de hipervigilancias como nuevas instancias de control. (p.24)

Si los cuerpos pueden crear nuevas formas, géneros, sexualidades, es fundamental que sea desde un análisis transversal de la opresión –corporal, racial, de género, sexual, económica–, con el objetivo de procurar la lucha por todas las minorías. Se requiere, entonces, una nueva política feminista que se funde sobre una identidad variable, mutable, construida a través de la integración y no de la exclusión de quienes no cumplen con las exigencias normativas del modelo instalado. Esto implica construir redes entre los colectivos y las comunidades concretas, a partir de prácticas situadas, crear ambientes que resistan a la violencia y la marginación propia del sistema farmapornográfico.

Referencias

- Alegre Benítez, C., y Tudela Sancho, A. (2013). Identidad farmacológica y ficciones somatopolíticas: (Una) historia de la píldora. *Nuevo Itinerario*, 8(8), 148-173.
- De Beauvoir, S. (1972) [1949]. *El segundo sexo*. Siglo XX.
- Deleuze, G. (1996) [1990]. Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones* (pp. 247-255). Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1990) [1975]. *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Indiana University Press.
- Domínguez-Benítez, M. (2021). Una introducción a la teoría queer de Paul B. Preciado. *Revista de Investigaciones Feministas*, 12(1), 91-101.
- Fernández, L. (2022). La crítica política de Paul B. Preciado a Michel Foucault: una respuesta desde una perspectiva foucaultiana. *Revista de Filosofía*, 52 (1), 1-18.
- Foucault, M. (2002) [1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Guimaraes, J.F. (2020). Políticas queer y abyección, o el ano como órgano antinorma. *Revista La Ventana*, 6(52), 40-69.
- Gros, A. (2016). Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer. *Revista Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 16(30), 245-260.
- Mattio, E. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual. En J. M. Morán Faúndes, M. C. Sgró Ruata y J. M. Vaggione (Eds.). *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 85-103). Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Nijensohn, M. (2015). Técnicas de subjetivación en la era farmacopornográfica. Una lectura de Paul B. Preciado. *I Congreso Lati-*

- noamericano de Teoría Social*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina.
- Preciado, P. B. (2001). Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento heterosexual. En Córdoba, D., Sáez, J. y Vidarte, P. (Ed), *Teoría Queer. Políticas Bollerías, Maricas, Trans, Mestizas* (pp. 112-129). Egales.
- Preciado, P. B. (2005). Multitudes queer. Nota para una política de los “anormales”. *Nombres*, 19, 157-166.
- Preciado, P. B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa Calpe.
- Preciado, P. B. (2009a). La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. En *Conversaciones Feministas. Biopolítica* (pp. 1-12). Ediciones Ají de pollo.
- Preciado, P. B. (2009b). Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica. *Artecontexto*, 21, 24-26.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Anagrama.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- Retana Alvarado, C. (2012). Olvidar a Baudrillard: Sawicki, Butler y Preciado como lectoras de Foucault. *Revista Clepsydra*, (11), 23-39.
- Sicerone, D. (2017). La crítica de Preciado a Foucault. *Reflexiones Marginales*, (40), 1-8.
- Sicerone, D. (2020). La constitución del régimen farmacopornográfico de Preciado en diálogo crítico con Foucault y Deleuze. *Reflexiones Marginales*, 1(55), 1-24.
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Yáñez-Urbina, C. (2017). Claves para re-leer la sociedad de control: entre la psicopolítica y lo farmacopornográfico. *Liminales*, 1(12), 21-42.

CÓMO CITAR

Vergara-Ramírez, C. (2024). Biopolítica, geontología y transhumanismo: ¿qué es ser 'humano' en la época del Antropoceno? *Ethika+*, (9), 103-127.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.72563>

Biopolítica, geontología y transhumanismo: ¿qué es ser 'humano' en la época del Antropoceno?

BIOPOLITICS, GEONTOLOGY AND TRANSHUMANISM:
WHAT IS TO BE HUMAN IN THE ANTHROPOSCENE?

Camilo Vergara-Ramírez¹
Universidad de Chile
camilovr.int@gmail.com

RESUMEN: Habitamos en un punto de inflexión histórico, denominado Antropoceno. Este se caracteriza por la huella indeleble que deja la actividad humana en el mundo. Bajo este contexto, surge la teoría de la 'geontología' de Elizabeth Povinelli, la cual pretende revelar la articulación de las complejas relaciones de poder que se despliegan en el Antropoceno por medio de las figuras del *Desierto*, el *Animista* y el *Virus*. Al contrastar las reflexiones biopolíticas de Povinelli sobre lo vivo y lo no-vivo con algunas consideraciones

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Enfoque académico de investigación y traducción en las áreas del transhumanismo, la ecofilosofía, filosofía contemporánea y el pensamiento de F. Nietzsche. <https://orcid.org/0000-0003-3145-3363>



ontológicas transhumanistas, emerge un análisis hermenéutico preliminar sobre lo que significa ser ‘humano’ bajo la mirada tecnocientífica propia del Antropoceno.

PALABRAS CLAVE: Antropoceno, Biopolítica, Geontología, Transhumanismo, Ontología.

ABSTRACT: We inhabit the Anthropocene, a historical tipping point. We can characterize it by the indelible mark that all human activity leaves in the world. In this context, the ‘geontology’ theory, by Elizabeth Povinelli, emerges as a means to reveal the articulation of the complex power relations that get deployed in the Anthropocene, drafting the structures of the *Desert*, the *Animist* and the *Virus*. When contrasting the biopolitical reflections of Povinelli’s work with certain ontological considerations of transhumanism, a preliminary hermeneutic analysis emerges that addresses what it means to be ‘human’ under the technoscientific scope characteristic of the Anthropocene.

KEYWORDS: Anthropocene, Biopolitics, Geontology, Transhumanism, Ontology.

Introducción: La peligrosa Era Humana

El concepto de “Antropoceno”, acuñado por el biólogo Eugene Stoermer² en la década de los 80’ y luego popularizado por el químico

² La fuente académica original que presenta esta idea de forma estructurada es un artículo breve denominado “The Anthropocene” (Crutzen y Stoermer, 2000). Si bien el pequeño texto publicado en la revista *Global Change Newsletter* se caracteriza por una abundancia de términos técnicos y datos científicos geológicos, químicos y atmosféricos, se pueden extraer nociones importantes, como: “The expansion of mankind, both in numbers and per capita exploitation of Earth’s resources has been astounding [...] it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term “anthropocene” for the current geological epoch” (p. 17) / “La expansión de la humanidad, tanto en número como en explotación de recursos globales *per cápita*, ha sido extraordinaria [...] nos parece que una forma más que

atmosférico Paul Crutzen en febrero del año 2000, se caracteriza por ser una “afirmación colosal”³ en la cual confluyen distintas disciplinas científicas -tanto sociales como naturales- para declarar que: “[...] hemos abandonado el Holoceno para vivir en la Era Humana, que es el tiempo del *anthropos* convertido en fuerza medioambiental global.” (Arias, 2020, p. 16). Este nuevo estatus del ser humano, el cual aneja dimensiones jurídicas, ontológicas y socio medioambientales, dista mucho de ser un reconocimiento loable, ya que ha dado luz al “[...] cambio climático, la acidificación oceánica, la disminución de la biodiversidad o la abrumadora cantidad de kilómetros asfaltados sobre el planeta [...]” (Arias, 2020, p. 16); todas consecuencias medibles y observables que tienen a políticos, sociólogos, científicos y académicos de la ética alrededor del mundo rompiéndose la cabeza pensando en soluciones para frenar o, en último caso, ralentizar el corrosivo paso del ser humano sobre la Tierra.

Por un lado, examinar un ‘contexto histórico’⁴ como el Antropoceno permite articular agudas apreciaciones sobre el estado actual

apropiada de hacer hincapié en el rol central que cumple la humanidad afectando la geología y ecología del planeta es proponer el uso del término “Antropoceno” para denominar la época geológica actual”. (*Ofrecemos esta traducción tentativa del texto original en inglés para este fragmento y todos los subsiguientes que no estén originalmente en español*).

³ Distintos/as autores/as han ofrecido su interpretación de este particular momento histórico; desde Donna Haraway (2016) como “[...] la destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y otros seres.” (p. 17) hasta Peter Sloterdijk (1999), quien lo caracteriza como el momento en que “[...] el ser humano se ha convertido en el responsable de la ocupación y administración de la Tierra en su totalidad desde que su presencia en ella ya no se lleva a cabo al modo de una integración más o menos sin huellas.” (p. 9).

⁴ Si bien existe un debate abierto respecto si el Antropoceno es, de hecho, un “período” histórico -tanto como lo fue el Holoceno- o más bien un evento o fenómeno, en el presente artículo seguiremos la intuición de tratarlo como un momento histórico, tal como postulan los autores que acuñaron el término y la mayoría de las referencias bibliográficas analizadas (con la excepción de Donna Haraway, quien ahonda el concepto tratándolo como un síntoma propio del capitalismo y la desconexión patente entre las distintas formas de vida que habitan el planeta actualmente).

del planeta y el mundo contemporáneo. Este último se caracteriza por sus “reservas drenadas, quemadas, agotadas, envenenadas, exterminadas y, de diversas formas, extenuadas” (Haraway, 2016, p. 17), presentándose como una suerte de evento-límite que rompe con todo esquema histórico y medioambiental anterior, sin otorgar mayores pistas acerca del porvenir de la humanidad ni sobre sus formas de habitar un mundo profundamente desconfigurado por la lógica capitalista.

Por otro lado, estas consideraciones materiales y objetivas caen fuertemente sobre la cabeza del ciudadano moderno que concibe su realidad como un constructo discursivo, sin dar cuenta de la incuantificable multiplicación del poderío del ser humano sobre todo aspecto físico, geológico y biológico de su entorno; la tecnología ha servido como un catalizador que toma, acrecienta y exagera todo lo humano sin medida ni parangón, posando como mera herramienta de la cual confiamos tener absoluto control, muy al modo en que Heidegger reflexionó sobre el despliegue mundial de la técnica moderna (Heidegger, 1997). De esta manera, las relaciones que pueden establecerse entre el ser humano y su hábitat se vuelven borrosas o más bien ingenuas: el destino del mundo es un destino tecnocientífico, sometido a las necesidades del desarrollo tecnológico y excusado *ad infinitum* en virtud del desarrollo humano. Es tal el empecinamiento de esta manera de proceder que:

“[...] ya no existe la naturaleza tal como la conocíamos, sino un entramado socionatural donde es imposible establecer fronteras precisas entre el ser humano y el mundo no humano. O sea: la historia ha reducido la naturaleza a la condición de medio ambiente por medio del acoplamiento de sociedades humanas y sistemas naturales a nivel planetario” (Arias, 2020, p. 17).

Si bien la presente línea argumentativa no pretende incitar la restauración de un ‘sentido ecológico’⁵ de la forma de habitar del ser

⁵ Sobre esto, la rama de la filosofía medioambiental ha producido aportes con-

humano en el marco del Antropoceno, sí rescata ‘consideraciones ecológicas’ importantes que nos permitirán formular la interrogante principal de este artículo más adelante; ¿a qué nos referimos, entonces, por ‘ecológico’? El académico argentino Ricardo Pobierzym (2017) rescata que fue el naturalista alemán Ernst Haeckel quien acuñó el término y con él hace referencia al estudio de las relaciones que forja un organismo con su entorno. Al mismo tiempo, declara que actualmente estamos presenciando un acontecimiento único, al cual denomina “la muerte de la naturaleza”⁶ (Pobierzym, 2008), inspirado por el trabajo del ambientalista Bill McKibben. Este suceso no implica su mera desaparición física -la cual vemos día a día de manera cada vez más devastadora-, sino que alude a un profundo cambio de sentido, el cual:

[...] se muestra en la naturaleza en *la pérdida de su autonomía e independencia* en referencia al hombre y, por ende, en la desaparición de su carácter misterioso. El misterio que concierne la noción de una naturaleza independiente del hombre se ha acabado. (p. 85)

Este cambio nos posiciona nuevamente frente al Antropoceno y expande lo que ya hemos pretendido establecer: si bien sigue lloviendo y nevando sin que estos procesos sean controlados de manera artificial, podemos ver las huellas de la actividad industrial entremezcladas con todos los sucesos naturales; ya sean pequeñas partículas de *smog* en el aire o señales de radio provenientes de una gran antena penetrando en un bosque recóndito, ya no hay lugar del mundo que podamos considerar impoluto o virgen de la presencia del ser humano. Frente

tudentes. Si bien ahondar en ellos escapa de los límites de esta investigación, cerca del apartado final se realizarán referencias breves a ideas de J. Lovelock y otros autores críticos.

⁶ El término que recoge el filósofo argentino puede rastrearse originalmente al trabajo de Carolyn Merchant (2023), plasmado en el libro “La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica”, publicada originalmente en 1980. Esta obra trata sobre el efecto que tuvieron las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII en nuestra manera de entender el mundo y el progreso científico en sí, además del lugar que ha ocupado la mujer en este proceso.

a este particular escenario, Pobierzym (2008) nos invita a tomar responsabilidad ética y política, ya no pensando en la Tierra como un repositorio de recursos inagotables o dispuestos para su explotación, con el objetivo de “reconocer la interconexión que se da entre todos los individuos” (p. 99), empero admitiendo que todavía hace falta una profunda reestructuración social y educacional que ejercite nuestra sensibilidad hacia lo inefablemente ‘otro’ que compone al mundo.

Esta exposición preliminar acerca del Antropoceno conlleva a preguntar por una reconfiguración relacional entre el ser humano consigo mismo y con su entorno, haciendo hincapié en el segundo término, ya que usualmente el mundo se concibe como algo no-vivo sobre lo cual es difícil ejercer una política efectiva de regulación. El objetivo de la presente investigación es exponer la respuesta que ofrece Elizabeth Povinelli, quien propone su teoría de la ‘geontología’ como medio para comprender las relaciones de poder y de regulación de vidas que se establecen en el Antropoceno, particularmente de cara al capitalismo y la lógica de mercado global. Por otro lado, luego de contextualizar el trabajo de Povinelli en el marco general de la biopolítica y abordar sus formulaciones originales sobre la gestión de lo vivo y lo no-vivo, realizaremos un contraste entre las conclusiones de Povinelli y algunos conceptos propios de la corriente transhumanista, entendiendo esta última como una manifestación del agotamiento de la diferenciación ontológica clásica entre lo vivo y lo no-vivo. De esta manera, lograremos establecer algunos paralelos preliminares entre ambas propuestas con respecto a lo que implica ser-humano en la época del Antropoceno, considerando especialmente la articulación de dicha denominación ontológica en el contexto del devenir tecnológico transhumanista.

Biopolítica y geontología en la Era Humana

El filósofo italiano Roberto Esposito (2009), en una entrevista conducida por Vanessa Lemm y Miguel Vatter, nos cuenta que, luego

del movimiento deconstructivo iniciado por Derrida, las oposiciones conceptuales que mantuvieron estables a las categorías políticas modernas comienzan a mostrar grietas o “[...] heridas [desde las cuales] surge progresivamente otra cosa”, y que el escenario político más importante del presente se centra en la “relación entre política y vida biológica [...] (la que) conserva siempre una relación tensa y fuerte con el régimen anterior” (p. 134). Al ser la biopolítica el resultado de la relación que establece Esposito, podemos comenzar a intuir un gran esquema de regulación de la vida a través del control de lo biológico, llevado a cabo por parte de los biopoderes establecidos por el ser humano. Estos ‘biopoderes’ podemos entenderlos como los distintos medios por los cuales se ejerce el control de la vida, cuyas maniobras y dispositivos podrían remontarse incluso hasta la mismísima separación entre la *bíos* y la *zoé* aristotélica, como interpreta Giorgio Agamben (1998) en su *Homo Sacer*.

Aunque el concepto de ‘biopolítica’ se le atribuye casi por antonomasia a Michel Foucault, rastreando el neologismo hasta su volumen I de la *Historia de la sexualidad* (Villaruel, 2013), Esposito especula que fue el politólogo Rudolph Kjellen quien ocupó por primera vez el término al designar al Estado como un ‘órgano vivo’ que involucra y se conforma a partir de sus ciudadanos (López, 2013). Otra influencia importante proviene de Auguste Comte, quien emplea el término de ‘biocracia’ para referirse al “gobierno de los vivientes”, tal como registra Edgardo Castro al indagar sobre las oposiciones entre “*bíos* y *zoé*, *phoné* y *logos*, soberanía y gobierno” (López, 2013, p. 113), teorizando la biopolítica como el estudio de la composición del Estado desde la analogía con los organismos vivientes. Consecuentemente, se propone que toda acción política puede pensarse análogamente a la “actividad del médico”, rastreando así la biopolítica a los inicios de la teoría política de Occidente concebida en la antigua Grecia (Lopez, 2013).

Sin embargo, la formulación de Foucault (2001) llama especialmente la atención al tomar lo biológico como punto central en el marco del despliegue del capitalismo liberal, detectando en la medicina

-más específicamente, en la intervención médica- un biopoder de magnitudes gigantescas, el cual representa por medio de su fórmula de “hacer vivir, dejar morir”. Esta expresión se contrapone directamente con una más primigenia: “hacer morir o dejar vivir”, característica del ejercicio soberano del antiguo poder de la teoría política clásica. De esta manera, se entiende la vida y la muerte no como fenómenos naturales, sino como fenómenos del derecho regulados por el monarca soberano a través del ejercicio de su legitimidad política, el cual se podía ver en acción cuando mandaba a ejecutar a quien se opusiera a su régimen o, contrariamente, perdonaba generosamente a quien estimase conveniente (López, 2013, p. 115). Es desde el siglo XVIII en adelante que vemos un cambio radical de enfoque con las nuevas tecnologías médicas, las que, en vez de concentrarse en dominar y reprimir a la vida, se enfocaban en ella de una manera positiva haciéndola consistir, dándole entidad u optimizándola (López, 2013). Esta nueva ‘biopolítica’ toma la vida biológica e intenta potenciarla cuidando de ella en un nivel fisiológico, a diferencia de la antigua soberanía para la cual la vida era el mero resultado del ejercicio del poder, casi como una suerte de remanente “eximido de la muerte” (López, 2013).

La antropóloga Elizabeth Povinelli (2016a) nos otorga numerosas apreciaciones más acerca de la biopolítica en su libro *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, además de postular su teoría de la ‘geontología’ como una reinterpretación de algunas dinámicas biopolíticas en el marco del Antropoceno, tal como veremos más adelante. Para partir, la autora propone que el viejo poder soberano que describe Foucault no puede entenderse simplemente como una abrumadora demostración de su legitimidad, sino que también es la expresión de haber transformado la vida en un “carnaval de la muerte” (p. 3), el cual se caracterizaba por congregarse multitudes para presenciar y festejar las ejecuciones dictadas por el rey soberano. Si bien hoy en día ya no vemos reyes ni súbditos -ni mucho menos cuerpos colgados en las calles en señal de advertencia-, Povinelli identifica manifestaciones soterradas del antiguo poder soberano en el presente, especialmente

después del 9/11 y otros grandes atentados alrededor del mundo (Povinelli, 2016a). La división que establece Foucault pareciera comenzar a mostrar fisuras, y es aquí donde Povinelli reflexiona que el filósofo francés difícilmente fue el primero en notar las diferentes modulaciones del ejercicio del poder en la historia de la Europa occidental.

Por un parte, Hanna Arendt escribió cerca de veinte años antes que Foucault sobre la emergencia de lo “*social*”, entendido como un tipo especial de actividad política que poco a poco fue desplazando el sentido de la actividad política original (Arendt, 2009). De esta manera, en su obra *La condición humana*, en vez de dirigir su mirada hacia los antiguos reyes europeos, Arendt lo hizo hacia la Grecia clásica y su división entre el ámbito ‘público’ y el ‘privado’; mientras el primero se concentraba en la deliberación política libre y racional mediante la exclusión activa de todo lo ‘relacionado a la vida física y corporal’ de los ciudadanos, el segundo se constituía precisamente de todo lo que compone dicha exclusión. No fue sino más tarde, en los siglos XVIII y XIX, que la necesidad de lo privado se fue filtrando de a poco en el terreno de lo público, dándole un lugar a los deseos y necesidades corporales dentro del pensamiento político de los nuevos Estados liberales. De esta manera, el ámbito de lo ‘social’ se convirtió en la oportunidad perfecta para que el *Homo economicus* (el ser humano que entiende las variables económicas y se mueve por el mundo en busca del enriquecimiento personal) se estableciera a sí mismo como la “razón de ser de la política misma” (Povinelli, 2016a, pp. 2-3).

Por otra parte, el mismo despliegue de la biopolítica de Foucault parecía sufrir de un muy estrecho provincialismo⁷, el cual se hace más evidente cuando intentamos leer la biopolítica desde una perspectiva social y geográfica diferente a la de Europa y su antigua soberanía (Povinelli, 2016a). Frente a estas aparentes insuficiencias (pero sin

⁷ Además de la crítica de Povinelli, resulta útil la lectura de Canavese (2021), quien ahonda en este tema luego de sistematizar la idea del ‘provincialismo europeo’ de Foucault, teniendo presentes las lecturas de Deleuze, Descombes, Blanchot y otros/as autores/as.

superarlas ni salirse de ellas completamente), la antropóloga recuenta numerosos acercamientos novedosos a la biopolítica; desde el trabajo de Derrida y Haraway sobre la *autoinmunidad*, pasando por la biopolítica negativa de Agamben y su *Homo sacer* romano hasta la biopolítica afirmativa de Roberto Esposito. Llegados a este punto, Povinelli nos presenta su propuesta original para sortear las dificultades actuales de la biopolítica, la que denomina como “geontology”. En pocas palabras, la autora la define de la siguiente manera:

The simplest way of sketching the difference between geontopower and biopower is that the former does not operate through the governance of life and the tactics of death but is rather a set of discourse, affects, and tactics used in late liberalism to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife⁸. (Povinelli, 2016a, p. 4)

La geontología de Povinelli es un intento de dar cuenta de las condiciones desde las que emerge la biopolítica, ya que el *geontopoder* -la diferencia entre ‘lo vivo’ y lo ‘no-vivo’ o ‘inerte’- sustenta todo despliegue biopolítico posterior a través de sus formulaciones ontológicas, según la autora. La antropóloga llega a establecer que toda metafísica occidental es, de hecho, una biontología encubierta al medir todo tipo de forma de vida desde la vara que establece la existencia del ser humano (representada por la tensión entre *bíos* y *zoê*), y que todavía carecemos de un lenguaje crítico que pueda representar correctamente lo anterior en toda su amplitud, sin hablar siquiera de manifestar los nuevos procesos biopolíticos que surgen desde los Estados liberales actuales⁹ (Povinelli, 2016a, p. 5).

⁸ “La manera más simple de delinear la diferencia entre el geontopoder y el biopoder es que el primero no opera a través de la gestión de la vida y las tácticas de la muerte, sino que es más bien un conjunto de discursos, afectos y tácticas empleadas durante el liberalismo tardío para mantener o dar forma a la relación venidera de la distinción entre la vida y la no-vida [lo vivo y lo no-vivo]”.

⁹ “But none of these ways of narrating the protagonist and antagonist of geontopower provide a clear social or political solution” (Povinelli, 2017, p. 3) / “Pero ninguna de estas maneras de narrar la función del protagonista y el antagonista

Povinelli nos advierte, luego, que la geontología y el geontopoder no pretenden encontrar una ‘nueva ontología de las cosas’, ni establecer una nueva ‘metafísica del poder’ o medir la capacidad real -epistemológicamente hablando- del ser humano para descubrir “la verdad del mundo de las cosas” (Povinelli, 2016a, p. 5), sino solo presentar conceptos nuevos que nos ayuden a develar las tácticas del liberalismo moderno y su orientación biontológica del poder, la cual, a ojos de la autora, se halla derrumbándose lentamente.¹⁰

Povinelli nos habla luego sobre otra diferencia esencial entre su geontología y la biopolítica de Foucault: mientras el último une a la soberanía (como ese ‘poseer a la vida y a la muerte desde la legitimidad del derecho’), los poderes disciplinarios (escuelas, cárceles, campamentos militares, entre otros) y los biopoderes (las tácticas para controlar y regular la vida) a través del concepto de *poder* casi entendido de manera metafísica -tal como rescata de una reflexión de Alan Badiou sobre el trabajo de Foucault presente en su obra *La*

del geontopoder proveen una solución política o social clara”. Con esta frase, la autora se refiere a que, incluso haciendo uso de las nuevas nomenclaturas que permite esbozar la geontología, todavía es un asunto engoroso el predecir lo que las biopolíticas liberales puedan traer para el planeta y el modo en que lo habitamos, ni mucho menos pensar en cómo solucionar los actuales problemas del entramado capitalista del Antropoceno: “should we democratize Life such that all forms of existence have a say in the present use of the planet? Or should some forms of existence receive more ballots, or more weight in the voting, than others?” (Povinelli, 2017, p. 4) / “¿Deberíamos democratizar la vida al punto de que todas las formas de existencia tengan voz y puedan opinar respecto el uso actual que se le da al planeta? O, ¿deberían ciertas formas de existencia recibir más votos o más poder de votación que otras?”.

¹⁰ Como una suerte de breve ejemplo explicativo, la geontología establece que las maneras en que gestionamos los recursos del entorno afectan directamente nuestra comprensión de las existencias que lo componen, separando así lo vivo de lo no-vivo. Esto no solo debe entenderse en una escala medioambiental, sino también política. Si es que pensar en una solución que promueva la ‘sustentabilidad global’ de todos los recursos resulta imposible, mantenerse en una solución local que no mire hacia afuera tampoco parece viable. Por ende, es necesario pensar en estrategias de mercado que perforan la distinción entre lo vivo y lo no-vivo, permitiendo así emerger nuevas formas y relaciones entre las existencias que componen el mundo (Povinelli, 2017, p. 5).

aventura de la filosofía francesa-, Povinelli solo presupone que es una afirmación de naturaleza ontológica la que mantiene todo unido en su lugar: que existe, en efecto, una distinción entre la vida y una no-vida (Povinelli, 2016a. p. 8; Povinelli, 2016b).

En un intento de poner la aseveración anterior en perspectiva, la antropóloga nos dice que: “[el enfoque geontológico] works *as long as we continue to conceptualize humans as living things and as long as humans continue to exist*”¹¹ (Povinelli, 2016a, p. 8). Todo tipo de existencia viviente, cualquiera sea la etapa en la que se encuentre -naciendo, creciendo o incluso muriendo-, es más importante que la no-vida o lo inerte. Luego, en el actual contexto del cambio climático y los peligros que amenazan a la Tierra, esta diferenciación se hace contradictoriamente aún más evidente, pero, al mismo tiempo se debilita y nos fuerza a buscar nuevas perspectivas biopolíticas: eso inerte y no-vivo, que bien podría categorizar a lo que entendemos por ‘Tierra’, peliga y, con ella, nuestra propia subsistencia. Esta actual crisis pone, además, otro suceso de manifiesto: ahora más que nunca se debilitan los cimientos que sustentan al Antropoceno, el cual Povinelli define de la siguiente manera:

[...] the Anthropocene has meant to mark a geologically defined moment when the forces of human existence began to overwhelm all other biological, geological, and meteorological forms and forces and displace the Holocene. That is, the Anthropocene marks the moment when human existence became the determinate form of planetary existence— and a malignant form at that— rather than merely the fact that humans affect their environment.¹² (Povinelli, 2016a, p. 9)

¹¹ “[el enfoque geontológico] funciona siempre y cuando sigamos conceptualizando a los humanos como seres vivos y siempre que los humanos sigan existiendo”.

¹² “[...] el Antropoceno significa marcar un momento geológico definido por la presencia abrumadora y la fuerza de la existencia humana frente otras formas y fuerzas biológicas, geológicas y metereológicas, desplazando así al Holoceno. Lo anterior significa que el Antropoceno señala un momento en el que la existencia humana se vuelve la forma determinante de existencia en el planeta -una forma maligna, a todo esto- y no solo el mero hecho de que los seres humanos afectan a su entorno”.

La aparición del ser humano y su constante intervención en el planeta han llegado a tal nivel que no podemos imaginar el uno sin el otro: la Tierra es el planeta de los humanos, y los humanos pasaron a ser la única forma de existencia representativa de la Tierra; he aquí el Antropoceno, en su síntesis máxima.

Ahora, si seguimos la argumentación de Povinelli, esta nueva época ya está en proceso de transición, ya que nos estamos quedando sin argumentos potentes para seguir afirmando la superioridad absoluta de la especie humana (lo que es consistente con la fuerza que han ganado las corrientes transhumanistas y posthumanista en los últimos años) [Povinelli, 2016a, p. 9.]. Que la distinción entre la vida y la no-vida se vea cada vez más borrosa es un indicador de que precisamos de una conceptualización inédita que dé cuenta de los nuevos procesos formativos de vida, por lo que Povinelli nos presenta tres nuevas figuras, portadoras del geontopoder: el *Desierto*, el *Animista* y el *Virus13*. La primera representa la posibilidad latente de que la vida emerja de la no-vida a través de la imagen de la fertilidad oculta del desierto¹⁴, la cual podemos provocar deliberadamente en la actualidad con el uso de las nuevas tecnologías: “The Desert is the space where life was, is not now, but could be if knowledges, techniques, and resources were properly managed”¹⁵ (Povinelli, 2016a, p. 16). Esta figura se estructura a partir de lo que Povinelli

¹³ Tal como aclara la autora, es importante tener presentes dos presupuestos basales para comprender estas nuevas figuras: 1) otras formas de existencia no humanas no pueden incluirse en los modos clásicos a través de los cuales hemos clasificado lo vivo y la vida hasta ahora, sino que necesitarán diferenciarse del enfoque capitalista liberal al que han sido sometidas y 2) es *necesario* desplazar la división entre lo vivo y lo no-vivo.

¹⁴ La imagen del desierto reafirma la distinción entre la vida y la no-vida, recordándonos de forma dramática que la vida siempre se ve amenazada por las áridas arenas de lo no vivo, y solo la tecnología y el conocimiento apropiado nos mantienen a salvo, haciendo emerger oasis entre las dunas. (Povinelli, 2017, p. 8).

¹⁵ “El desierto es el espacio donde hubo vida; no hay ahora, pero podría haber si los conocimientos, técnicas y recursos se gestionaran correctamente”.

llama “*el imaginario del carbono*”, el cual se articula como la creencia de que la vida es siempre superior a la no-vida al trasponer hechos biológicos hacia la esfera de los ‘sucesos ontológicos’ (por ejemplo, el *nacer-crecer-morir* con *evento-conatus/affectus-finitud*, como ejemplifica la antropóloga haciendo uso de diversos conceptos tomados desde Heidegger, Spinoza, Deleuze y Guattari). Es justamente el temor al Desierto lo que nos insta a siempre “buscar la vida en el universo y desarrollar tecnologías para fertilizar con vida a lo no-vivo” (Povinelli, 2016a, pp. 16-17).

Por el otro lado, para el Animista, el peligro de que lo vivo se extinga y todo se agote y reduzca al terreno de lo no-vivo no es realmente un problema, ya que “all forms of existence have within them a vital animating, affecting force”¹⁶ (Povinelli, 2016a, p. 17). Povinelli estructura esta figura bajo los lineamientos de los nuevos vitalismos, los cuales abordan los difusos límites que separan lo vivo de lo no-vivo por medio de conceptos como el *conatus* y el *affectus* de Spinoza, entendiendo que todo tipo de existencia quiere perseverar en seguir ‘siendo’ y que puede afectar o ser afectada por otros cuerpos, respectivamente. Podemos ver al Animista en casi todas las culturas humanas pre-cristianas y pre-islámicas, además de inspirar nuevas formas de paganismo moderno, según la antropóloga (Povinelli, 2016a, p. 18).

Finalmente, la imagen del Virus representa la *radicalización* de las figuras anteriores, como nos dice la misma Povinelli:

[The Virus] is the figure [...] which seeks to disrupt the current arrangements of Life and Nonlife by claiming that it is a difference that makes no difference *not because* all is alive, vital, and potent, nor because all is inert, replicative, unmoving, inert, dormant, and enduring. Because the division of Life and Nonlife does not define or contain the Virus, it can use and ignore this division for the sole purpose of

¹⁶ “Todas las formas de existencia tienen un fuerza vital y afectante que las anima dentro de sí”.

diverting the energies of arrangements of existence in order to extend itself.¹⁷ (Povinelli, 2016a, p. 19)

Lo que más nos llama la atención de un virus, al menos en términos biológicos, es su pertinaz presencia al borde de lo vivo y lo no-vivo; yace en un umbral secreto, en la herida que surge al realizar la vivisección de lo existente y, aun así, sigue presente, crece y nos afecta¹⁸. Es una representación de lo indomable del poder mismo, y la figura que nos recuerda que a cada momento nos vemos provocados a reconfigurar la manera en que experimentamos la realidad misma. Como nos dice Povinelli, el Virus se replica a sí mismo o yace inactivo, latente, sin perder nunca la relación con su entorno; confunde y nivela la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo, al mismo tiempo que usufructúa de los aspectos que los separan para fortalecerse a sí mismo. A modo de ejemplo, Povinelli identifica que podemos ver al Virus en acción cuando escuchamos a alguien decir que “deberíamos hacer algo al respecto con la sobrepoblación mundial frente al cambio climático” o que “cierto grado de extinción es deseable y debería ser incluso acelerado” (Povinelli, 2016a, p. 20).

Finalmente, desde estas tres figuras que simbolizan y revolucionan la relación entre lo vivo y lo no-vivo¹⁹, emerge el geontopoder, el

¹⁷ “[El Virus] es la figura [...] que busca perturbar los relatos actuales sobre la vida y la no-vida al declarar que esta es una diferencia que no tiene realmente ningún impacto no porque todo tenga vitalidad o potencia, ni tampoco porque todo sea inerte, replicativo, sin movimiento, inactivo o perdurable. Ya que la división entre la vida y la no-vida no define ni contiene al Virus, este puede ignorar y emplear esta división con el solo propósito de desviar las energías de los constructos de existencia para extenderse a sí mismo”.

¹⁸ Por otro lado, si bien el virus pareciera ser la salida que ofrece el geontopoder a las distinciones entre lo vivo y lo no-vivo, ser el virus o vivir en su vecindad es, aparentemente, morar en una perpetua crisis existencial. (Povinelli, 2017, p. 9).

¹⁹ Tal como lo sintetiza la misma autora: “In other words, when the abstraction of the Human is cast as the specific protagonist of the Anthropocene, a specific set of characters crowd the stage – the Human, the Nonhuman, the Dead, the Never Alive. These characters act out a specific drama: the end of humans excites an anxiety about the end of Life and the end of Life excites an anxiety about the

cual se revela a sí mismo como “[...] a power of differentiation and control rather than truth and reference [...]”²⁰ (Povinelli, 2016a, p. 20), por lo que ahora podemos entender con mayor claridad lo que quería decir Povinelli cuando estableció que la biopolítica siempre ha dependido del geontopoder en alguna medida.

Es interesante también que, al considerar la geontología de Povinelli, el contexto biopolítico del capitalismo liberal en el Antropoceno adquiere una nueva dimensión al desplegarse desde las tres figuras del geontopoder. Povinelli (2016a) nos dice que el Desierto, el Animista y el Virus forjan una muy especial relación con el capitalismo liberal, ya que este último es capaz de operar como un medio de representación para llevarlos hasta sus últimas consecuencias: siempre buscando nuevas oportunidades de generar réditos (*Desierto*), y nunca tomando una postura que se consolide en lo vivo o lo no-vivo (*Virus*), el capitalismo ve valor en todo lo existente (*Animista*) [Povinelli, 2016a, p. 20]. Este valor se corresponde siempre con la extracción de ganancias, además de que el fenómeno de la valoración ocurre siempre y cuando exista la posibilidad de un retorno monetario.²¹

transformation of the blue orb into the red planet, earth becoming Mars, unless Mars end up having life...” (Povinelli, 2017, p. 3) / “En otras palabras, cuando a la abstracción de lo humano se le asigna el papel de protagonista del Antropoceno, un conjunto específico de personajes llenan el escenario – el humano, el no-humano, lo muerto y lo nunca-vivo. Estos personajes representan un drama específico: el final de la humanidad estimula una ansiedad sobre el final de la vida y el final de la vida estimula una ansiedad sobre la transformación de la esfera azul en el planeta rojo; la Tierra se convierte en Marte, a menos que Marte termine albergando vida...” Sin embargo, estas figuras no deben entenderse como una salida o la respuesta última a las biopolíticas liberales actuales.

²⁰ “[...] un poder de diferenciación y control más que uno de verdad y referencia [...]”.

²¹ “Indeed, Jason W. Moore has suggested that what we are calling the Anthropocene might be more accurately called the Capitalocene – what we are really witnessing are the material conditions of the last five hundred years of capitalism” (Povinelli, 2017, p. 3) / “Ciertamente, Jason W. Moore ha sugerido que lo que nosotros llamamos el Antropoceno podría ser más correctamente denominado Capitoceno – que lo que realmente estamos presenciando son las condiciones materiales de los últimos quinientos años de capitalismo”.

Habiendo ya contextualizado la teoría de la geontología en el marco del Antropoceno, podemos emplearla como punto de referencia para problematizar el lugar del ser humano en este proceso histórico, especialmente frente a la corriente intelectual del transhumanismo. Povinelli (2017) intuye esto también, teniendo en especial consideración las catástrofes naturales que asedian hoy en día al planeta:

“As the future of human life – or a human way of life – is put under pressure from the heating of the planet, ontology has reemerged as a central problem in philosophy, anthropology, literary and cultural studies, and in science and technology studies. Increasingly not only can critical theorists not demonstrate the superiority of the human to other forms of life – thus the rise of posthumanist politics and theory – but they also struggle to maintain a difference that makes a difference between all forms of Life and the category of Nonlife [...] Are there objects, existents, or only fuzzy assemblages? Are these fuzzy assemblages lively too?”²² (Povinelli, 2017, pp. 5-6).

Si es el geontopoder que presenta estructuras novedosas sobre cómo gestionar y comprender lo vivo y lo no-vivo en el marco del capitalismo y el libre mercado, ¿cómo operan estas nuevas categorías si lo no-vivo puede integrarse de manera radical en lo vivo? Esta pregunta nos servirá para abrirnos paso al transhumanismo y su ideología central, poniendo especial atención al concepto de ‘mejora’ y la disolución de las barreras políticas que separan un cuerpo biológico de un cuerpo sintético (o no-vivo).

²² “Ya que el futuro de la vida humana -o el modo de vida humano- se encuentra bajo presión por el sobrecalentamiento del planeta, la ontología ha resurgido como un problema central para la filosofía, la antropología, los estudios culturales y literarios, la ciencia y la investigación tecnológica. Cada vez más teóricos críticos son incapaces de demostrar la superioridad del ser humano sobre otras formas de vida -lo que explicaría el auge de la teoría y las políticas posthumanistas-, y también se esfuerzan por mantener una diferenciación que logre separar a todas las formas de vida de la categoría de la no-vida [...] ¿existen acaso objetos, existencias, o solo ensamblajes difusos? ¿Están vivos dichos ensamblajes también?”

Transhumanismo en la época del Antropoceno y el destino de lo ‘humano’

Es necesario precisar que el transhumanismo es un movimiento intelectual y cultural, como declara Bostrom (2003), de variadas posturas y vertientes. Nuestro enfoque en el presente artículo tomará en consideración conceptos relacionados al transhumanismo tecnocientífico de normatividad fuerte.²³ Al ser un movimiento que hereda gran parte de su estructuración de raíces ilustradas, como indica Hughes (2010), que además presenta una antropología sustentada en ideologías específicas sobre la naturaleza humana relativas a la razón absoluta y la superación constante de nuestras limitaciones biológicas -vistas cual ‘inconvenientes’, como rescata Vaccari (2013)-, la invitación que nos ofrece el transhumanismo es a mejorar nuestras capacidades cognitivas, morales y fisiológicas, elevándolas a niveles hasta ahora inalcanzables por los medios educativos y médicos tradicionales. Lo anterior presenta desafíos importantes en el campo de la moral y la política (Savulescu y Persson, 2010), los cuales podrían sortearse a través de las mejoras que ofrece la tecnología, y no necesariamente ser un impedimento o argumento en contra de estas. Si bien la preocupación del ‘costo ético’ a pagar por tales mejoras tecnológicas se hace patente a través de las críticas de autores como Habermas, Sandel o Fukuyama²⁴, el costo medioambiental y zoológico pasa la mayor parte del tiempo desapercibido, tal como Madorrán (2019) rescata

²³ Existen, por otro lado, transhumanismos “débiles” (según el grado de acuerdo y compromiso con el nivel de mejoramiento e intervención directa sobre el cuerpo con nuevas tecnologías); transhumanismos culturales o tecnocientíficos (dependiendo si la modalidad crítica al paradigma humano se realiza desde cambios culturales y sociales o desde el área de la biotecnología); el metahumanismo de Sorgner (o transhumanismo nietzscheano débil), etc. Sobre las principales características y diferencias de estas modalidades, se recomienda la lectura de Rojas (2022a).

²⁴ Desde la “idea más peligrosa del mundo” de Fukuyama hasta las complejidades éticas de la intervención tecnológica directa sobre la vida humana de Habermas, existen numerosas críticas provenientes del mundo bioconservacionista. En este respeto, se recomiendan las lecturas de Villarroel (2015) y Rojas (2022b).

al poner la perspectiva utópica del transhumanismo tecnocientífico sobre la balanza y preguntarse sobre el actual alcance de los recursos planetarios y sociales, poniendo un signo de interrogación importante al imparable sentido de ‘progreso’ que se predica sobre los avances científicos futuros.

Siguiendo la línea anterior, ciertas preguntas se vuelven urgentes: ¿Existe otra manera de fundamentar la misión transhumanista que no dependa de las viejas concepciones antropológicas y ontológicas del humanismo clásico? Si es que las hay, ¿qué presupuestos la subyacen? ¿Cuál es el lugar del cuerpo biológico en este nuevo camino? ¿Qué papel juegan aquí las otras formas de vida no-humanas y el medioambiente? Intentar responder todas estas interrogantes escapa de los límites propuestos en el presente artículo, pero su mera articulación nos otorga un punto de encuentro con la geontología de Povinelli en el marco del Antropoceno. Respeto a este último, el filósofo alemán Peter Sloterdijk (1999) nos indica mordazmente que el ‘Antropoceno’ debería ser rebautizado como ‘Tecnoceno’²⁵, puesto que no es toda la humanidad la responsable del estado deplorable del planeta, sino que es una élite tecnocrática la que ha promovido el desarrollo tecnológico y humano en una escala nunca antes vista, convirtiendo al capitalismo en un ‘engendro del desarrollo’ que solo produce más desarrollo.

Una aseveración así calza ajustadamente con la postura sobre el devenir tecnológico que presenta el transhumanismo tecnocientífico. Sin embargo, hasta ahora no ha habido grandes consideraciones sobre la relación entre lo vivo y lo no-vivo en el espectro transhumanista, al menos teniendo en cuenta el marco propuesto por Povinelli; con

²⁵ La propuesta de Sloterdijk resuena coherentemente con algunas de las otras sugerencias actuales, como el Capitaloceno de Moore o el Chthuluceno de Haraway; este último rescata los “diversos poderes y fuerzas tentaculares de toda la tierra y de las cosas reunidas en nombres como Naga, Gaia [...] (Haraway, 2016) en un esfuerzo de hacer hincapié sobre las narrativas que unen temporalidades y espacialidades compuestas por humanos, más-que-humanos, inhumanos y otros tipos de existencias.

esto nos referimos a que las consideraciones ontológicas clásicas -representadas por la figura del *Desierto*- en torno a lo vivo como lo biológico y lo no-vivo como lo inerte dispuesto a su explotación en beneficio de lo vivo y su proliferación siguen manifiestas en la corriente transhumanista.

Desde el lado opuesto, muchas de las críticas bioconservacionistas, como las ya mencionadas de Habermas o Fukuyama, pueden entenderse también desde la óptica de la figura del *Desierto*. Consideremos, por ejemplo, que el cuerpo se concibe de una manera particularmente secular y naturalista por el transhumanismo tecnocientífico. Tal como rescata Rojas (2022b), siguiendo las críticas de Markus Gabriel a la propuesta transhumanista de Bostrom, dicha forma de concebir la realidad y el destino humano puede describirse como un “materialismo ingenuo, es decir, como aquella comprensión donde la realidad consiste solamente en estructuras materiales [...]” (p. 6). De esta manera, la vida humana -si se quiere ‘buena’-, se reduciría a la “[...] satisfacción de deseos inmediatos y a la reflexión filosófica a la justificación -infundada- de los modos posibles para alcanzar esa buena vida.” (Rojas, 2022b, p. 7). Lo anterior se evidencia aún más al traer a colación la comprensión material del cuerpo que puede configurarse desde el transhumanismo: un aparato mecánico del cual podemos reemplazar partes y descubrir funcionamientos subyacentes replicables en el futuro (Le Bretón, 2008); fácilmente desechable en virtud de perfeccionar todas las falencias propias de nuestra biología. No es extraño, entonces, que los bioconservacionistas teman la reducción del cuerpo humano a mero *stock* o propiedad privada, dispuesto a ser tranzado y explotado por el capitalismo, ya que esto implicaría una transmutación de lo vivo -biológico- a no-vivo, entendiéndolo que solo lo inerte es susceptible de ser considerado como recurso. Las barreras de la relación entre lo vivo y lo no-vivo comienzan a difuminarse, y la amenaza del *Desierto* vuelve a aparecer de soslayo.

Este miedo a la ‘pérdida’ de aquello que nos permite ser humanos emerge desde una lógica biopolítica, pues la gestión sobre la vida puede articularse solo sobre el cuerpo vivo; el mercado no conoce

tales presupuestos, ya que solo actúa bajo sus propias lógicas de explotación e intercambio de recursos, de los cuales el ser humano queda 'dignamente exento'. No obstante, el transhumanismo 1) desplaza estas cuestiones biopolíticas y las limita a su dimensión ética y, simultáneamente, 2) descuida el análisis de sus presupuestos ontológicos al no tratarlos con rigor metódico, tal como indica Rojas (2022b) cuando rescata que el materialismo ingenuo de Bostrom reduce al ser humano a un conjunto de 'funciones', ciñendo su existencia a un conglomerado de condiciones necesarias que le permiten realizar o no dichas funciones, evaluando cuáles de estas pueden mejorarse por medio de la tecnología.

Al contrario de los bioconservacionistas, la mirada transhumanista al menos dispensa una visión crítica de las viejas ontologías sobre lo vivo y lo no-vivo, si bien no de forma explícita ni con una dirección clara. Es por esto que Povinelli toma al transhumanismo y posthumanismo como una expresión de la recesión del Antropoceno, ya que podríamos asociarlos a la figura del Virus: las metas transhumanistas de mejorar las capacidades del ser humano por medio de la tecnología juegan seductoramente con la separación de lo vivo y lo no-vivo, encarnando lo inerte en lo biológico, generando un ente que vive en el umbral entre ambos y que amenaza con revolucionar nuestro entendimiento biontológico clásico.²⁶

Finalmente, podemos proyectar que ser 'humano' en el Antropoceno es una invitación. Tanto el bioconservacionismo como el transhumanismo se derivan del humanismo clásico, si bien circundan consideraciones ontológicas distintas sobre aquello que configura lo

²⁶ Sobre las asociaciones implícitas y explícitas entre el transhumanismo y el capitalismo, se recomienda la lectura de Thomas (2022). A pesar de que el transhumanismo muestre un potencial reflexivo en términos geontológicos, este no deja de someterse incesantemente a la lógicas de mercado, debido a cómo opera el desarrollo tecnológico en el marco del capitalismo. No sería extraño, como propone Rojas, que la manera más fácil de definir al transhumanismo sea a través del ejercicio de imaginar que alguien se te acerca y te propone una vida soñada de bien absoluto, en la cual puedes hacer cosas que nunca te imaginaste posibles, siempre y cuando tengas los tres millones de dólares para costearla.

humano. Si tomamos las palabras de Sloterdijk a pecho, y no todos los humanos somos responsables de la explotación a ultranza del planeta, todavía queda una esperanza de modular nuestra relación con lo no-vivo. Solo como una suerte de guiño, podemos tomar al ser humano como el resultado de un gran proceso evolutivo que ha tomado miles de años en acontecer en un ecosistema profundamente interrelacionado, como indica la teoría de *Gaia* de J. Lovelock (Mayr, 2001; Margulis y Sagan, 1995), otorgando especial relevancia a las relaciones que ha forjado el ser humano con otras especies y su medioambiente. Estas interacciones han dado luz a fenómenos centrales de la experiencia humana, como lo son la consciencia y el desarrollo cultural, sin asumir que dichos fenómenos son propios del ser humano de forma exclusiva por razones de su 'naturaleza', su ontología o su lugar privilegiado en la existencia, como sí presupone el transhumanismo tecnocientífico; romper las distancias entre lo vivo y lo no-vivo tampoco conlleva poner lo inerte a disposición de lo biológico de forma novedosa, sino atreverse a reestructurar lo humano sin la exclusión forzada de lo no-vivo a través de la ontología o el mercado.

De esta manera, podemos concluir que la geontología de Povinelli abre un espacio de discusión académica en torno a la biopolítica de gran relevancia frente a problemáticas bio-socio-ambientales y antropológicas actuales con la formulación de las figuras del Desierto, el Animista y el Virus. Al haber expuesto, además, el concepto de geontopoder, fue posible realizar entrecruces preliminares con la corriente transhumanista, generando contrastes con proyección investigativa, como la misma autora rescata en una de sus obras más recientes, *Between Gaia and Ground*, al entender el transhumanismo como una nueva forma tecnológica de colonialismo en el contexto del mercado liberal, tensando las implicaciones de la reinterpretación de lo vivo y no-vivo que conllevan las posibles mejoras aplicables a seres humanos al entremezclar los límites aparentes que separan a ambas categorías (Povinelli, 2021).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, trad.). Editorial Stanford University Press.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Editorial Paidós Ibérica SA.
- Arias, M. (2020). Antropoceno. *Revista Paradigma*, 23, 16-23.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. World Transhumanist Association Publishing.
- Canavese, M. (2021). Foucault en Iberoamérica: rutas editoriales y usos político-culturales. *Revista Iberoamericana*, 12(76), 153-177.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Revista Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Esposito, R. (2009). Biopolítica y Filosofía (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter). *Revista de Ciencia Política*, 2(1), 133-141.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Editorial Fondo de cultura económica.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chtuluceno: generando relaciones de parentesco (Alexandra Navarro y María Marta Andreatta, trad.). *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1, 15-26.
- Heidegger, M. (1997) *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Hughes, J. (2010). Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 0, 1-19.
- Le Breton, D. (2008). *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Editorial Marina Appenzeller.
- López, C. (2013). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. *Revista El Banquete de los Dioses*, 1(1), 111-137.
- Madorrán, C. (2019). Una mirada ecosocial al transhumanismo. *Revista Green European Journal*, 1-5.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Editorial Tusquets.

- Mayr, E. (2001). *What evolution is?* Editorial Basic Books.
- Merchant, C. (2023). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Editorial Siglo Veintiuno.
- Pobierzym, R. (2008). La misión de la ecosofía ante la muerte de la naturaleza. *Revista Ecofilosofía*, Ed. Fundación Boticario de Protección a la Naturaleza, 81-101.
- Pobierzym, R. (2017). Heidegger y el desafío ecológico. En Leticia Basso Monteverde (comp.), *Heidegger y la hermenéutica*. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la SIEH – Argentina.
- Povinelli, E. (2016a). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Editorial Duke University Press.
- Povinelli, E. (2016b). Geontologies: The Figures and the Tactics. *Revista E-flux*, 78, 1-6.
- Povinelli, E. (2017). Geontologies: The Concept and Its Territories. *Revista E-flux*, 81, 1-11.
- Povinelli, E. (2021). *Between Gaia and Ground*. Editorial Duke University Press.
- Rojas, N. (2022a). El metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *Revista El Banquete de los Dioses*, 10, 75-106.
- Rojas, N. (2022b). Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación. *Revista OtroSiglo*, 6(1), 5-27.
- Savulescu, J. y Persson, I. (2010). Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(6), 656-669.
- Sloterdijk, P. (1999). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* (Isidoro Reguera, trad.). Editorial Siruela.
- Thomas, A. (2022). *The Politics and Ethics of Transhumanism: Exploring Implications for the Future in Advanced Capitalism* [Tesis de Doctorado, University of East London]. University of East London Database.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Revista Tecnología & Sociedad*, 1(2), 39-59.

- Villarroel, R. (2013). Ética del desarrollo, democracia deliberativa y ciudadanía biológica. Una articulación en clave biopolítica afirmativa. *Revista de Filosofía*, 69, 257-276.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190.

CÓMO CITAR

Gaitán, J. M. (2024). El requerimiento de afectación personal en la disquisición sobre los procedimientos de reproducción médicamente asistida. *Ethika+*, (9), 129-154.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.71455>

El requerimiento de afectación personal en la disquisición sobre los procedimientos de reproducción médicamente asistida

THE PERSON-AFFECTING CLAIM IN THE DISCUSSION CONCERNING
MEDICALLY ASSISTED REPRODUCTION PROCEDURES

Juan Manuel Gaitán¹

Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de San Martín
jmgaitan24@gmail.com

RESUMEN: La controversia sobre la pertinencia de la procreación asistida presenta numerosas aristas. Esto hace difícil saldar la discusión. Este artículo propone establecer una valoración de la fecundación médicamente asistida y de la maternidad subrogada a la luz del “requerimiento de afectación personal” (Parfit, 1991). La hipótesis presentada en el artículo sostiene que la afectación personal no conduce a prohibición pero crea un derecho en el niño resultante porque no puede obviarse el futuro derecho a la identidad. Para sostenerlo, se revisa la afectación de las personas involucradas

¹ Profesor de Lengua y Literatura (I.S.FD 174). Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín). Maestrando en Filosofía del Derecho (Universidad de Buenos Aires). <https://orcid.org/0009-0008-3152-978X>



en el proceso y del niño por nacer. También, se evalúa las implicancias del “problema de no identidad” (Parfit, 1984) y del “interés superior del niño”.

PALABRAS CLAVE: reproducción médicamente asistida, maternidad subrogada, requerimiento de afectación personal, problema de no identidad, interés superior del niño.

ABSTRACT: The controversy over the relevance of assisted procreation has many facets. This makes it difficult to conclude the discussion. This article proposes an assessment of medically assisted fertilization and surrogacy in the light of the “person-affecting claim” (Parfit, 1991). The hypothesis presented holds that personal affectation does not lead to prohibition but creates a right in the resulting child because the future right to identity cannot be ignored. To support it, the affectation of the persons involved in the process and of the unborn child is reviewed. The implications of the “non-identity problem” (Parfit, 2004) and the “best interests of the child” is also evaluated.

KEYWORDS: medically assisted reproduction, surrogate motherhood, person affecting claim, non-identity problem, best interests of the child.

Desde los albores del siglo XX, las teorías de filosofía práctica se han enfrentado a nuevos desafíos. Está claro que el incesante avance tecnológico y los profundos hallazgos científicos han estirado los límites del impacto de la actividad humana. A partir de ello, se ha vuelto necesaria una profunda reflexión ética respecto de la pertinencia de la actividad científica.

La bioética surgió en la década de 1960 como una respuesta a los avances médicos y científicos que estaban transformando el ámbito de la salud. Se trata de un abordaje interdisciplinario que está orientado a inquirir sobre la pertinencia y justicia de la actividad, la investigación y la práctica de la medicina, la biotecnología y la ciencia en general.

Es importante señalar que, a lo largo de los desarrollos teóricos en el campo de la bioética y de la ética de la medicina, fue necesario establecer un enfoque sistemático. En efecto, la diversidad de temas y problemas (que, por supuesto, se interrelacionan) ha implicado una toma de postura por parte de los filósofos. Tales posiciones requieren un estudio y análisis crítico basado en principios éticos y en requerimientos axiológicos capaces de ponderar como buenas o malas, o como deseables o indeseables, las prácticas científico-tecnológicas implicadas.

En este contexto, uno de los temas que ha sido motivo de debate radica en la capacidad de la ciencia médica para intervenir en los procesos de procreación. La intervención de procedimientos no naturales en pos del éxito procreativo ha puesto sobre el tapete una serie de problemas a dilucidar a la hora de ponderar o desalentar estas prácticas. La complejidad de estas cuestiones hace sumamente difícil una definición general que las apruebe o las desapruebe y deje saldada la discusión.

Ante la dificultad y la multiplicidad de aristas que el dilema presenta, proponemos analizar y ponderar un aspecto específico de la cuestión. Se trata de establecer una valoración de los procedimientos de fecundación médicamente asistida y de la maternidad subrogada a la luz del “requerimiento de afectación personal” (*person-affecting claim*) postulado por Derek Parfit².

² En el marco del debate sobre la pertinencia de la igualdad como principio de justicia distributiva, Parfit sustenta su tesis prioritarista y descarta el valor intrínseco del principio de igualdad económica. Esta exclusión de la igualdad se basa en un fuerte argumento que suele denominarse la “objeción de nivelar hacia abajo” (*leveling down objection*). La base axiológica de este argumento es el “requerimiento de afectación personal”. Es decir, la adhesión a la idea de que un resultado puede ser considerado como bueno o malo si y solo si implican un beneficio o una desventaja para alguien. La consecuencia lógica de la perspectiva sostenida por Parfit es que ningún parámetro impersonal puede ser sostenido como valor axiológico. Desde nuestro punto de vista, y en consonancia con lo sostenido por Temkin (2000 y 2003), las conclusiones del filósofo británico no son correctas, sin embargo, ello no implica desconsiderar el valor de los criterios

En función de lo expuesto, nos preguntamos si es legítimo o no impugnar estas prácticas a partir de la afectación causada en las personas involucradas en el proceso (en forma general) y del niño por nacer (en forma particular). Nuestra hipótesis central será que la afectación personal no conduce a prohibición pero crea derecho en el niño resultante, específicamente, derecho a la identidad, cuestión que las partes no pueden obviar.

El proceso argumental de este trabajo se basa en la siguiente progresión lógica:

1. El dilema de la fecundación médicamente asistida es multifocal.
2. Una de las aristas principales a tener en cuenta es la afectación de las personas involucradas.
3. De todas ellas, el niño resultante tiene prioridad en este análisis.
4. Por lo tanto, bajo la premisa del «requerimiento de afectación personal», la fecundación médicamente asistida es viable, en la medida en que se garantice el derecho a la identidad del niño resultante.

Para demostrar nuestra hipótesis, en el primer apartado titulado “La maternidad subrogada y los procedimientos de fecundación asistida como problema ético y axiológico”, nos ocuparemos de demostrar las implicaciones generales del problema. Luego, en “El ‘requerimiento de afectación personal’”, daremos cuenta de este parámetro axiológico. En “La aplicación del ‘requerimiento de afectación personal’ en la disquisición sobre la fecundación con asistencia médica y la maternidad subrogada”, comenzaremos nuestro análisis del problema central de investigación así delimitado. Por último, en “El ‘problema de no identidad’ en la disquisición de las técnicas de fecundación”, trataremos la relación entre identidad personal, existencia y daño, en relación con el niño resultante de estas prácticas.

de afectación personal a la hora de evaluar ética y axiológicamente un problema determinado.

El objetivo principal de nuestra tarea será clarificar un aspecto del problema y determinar sus consecuencias legales, axiológicas y éticas. Esto no supone concluir el debate puesto que no creemos en una postura monista del valor moral. De modo que la afectación personal es considerada un elemento más dentro de los muchos a considerar a la hora de evaluar este dilema.

La maternidad subrogada y los procedimientos de fecundación asistida como problema ético y axiológico

Si se considera con atención, se notará que el tema que nos ocupa puede ser enfocado desde aristas múltiples y diversas. Esto no parece algo enteramente novedoso en cuestiones ético-valorativas, sin embargo, la conjunción de factores tales como las técnicas y procedimientos científicos, la objetivación del cuerpo y la ponderación de la vida como valor multiplican las polémicas.

En primer lugar, se puede considerar la problemática del impacto de la actividad humana sobre la naturaleza. Este punto liga la cuestión reproductiva con otros debates bioéticos que exceden a la procreación, tales como la capacidad de la biotecnología, los procesos de manipulación genética, la programación de especies, etc.

Por otro lado, el debate puede ser orientado a partir de la discusión sobre la vida como valor moral, lo que implica preguntarse si es correcto o incorrecto, *in abstracto*, que el ser humano actúe positiva o negativamente sobre las vidas futuras. Es decir, determinar, más allá de un caso concreto, si es lícito (en términos morales), impedir o facilitar una concepción que las fuerzas de la naturaleza no hubieran permitido. En este sentido, las afirmaciones que se acepten en temas como la reproducción asistida o la maternidad subrogada deben ser consecuentes con las que se expongan en otros temas como la disquisición sobre la interrupción voluntaria del embarazo.

Otra consideración se relaciona con la pertinencia moral de la selección de embriones. Dado que los procesos de fecundación

artificial requieren de la fertilización de varios óvulos en pos de garantizar el éxito, es posible presentar objeciones morales basadas en la incertidumbre de su destino y en las situaciones de descarte. En efecto, en los países que permiten estas prácticas, es posible que los padres decidan no implantar todos los óvulos fecundados y, en algunos casos, simplemente desecharlos.

Esta gran cantidad de parámetros a tener en cuenta hacen especialmente difícil precisar la cuestión. De modo que encontrar un único argumento definitivo parece una tarea imposible. Resulta imprescindible, entonces, abordar el problema alcanzando claridad en cada uno de los parámetros que serán considerados. En otras palabras, vale la pena intentar comprender las implicaciones axiológicas, éticas y morales de cada uno de estos enfoques. Solo así, nuestra toma de posición respecto a los dilemas de la reproducción asistida, en general, y de la maternidad subrogada, en particular, encontrará una base sólida.

Está claro que esto no cerrará el problema. Incluso si todos aceptásemos las mismas conclusiones respecto a cada uno de los puntos dilemáticos, esto no supondría que ponderemos cada uno de ellos de la misma forma. Por ejemplo, podríamos estar de acuerdo en que el descarte de embriones sea moralmente incorrecto pero creamos que la libertad individual de las personas gestantes debe prevalecer. O bien, por el contrario, considerar que el valor de la vida tiene un escalafón moral superior y que, por lo tanto, la libertad individual no debe ser sobreestimada en este tipo de casos. Como puede verse, esta divergencia valorativa nos conduce a aprobar o a rechazar estos métodos reproductivos. No obstante, si bien esto demuestra que no existe un punto en común obvio, estaremos de acuerdo en que analizar cada una de las caras del debate asegurará una visión integral y no sesgada del problema.

Desde un análisis bioético, no parece adecuado problematizar los procesos de fertilización de forma general. Por ello, nuestra exposición dilemática se da a la luz de uno de los aspectos centrales que merecen

ser considerados. Se trata de ponderar el resultado de este tipo de casos bajo el parámetro que suele definirse como “afectación personal”.

El “requerimiento de afectación personal”

En el marco de la filosofía práctica, este parámetro se ha vuelto decisivo a la hora de evaluar el valor axiológico de una situación. El “requerimiento de afectación personal” (*person-affecting claim*) presentado por Parfit (1991) implica que un resultado puede ser juzgado como bueno (o malo) solo si es bueno (o malo) para alguien. En definitiva, esto supone preguntarse cómo se ven afectados los seres sintientes que forman parte de estas acciones a ponderar.

En palabras de Parfit, esta cláusula se define a partir del criterio que implica que si un resultado no es peor para nadie, no puede ser de ninguna manera peor (Parfit, 1995). En una descripción más acabada, Temkin completa su definición y la categoriza como la posición del “eslogan”. Define Temkin: “El eslogan: una situación no puede ser peor (o mejor) que otra si no hay nadie para quien es peor (o mejor)”³ (Temkin, 2000, p.152).

Desde esta óptica, todo su peso axiológico se basa en identificar cómo los seres sintientes o sensibles se ven afectados por los resultados. El criterio fue analizado y criticado por muchos autores, pero el análisis más profundo al respecto fue realizado por Larry Temkin en diferentes facetas de su obra. Esta noción tiene, sin dudas, la capacidad de captar una intuición bastante plausible. Todos estaríamos de acuerdo en aceptar que lo que es bueno o lo que es malo debe serlo para alguien. Sin embargo, es importante señalar que no se trata de un factor completo y suficiente. Como explica Temkin, el “requerimiento de afectación personal” únicamente concibe la afectación

³ “Person-affecting claim: if one situation is worse (or better) than another, there must be someone for whom it is worse (or better)” (la traducción es nuestra).

de un modo individual particular. De manera que no da crédito a la evaluación del bienestar relacional o comparativo.

A partir de lo expuesto, la estructura lógica de este parámetro se basa en la siguiente formulación deductiva:

Premisa 1: Todo resultado axiológicamente bueno implica que alguien mejore.

Premisa 2: Todo resultado axiológicamente malo implica que alguien empeore.

Conclusión: Por lo tanto, un resultado en el que nadie mejora no puede ser bueno y todo resultado en el que nadie empeora no puede ser malo.

La variable establecida por el “requerimiento de afectación personal” requiere precisar la implicación de los términos “mejorar” y “empeorar”. Está claro que, en un sentido llano, mejorar supone otorgar un beneficio a la persona afectada. Sin embargo, como explica Truccone Borgogno (2015), desde el punto de vista de las *tesis no comparativas*, el beneficio o el daño solo pueden ser concebidos de un modo no comparativo; es decir, que debe implicar una afectación directa en la persona particular. De manera que, por ejemplo, no podría considerarse afectación personal positiva el hecho de nacer en una sociedad igualitaria puesto que eso no supone un beneficio directo para nadie en particular. Lo mismo ocurre en relación con el daño. Desde este punto de vista, las comparaciones son irrelevantes. Sobre la tesis del daño no comparativa, Truccone Borgogno define: “Si el acto de A causa que B esté en un estado malo, entonces A daña a B” (Truccone Borgogno, 2015, p.85).

Como puede apreciarse, este tipo de tesis del daño tan simplificadas pueden toparse rápidamente con dificultades imposibles de soslayar. Por ejemplo, si un cirujano debe realizar un corte en un cuerpo para evitar una peritonitis, técnicamente lo estaría dañando, de manera que bajo esta tesis debería desistir de intervenirlo (cosa absurda, por cierto).

Por ello, se han presentado variantes y sofisticaciones de estas tesis intentando superar estos escollos. Entre estos intentos, Truccone Borgogno destaca la *tesis de la brecha entre dos estados* de Seana Shiffrin. Allí se plantea que la evaluación del daño debe tener en cuenta la distancia entre la voluntad y la experiencia individual. Así, bajo este parámetro, el cirujano no daña al paciente al producir el corte puesto que, bajo cualquier análisis racional, la voluntad del paciente por ser curado supera la experiencia individual del dolor del corte o la fealdad de la cicatriz resultante. Por lo tanto, esta define: “Si el acto de A hace que B esté en un estado en el cual B no querría racionalmente estar, entonces A daña a B” (Truccone Borgogno, 2015, p.90). Otra alternativa es apelar a la denominada *tesis del umbral*. Esta recurre al establecimiento de un cierto umbral general de afectación definido normativamente, de modo que si una acción hace descender a alguien por debajo de ese límite, esa persona ha sido dañada. Esto se estipula de la siguiente manera: “Si el acto de A hace que B caiga debajo de un umbral específico, entonces A daña a B” (Truccone Borgogno, 2015, p.93).

Desde la perspectiva de Truccone Borgogno, ninguna de las tesis no comparativas es capaz de evitar cuestionamientos contraintuitivos. Parece posible coincidir con él en que perseguir el intento de obtener un principio monista en cuestiones éticas y axiológicas resultará inútil. Como Temkin (2003) ha sostenido, los criterios que pretenden hacer depender únicamente la valoración de la afectación directa de los seres sintientes se diluyen. La razón de ello es que son incapaces de distinguir los parámetros de la justicia comparativa. Esto nos conduce a reconocer que debe adoptarse una posición pluralista en la que se recurra a más de un criterio para valorar un dilema ético en toda su espesura. Sin embargo, al ponderar el “requerimiento de afectación personal” estamos resaltando el impacto que las acciones suponen en los otros. De este modo, daremos especial atención a las consecuencias derivadas de los daños o beneficios acontecidos en personas particulares.

La aplicación del “requerimiento de afectación personal” en la disquisición sobre la fecundación con asistencia médica y la maternidad subrogada

Si bien desde la perspectiva de la afectación personal, todas las personas cuentan a la hora de evaluar un resultado, en el presente trabajo circunscribimos nuestro análisis a un actor que consideramos principal: el niño por nacer. La razón de esta ponderación radica en que el resto de las personas involucradas son capaces de dar consentimiento asertivo de su rol. En efecto, desde una perspectiva liberal y, en el marco de una cultura democrática, tanto los médicos y científicos, como los aportantes de la carga genética (espermatozoides y óvulos) y la persona gestante, forman parte de este “contrato” o “acuerdo entre partes”, dando cuenta de su voluntad. Ello hace que cada una de las partes pueda asumir derechos y obligaciones, así como aceptar restricciones. El niño que es fruto de este acuerdo, en cambio, no puede dar consentimiento alguno. Desde nuestro punto de vista, esto lo distingue y prioriza en el análisis por sobre el resto de las personas involucradas.

Está claro que las afirmaciones del párrafo anterior pueden ser puestas en duda. En primer lugar, podría objetarse, por ejemplo, que ninguno de nosotros (en nuestro carácter de hijos) hemos sido consultados a la hora de ser procreados. A partir de tal evidencia, se podría cuestionar por qué estos niños deben tener una atención especial. A ello podemos responder que el modo de reproducción con el que fuimos concebidos no está puesto en tela de juicio y que, si así ocurriera, nuestro rol de niño por nacer debería recibir la misma distinción que ahora hacemos con aquellos nacidos por procesos de fecundación asistida y subrogación.

Otra objeción significativa la aporta el feminismo radical y consiste en destacar la importancia de la afectación que sufre el cuerpo de la mujer gestante al volverse un objeto de intercambio. En otras palabras, volver a la persona gestante un objeto e introducir la lógica

del mercado supone la mercantilización del cuerpo y la sexualidad humana. Dice el *Manifiesto No somos vasijas*:

... no aceptamos la lógica neoliberal que quiere introducir en el mercado a “los vientres de alquiler”, ya que se sirve de la desigualdad estructural de las mujeres para convertir esta práctica en nicho de negocio que expone a las mujeres al tráfico reproductivo. (*Manifiesto*, s.a/s.f)

Si bien consideramos que esta postura merece especial atención, existen al menos dos cuestiones que subordinan su importancia a la afectación del niño por nacer. En primer lugar, es cierto que el “alquiler de vientre” (una de las alternativas que puede caracterizar a la maternidad subrogada) implica un acto de alienación⁴ en un doble sentido. El primero radica en que la madre subrogante no será (aunque ella lo desee posteriormente) quien tenga el beneficio afectivo de su gestación y, el segundo, en que el alquiler de su cuerpo es un proceso eminentemente traumático que se da como resultado de la necesidad de supervivencia.

Es cierto, en este segundo sentido, que la legalización de la maternidad subrogada puede significar una suerte de pendiente resbaladiza en la que proliferen casos en los que las mujeres pobres se vean obligadas a entregar su cuerpo como incubadoras con la única finalidad de que ellas y sus familias puedan satisfacer las necesidades básicas de vida. No obstante, esto no se limita al ámbito de la subrogación. No parece haber un ejercicio muy diferente en otros ámbitos que cosifican el cuerpo humano y lo degradan volviéndolo un objeto de intercambio. En esos casos, se produce una objetivación del cuerpo humano que se convierte en mercancía. Esta mercantilización de lo humano aflora cuando se le aplica un determinado “valor” basado en su capacidad de producción y al amparo de las leyes del mercado. Está

⁴ La alienación es un concepto que se utiliza para describir la desconexión o separación de algo que en principio debería estar unido o relacionado. En la perspectiva marxista, la alienación se refiere específicamente a la separación del trabajador de los productos de su trabajo y de su propia humanidad.

claro que una mujer pobre condicionada y coaccionada para explotar su matriz reproductiva es un ejemplo extremo de “fetichismo de la mercancía”⁵; sin embargo, repetimos que esto no es muy diferente a lo que ocurre en otras prácticas socialmente aceptadas. Tristemente, en nuestra sociedad, existen numerosas actividades legales que implican la cosificación del cuerpo y de la vida, y que se aceptan bajo el pretexto de la libre elección de las personas.

Desde nuestro punto de vista, los argumentos que apelan a la pendiente resbaladiza, si bien son convergentes a este debate, acaban por rebasar el ámbito estricto del problema de investigación. En otras palabras, para resolver la cuestión de la cosificación del cuerpo no será suficiente con limitar o cancelar una a una las prácticas que suponen tal cosa, sino que sería necesario un cambio paradigmático en las relaciones de producción y en el entramado económico social. En definitiva, sería necesario un cambio de sistema. Dado que ello excede a nuestro planteo, creemos que la afectación del niño por nacer sigue siendo la perspectiva menos considerada.

Por otro lado, podría sostenerse que la principal afectación a considerar no corresponde al niño que será fruto de estas prácticas;

⁵ El fetichismo de la mercancía es un nodo conceptual de la teoría marxista que pretende mostrar una inversión que se produce en el marco del capitalismo respecto al modo de valorizar la mercancía. Para Marx el valor no es una propiedad material de la mercancía sino que está dado por su valor de uso. Es decir, por ser el resultado del trabajo. Así, en la sociedad capitalista, la mercancía es vista como un fetiche. Marx comienza su análisis del carácter fetichista de la mercancía aludiendo a un “secreto” u ocultamiento propio de ella. Es más, apenas él inicia el párrafo de *El capital* dedicado a esta cuestión asegurando que el análisis de la mercancía la revela como un objeto endemoniado. Como hemos señalado, esto no depende de su valor de uso puesto que ello la presenta como un producto del trabajo humano. En cambio, cuando este producto se presenta como mercancía se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. El autor opta por esta denominación precisamente para enfatizar, como ha señalado Cárcova, su falso sentido. La razón por la cual posee este carácter enigmático es porque, al volverse mercancía, el producto del trabajo adquiere su forma mercantil. En otras palabras, esto ocurre cuando se transforman en objetos que existen al margen de los procesos de producción.

sino a la que atañe a los futuros progenitores. Desde esta perspectiva, los padres (personas efectivamente existentes) son portadores de los llamados derechos reproductivos. Es decir, están facultadas para ejercer la potestad de decidir en forma autónoma si se tendrán o no hijos. Estos derechos son subsidiarios del artículo 16.1 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*⁶. Esto se refuerza con el artículo 17.2 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (Pacto de San José de Costa Rica), en el que se ratifica el “derecho a fundar familia”⁷. Amparadas en estas prerrogativas, las personas pueden considerar que los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida son esenciales para ejercer este derecho.

Es claro que este argumento no se limita a los casos de parejas heterosexuales que no puedan concebir. El cambio cultural que han experimentado las sociedades occidentales ha modificado el concepto de familia y de filiación. En este contexto, parece claro que todo modelo de pareja o matrimonio goce de este derecho. En otras palabras, amparados en la prerrogativa igualitaria, si una pareja heterosexual con dificultades para concebir tiene el derecho a recurrir a técnicas reproductivas médicamente asistidas, una pareja no heterosexual debería poder recurrir a los mismos procedimientos.

Ahora bien, más allá de la comprensión de estos argumentos, cabe preguntarnos si la afectación de los progenitores puede ser considerada por encima de la de los futuros niños. En este sentido, es oportuno advertir que en todos estos casos existe un acuerdo entre partes. Efectivamente, si se trata de un acto libre de coerción directa,

⁶ Allí se consagra: “Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio” (Naciones Unidas, 1948).

⁷ El artículo 17.2 establece: “Se reconoce el derecho del hombre y la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen la edad y las condiciones requeridas para ello por las leyes internas, en la medida en que estas no afecten al principio de no discriminación establecido en esta Convención” (Organización de Estados Americanos, 2016 [1969]).

las partes intervinientes deben expresar su consentimiento libre e informado. Esto implica la configuración de las condiciones en las que se adhiere al contrato⁸ y la contemplación de las consecuencias futuras que puedan ser concebidas. En consecuencia, estaremos de acuerdo en que, al menos desde el punto de vista formal, cada una de las partes (padres incluidos) han tenido la oportunidad de optar. Esto no puede ser obviado a la hora de ponderar cómo cada una de las personas implicadas se ven afectadas por los resultados finales.

En comparación con el resto de las personas, el niño nacido se encuentra en una posición asimétrica con respecto al resto. En efecto, la persona resultante posee el carácter de ser humano sintiente y ello le otorga el derecho a reclamar el perjuicio que el resultado del proceso pueda causarle. Nótese que, a diferencia de lo que puede esgrimirse a la hora de analizar la moralidad de la interrupción del embarazo, en el caso que nos ocupa no hay duda de que la condición de persona del niño nacido o por nacer es incuestionable. A diferencia del otro, nuestro debate es independiente de la consideración del inicio de la vida y no lo es respecto de la determinación del momento en el que algo (una célula, un espermatozoide, un óvulo, un cigoto, etc.) se convierte en un ser sintiente capaz de ser afectado por las acciones de otros.

Así delimitada la cuestión, podemos afirmar que, desde nuestro punto de vista, si bien la afectación de todos resulta relevante, se vuelve imprescindible darle prioridad a la persona resultante. Por ello, nos proponemos estudiar las implicancias éticas que afloran de las prácticas de maternidad subrogada y fecundación *in vitro* a la luz de su impacto en la futura vida.

⁸ El uso del término “contrato” no es específico del lenguaje jurídico. Pretende una sinonimia con “acuerdo” y “pacto”. De todos modos, como explicaremos más adelante, el sistema normativo de los países que aceptan la maternidad subrogada suele establecer un contrato entre partes para la regulación de esta práctica.

El “problema de no identidad” en la disquisición de las técnicas de fecundación

Ahora bien, nuestra tarea exige llevar el análisis hacia una cuestión que Parfit (2004a) ha denominado el “problema de no identidad” (*non-identity problem*) o el dilema de las generaciones futuras. Este planteo surge del hecho incuestionable de que la identidad personal es el resultado de un instante específico en el que se produce la fecundación de un óvulo por parte de un espermatozoide.

Parfit plantea una tesis central sobre la relación entre la concepción humana y la identidad personal. Se trata de la denominada *tesis de la dependencia temporal*. La misma sostiene la relación indisociable entre el momento de la concepción y el hecho de que ese individuo particular (y no otro) haya sido concebido. Define Parfit: “Si una persona particular no hubiese sido concebida cuando de hecho fue concebida, es de hecho verdadero que nunca habría existido” (Parfit, 2004a, p.607). De manera que, como sostiene el autor, de esta tesis se desprende una conclusión necesaria: *de no haber sido quienes somos, no hubiéramos sido nadie*.

Desde este supuesto, deberíamos asumir que si una madre no hubiese concebido un hijo en el momento en el que lo hizo y, en cambio, hubiese esperado quizá algunos días, a pesar de tratarse del mismo óvulo, probablemente sería otro el espermatozoide y las circunstancias de la fecundación. Esto implicaría que la identidad del ser naciente sería enteramente otra, a pesar de que la carga genética de uno y de otro puede haber sido similar. Esto le permite a Parfit preguntarse: “Este niño habría tenido algunos de mis genes, pero no todos ¿Habría sido yo?” (Parfit, 2004a, p.608).

Para no empantanar la discusión ante la posibilidad de que la concepción se haya producido en un espacio temporal cercano en uno y otro caso, el autor propone ampliar la *tesis de dependencia temporal* incluyendo una cláusula de restricción. Así, el nuevo parámetro establecería: “Si una persona particular no hubiese sido concebida

en el espacio de un mes alrededor del momento en que de hecho fue concebida, de hecho nunca habría existido” (Parfit, 2004a, p.609). Este es el terreno para poder formular la llamada *tesis del origen*. Esta pretende determinar, no las características que vuelven genéricamente persona a alguien, sino las propiedades distintivas que le dan identidad y lo vuelven esa persona. Parfit sostiene que cada uno de nosotros tiene la propiedad distintiva de haberse originado del par concreto de células del que nos originamos. Dicho de otro modo, lo distintivo de ser quienes somos es no poder haber sido originados a partir de un par de células diferentes. Por ello, es importante distinguir que la *tesis de dependencia temporal* no se trata de pensar la identidad a través del tiempo⁹ sino a través de distintos mundos posibles. Esto permite

⁹ Para comprender lo que se entiende por identidad personal a través del tiempo, debemos repasar la concepción de identidad en la que se sustenta el pensamiento de Parfit. Como explica Quintana García (2018), el desarrollo argumental del filósofo inglés sobre la identidad se inscribe en el debate entre las posturas deterministas y las reduccionistas. Según Quintana García, Parfit concibe una teoría de la identidad a partir de dos criterios. El primero, se trata de un criterio psicológico. Quintana García lo define de la siguiente manera:

(1) hay continuidad psicológica si y solo si hay cadenas parcialmente superpuestas de conectividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y solo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta continuidad tiene la clase correcta de causa, y (4) no ha tomado una forma ramificada. (5) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en darse los hechos como los que van de (2) a (4). (Quintana García, 2018, p.164)

Ahora bien, esta posición psicologista presentaría una seria dificultad y, por eso, es necesario postular la cuarta premisa, dado que si no se evita la ramificación, ante un escenario en el que los sujetos podrían ser replicados, la identidad personal no se mantendría. En este sentido, Parfit incluye un segundo criterio complementario derivado de autores que defienden el fisicalismo (animalistas). El criterio físico presentado por Parfit es descrito por Quintana García como:

(1) lo que resulta necesario no es la existencia continua del cuerpo entero, sino la existencia continua de bastante cerebro como para ser el cerebro de una persona viva. X hoy es una y la misma persona que Y en un momento pasado si y solo si (2) suficiente cerebro de Y sigue existiendo, y es ahora el cerebro de X, y (3) esta continuidad física no ha tomado una forma ramificada. (4) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en que se den hechos como (2) y (3). (Quintana García, 2018, p.166)

abordar la cuestión de las personas futuras y analizar la obligación moral que, para con estas, se sigue de nuestros actos.

Este es el punto en el que estamos en condiciones de presentar el “problema de no identidad”. Para poder completar su desarrollo es necesario ver las implicaciones de asumir dos premisas diferentes. La primera (A) se expresa en la siguiente formulación: “Si un acto nuestro, por remoto que fuere, es una causa necesaria de una vida futura que merece ser vivida, causar que exista supone beneficiar a esa persona”; de un modo divergente, la segunda (B) señala: “Se beneficia a alguien con una acción cuando de no hacerla hubiese sido peor para esa persona. Como en este caso, de no hacerla, ese alguien no hubiese existido, no hubiera sido peor para ella”.

Para analizar ambos presupuestos, Parfit propone un ejemplo al que denomina *La muchacha de 14 años* (Parfit, 2004b, p.620). En el planteo se presenta el caso de una chica adolescente que decide tener un hijo. Dado que es muy joven, su inexperiencia le dará un mal comienzo de vida a su hijo. Esto tendrá efectos negativos pero supongamos que su vida será digna de ser vivida. Si ella posterga unos años su maternidad, podría tener un hijo diferente que tendría un mejor comienzo en la vida.

Siguiendo el planteo de Parfit, supongamos que no es posible convencerla de que es conveniente para ella esperar para procrear ese niño y nos responde que no es asunto nuestro. Alguien podría proponer usar otro tipo de argumento y sostener que el hecho de no esperar sería poco beneficioso para ese hijo por nacer. En este punto, cabe cuestionarnos si este argumento es legítimo.

Es claro que, desde la perspectiva que sostiene que hacer que una persona exista supone beneficiarla (A), nuestra recomendación no tendría sustento. Recordemos que si la niña hubiese esperado, ese niño no hubiera sido procreado. Es decir que, en la medida en que su vida es digna de ser vivida, su mal comienzo es la única opción para existir. Por lo tanto, la decisión de la chica ha beneficiado a su hijo.

Ahora bien, desde la asunción contraria (B), en la que no se cree que hacer que alguien exista supone beneficiarla, ¿podemos llegar a una conclusión diferente? Para Parfit esto no sería así, puesto que, tampoco se puede afirmar que se lo ha perjudicado con darle una vida digna de ser vivida (Parfit, 2004a, p.621).

Este señalamiento tiene relevancia en nuestra investigación porque para analizar la afectación de cualquier generación futura debe tenerse en cuenta que se garantice su existencia específica. Como explicaremos más adelante, si la prácticas de fecundación asistida son impedidas, esos seres resultantes jamás existirán.

Esto es claro en los casos de parejas con dificultades procreativas, sin embargo, tal afirmación tendría el mismo valor de verdad aún si estos problemas no existieran. Supongamos la existencia de una pareja conformada por Marta y por Atilio. Pongamos por caso que, en el primer universo de análisis, Marta y Atilio no logran alcanzar la procreación por algún tipo de incompatibilidad. Sin embargo, bajo el recurso de la fecundación médicamente asistida, pueden concebir efectivamente a un niño llamado Norman. En este caso, queda muy claro que Norman no existiría sin el arbitrio de la técnica reproductiva. Contraponemos este ejemplo con un segundo universo en el que la incompatibilidad de Marta y Atilio queda excluida y se mantiene el deseo de procreación por parte de ambos. Imaginemos que aunque ellos pueden gestar de modo natural, deciden asegurarse el éxito y recurren a las mismas prácticas aplicadas en el primer universo aprovechando el mismo óvulo y el mismo espermatozoide, en el mismo instante. Alguien podría cuestionar el hecho de que esta pareja heterosexual no recurra al proceso natural, sin embargo, este cuestionamiento nunca podría ser efectuado por Norman (en ninguno de los mundos posibles dispuestos). La razón de ello radica en que si los padres no recurrieran a la fecundación, Norman no existiría.

Si analizamos esta situación a la luz de los parámetros establecidos por las *tesis del daño no comparativo*, notaremos que Norman no podría verse afectado negativamente en ninguno de los mundos posibles

presentados. Es más, bajo estos parámetros y en la medida en que concebamos la vida y la existencia como beneficios, Norman ha sido beneficiado por la apelación a un modo no natural de procreación, puesto que, de otro modo, él no hubiera sido concebido.

Aún si nos amparamos en el llamado *principio del daño* (*harm principle*), nada podría permitirnos afirmar que Norman ha sido desaventajado. Tal principio ha sido consagrado por Mill¹⁰ al estipular que la única acción legítima del Estado por sobre la libertad individual se respalda por el deber de evitar el perjuicio a otros. De este modo, los efectos de las acciones de cada una de las partes no implicarían ningún tipo de perjuicio para el principal afectado, por lo tanto, la legislación que intente censurar estas prácticas debe eludir la cuestión del daño como argumento.

Relacionado a ello, un hecho habitual en las legislaciones de diversos países radica en limitar las prácticas de fecundación asistida y maternidad subrogada bajo el amparo de la *tesis del interés superior del niño resultante* (*Best Interests of the Resulting Child*) (ISNR). Según Cohen (2011), se trata de una transposición del razonamiento del derecho de familia al derecho de la reproducción. En ambos casos el Estado puede intervenir bajo la justificación de la protección del bienestar del niño.

Cohen advierte que las intervenciones estatales pueden ser directas o indirectas. Las más intrusivas implican la alteración física y la prohibición penal, mientras que las de menor intromisión, la financiación selectiva y el manejo de la información. Es cierto que el ISNR no es la única justificación de la intervención estatal (puede apelarse a daños a terceros, a patrones paternalistas en relación con

¹⁰ Mill describe el *principio del daño* al decir: “Dicho principio establece que el único fin por el que los hombres están legitimados, individual o colectivamente, para interferir en la libertad de acción de cualquiera de ellos, es la protección de sí mismos. Esto es, que el único propósito por el que puede ser ejercido legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es para prevenir del daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es una justificación suficiente” (Mill, 2017, p.35).

los padres o a cuestiones de moral, entre otras), sin embargo, está claro que apelar al interés del menor tiene una impronta destacada.

Ahora bien, cabe preguntarse si este recurso argumentativo que parece anclarse en el “requerimiento de afectación personal” es pertinente a la luz del “problema de no identidad”. La respuesta de Cohen es negativa. Para justificar su punto, pasa revista a una serie de casos recurrentes en los que se pretende sostener la tesis ISNR sin advertir que violan el beneficio máximo para el niño resultante: su identidad y existencia. Entre estos ejemplos se destaca la penalización del incesto entre hermanos y primos hermanos (bajo la justificación de que de relaciones incestuosas pueden nacer hijos con problemas genéticos), los programas de educación para la abstinencia y el rechazo a concebir fuera del marco del matrimonio (amparados en que ello traerá consecuencias perjudiciales para el niño) y la restricción de acceso a la tecnología reproductiva por edad, estado civil y orientación sexual (buscando evitar daños psicosociales a los niños). Este señalamiento no procura estimar o desestimar la intervención del Estado sino advertir que sería incoherente hacerlo por el bien del niño resultante.

Cohen propone un ejemplo claro para ilustrar el problema lógico de esta postura. Invita a imaginar el caso de una mujer posmenopáutica que quiere tener un hijo mediante tecnología reproductiva. Supongamos que ese hijo estará en peores condiciones (fisiológicas, psicológicas, etc.) en comparación con el hijo promedio de una mujer de veinte años. Sin embargo, ello no permite decir que la ley le debe impedir el acceso a la tecnología reproductiva para no desfavorecer al niño. Está claro que si el Estado bloquea ese acceso él nunca existirá. Sostiene Cohen:

(...) mientras tenga una vida digna de ser vivida, el hecho de que nazca no le perjudica. Por lo tanto, cualquier intervención estatal que influya en si los individuos se reproducen (en ausencia de vidas que no merezcan la pena ser vividas) no puede justificarse mediante el razonamiento ISNR¹¹. (Cohen, 2012, p. 1209)

¹¹ “(...) so long as he has a life worth living, coming into existence does not harm

Para Cohen, esta mala interpretación no es casual, sino que tiene la intención de disimular una búsqueda de planificación social y una cierta forma de eugenesia. De este modo, la apelación al interés superior del niño no es más que un enmascaramiento (Cohen, 2012, p.1208).

Cohen pone de manifiesto el problema lógico que resulta de aplicar el ISNR en la disquisición sobre las generaciones futuras. Se trata de observar que en la expresión “interés superior del niño” aplicada al derecho de familia, el término “niño” se entiende “niño existente”; mientras que, en el ámbito de los derechos reproductivos, suple por “niño resultante”. En otras palabras, el derecho de familia estructura su prerrogativa *a posteriori* de la existencia de los sujetos; en cambio, el derecho reproductivo se ve obligado a hacerlo *a priori*.

En definitiva, el “problema de no identidad” se vuelve útil para analizar la afectación del niño por nacer. Se revela como una demostración de que el resultado de los procesos de subrogación no desaventajan al niño resultante. En otras palabras, no le implican un estatus de vida inferior.

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo, hemos planteado el problema ético y axiológico de la maternidad subrogada y los procedimientos de fecundación asistida a la luz de la afectación personal. Nuestra hipótesis central ha sido que la afectación personal no prohíbe estas prácticas, pero crea derechos para el niño resultante, especialmente en relación con su identidad. Nuestro objetivo ha sido aclarar un aspecto del problema y determinar sus implicaciones legales, éticas y axiológicas, sin concluir el debate debido a la existencia de múltiples posturas morales.

him. Thus, any state intervention influencing whether individuals reproduce (absent lives not worth living) cannot be justified by BIRC reasoning” (la traducción es nuestra).

En pos de ello, hemos establecido un argumento basado en la justificación de tres aspectos fundamentales. En primer lugar, expresamos la necesidad de reconocer la complejidad de la cuestión al asumir que el tema de la fecundación asistida abarca múltiples aspectos y problemas interrelacionados que influyen en su consideración. Luego, señalamos que una de esas aristas principales es evaluar cómo estas prácticas impactan en los individuos implicados. A partir de este análisis, asumimos que, entre las personas involucradas, se le da especial importancia y prioridad al niño que nacerá a través de estos procedimientos. Todo lo expuesto anteriormente conduce a concluir que, en base al concepto de “afectación personal” propuesto por Derek Parfit, la viabilidad ética de la fecundación asistida radica en asegurar que el niño resultante tenga preservado su derecho a la identidad.

Efectivamente, parece posible acordar con Cohen que el ISNR y el “requerimiento de afectación personal” no pueden ser efectivos a la hora de censurar estas prácticas por parte del Estado. Como él mismo aclara, eso no significa que negar su implementación suponga perjudicar al niño resultante. Esto es así porque si esto ocurriera este no existiría y, por lo tanto, no sería receptor de ningún tipo de afectación. Ahora bien, está claro que, una vez nacido el niño (es decir, con las prácticas instauradas), debe revisarse cómo ha sido afectado en relación con aspectos que no impliquen cuestionar su existencia.

Como hemos dicho, la vida del niño por nacer ha acontecido a partir de un acuerdo entre partes. Es común en muchos países, en los que la maternidad subrogada es legal, aceptar el anonimato de los donantes de esperma o de óvulos. De la misma manera, en los casos en los que los gametos son aportados por los futuros padres, pero se requiere de un alquiler de vientre, también la persona gestante suele no volver a tener contacto luego del parto.

Resulta obvio que aquí aparece un desequilibrio de derechos. Los padres, los profesionales de la salud intervinientes y los eventuales donantes deben considerar cuidadosamente que los diversos factores

sobre los que toman decisiones influirán efectivamente en el bienestar del niño. A partir de ello, se sigue que tópicos como la salud genética (prevención de patologías), la identidad biológica o el derecho a conocer su origen son cuestiones que merecen ser reguladas.

Nuestro punto de vista no se centra en perseguir la prohibición de estas prácticas. Está claro que, al menos desde la afectación personal, las personas efectivamente nacidas bajo estos procesos son sujetos de derecho indistinguibles en relación con los nacidos por vía natural. Ese precedente vuelve confusa la ilegalidad. Sin embargo, esta misma razón de fondo deja sin efecto toda pretensión de deslindar responsabilidades futuras. Del mismo modo en que una persona que ha concebido por vía natural no puede desconocer su paternidad, los actores principales de esta actividad deben ser susceptibles de ser considerados padres, si el deseo del niño resultante así lo indica. De no ser así, existiría una asimetría de derechos entre las personas nacidas de parejas heterosexuales y aquellos nacidos por el arbitrio de la subrogación.

Esta postura va más allá de la cuestión genética y biológica. Se centra en concebir la paternidad, la maternidad y la familia como construcciones sociales y culturales que determinan y afectan a los sujetos reales. En ese sentido, incluso las mujeres que simplemente aporten el vientre o matriz para que el embarazo se vuelva viable deberán poder ser consideradas madres por el niño resultante. La gestación y el parto suponen un proceso de ligazón afectiva y cultural que no puede soslayarse sin vulnerar los derechos de este futuro ser humano.

Hemos coincidido con Cohen en la imposibilidad de ajustar el ISNR a los casos de maternidad subrogada y de fecundación médicamente asistida. Como hemos explicado, la razón de fondo de ello radica en que este principio protector del niño solo puede ser aplicado *a posteriori*. Ahora bien, como puede verse, la exigencia de anonimato de los donantes que caracteriza este tipo de contratos tiene consecuencias en un niño efectivamente existente. Es decir, uno cuya identidad está garantizada. Por lo tanto, es plausible afirmar que en

este punto el interés superior del niño debe ser respetado asegurándose la viabilidad de una futura reclamación de filiación.

Es posible que se presenten dos contraargumentos a nuestra concepción de la afectación posterior al nacimiento que sostenemos. El primero se basa en la apelación al principio expuesto por Parfit que hemos mencionado. El segundo, al hecho notorio de que tales consecuencias legales desalentarán las prácticas de maternidad subrogada dificultando el acceso real de minorías al derecho de procreación.

En relación con lo primero, se nos puede decir que las cláusulas del contrato son la condición de posibilidad de la existencia de la vida futura. En otras palabras, sin estas cláusulas que le impiden conocer a sus progenitores el niño no hubiera nacido. Ello parece llevarnos nuevamente al “problema de no identidad”. Nótese que, llevado al extremo, podría justificar estipulaciones indeseables como la esclavitud. No obstante, se trata de un argumento débil. Estas prerrogativas a favor del niño futuro no niegan ni prohíben la práctica sino que la delimitan a la luz de los Derechos Humanos.

Desde nuestro punto de vista, nada fuera de la voluntad de cada uno de los actores intervendría en la concreción o no del niño por nacer. Pero esa voluntad, como ha explicado Mill, nunca puede ser absoluta.

Respecto al segundo cuestionamiento, que implica señalar la dificultad de mantener estas prácticas activas con las restricciones que proponemos, simplemente señalaremos que consideramos que el pragmatismo no puede superar los derechos del niño resultante. Debe resaltarse que bajo nuestra propuesta, siempre que se den las garantías para el niño, las parejas (cualquiera sea su configuración) podrán hacer uso de la potestad de ser padres o madres. Además, esto no implica que los contratos no sigan celebrándose como hasta ahora; simplemente, se debe tener en claro que sus parámetros pueden modificarse, en pos de garantizar los derechos del futuro individuo.

Referencias

- Cohen, I. G. (2011). Regulating Reproduction: The Problem with Best Interests. *Minnesota Law Review*, 96, 423-519.
- Cohen, I. G. (2012). Beyond Best Interests. *Minnesota Law Review*, 96, 1187-1274.
- Organización de los Estados Americanos (2016) [1969]. *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural. https://www.argentina.gov.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_10_convencion_americana_ddhh.pdf
- Manifiesto (s.a./s.f). *No somos vasijas*. https://nosomosvasijas.eu/?page_id=1153
- Marx, K. (2014). *El capital: crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (2017). *Sobre la libertad*. Akal.
- Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos* <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Clarendon Press.
- Parfit, D. (1991). *Equality or Priority?* University of Kansas. <http://hdl.handle.net/1808/12405>
- Parfit, D. (1995). *Equality or Priority*. Department of Philosophy, University of Kansas.
- Parfit, D. (2004a). Capítulo 16. El problema de la no identidad. En *Razones y personas* (pp. 607-650). A. Machado Libros S. A.
- Parfit, D. (2004b). Lo que hace que la vida de alguien vaya mejor. En *Razones y personas* (pp. 832 - 846). A. Machado Libros S. A.
- Quintana García, A. (2018). El planteamiento de la identidad personal en la obra de Derek Parfit. *Eikasia. Revista de Filosofía*, (80), 154-178. <https://revistadefilosofia.org/80-06.pdf>

- Temkin, L. (2000). "Equality, Priority, and the Levelling-Down Objection". En *The Ideal of Equality* (pp. 126-161). Macmillan.
- Temkin, L. (2003). Egalitarianism Defended. *Ethics*, 113(4), 764-782. 10.1086/373955
- Truccone Borgogno, S. (2015). Daño al futuro: ¿puede el no comparativismo resolver el problema de la no-identidad? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (70), 83-96.

CÓMO CITAR

Robles-Aguilar, O. A. (2024). Conceptualización de un instrumento de educación para la ciudadanía con base en los principios éticos socráticos. *Ethika+*, (9), 155-187.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.71990>

Conceptualización de un instrumento de educación para la ciudadanía con base en los principios éticos socráticos

CONCEPTUALIZATION OF AN EDUCATIONAL INSTRUMENT FOR
CITIZENSHIP BASED ON SOCRATIC ETHICAL PRINCIPLES

Omar Augusto Robles-Aguilar¹

Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México
omarobles88@hotmail.com

RESUMEN: El presente artículo ofrece un acercamiento conceptual para la creación de un instrumento de educación ciudadana encaminado a combatir la corrupción, y alentar a la ciudadanía y a los gobernantes hacia una conducta ética. Se parte, para ello, de los cuatro fundamentos o virtudes ético-socráticos que se refieren a la esfera de lo individual, estadio necesario para la consolidación de una sociedad y gobierno encaminados hacia el bien. Siguiendo esa línea, se propone luego la conceptualización del instrumento educativo ciudadano desde la teoría de la filósofa norteamericana Marta C. Nussbaum. Finalmente, se concreta la exposición teórica en pautas prácticas

¹ Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades, profesor de asignatura, Universidad Autónoma del Estado de México. <https://orcid.org/0009-0000-9181-631X>



para la construcción e implementación de tal instrumento en escenarios de aprendizaje como el hogar y la escuela.

PALABRAS CLAVE: educación, ética, Sócrates, gobierno, ciudadanía.

ABSTRACT: This work offers a conceptual approach to the creation of a citizen education instrument aimed at combatting corruption and encouraging citizens and governments towards ethical behaviour. It starts from the four ethical-Socratic foundations or virtues that refer to the sphere of the individual, a stage necessary for the consolidation of society and government aimed at good. Following that line, the concept of the citizen educational instrument is proposed from the theory of the American philosopher Marta C. Nussbaum. Finally, the theoretical exposition is concretized in practical guidelines for constructing and implementing the instrument in learning sets such as home and school.

KEYWORDS: education, ethics, Socrates, government, citizenship.

La conceptualización de un instrumento de educación para la ciudadanía es el primer paso para su construcción, implementación y posterior evaluación y mejoramiento. Estos instrumentos, códigos de ética, marcos de conducta, normas y leyes anticorrupción, por mencionar algunos, son imprescindibles para combatir la corrupción y consolidar una ciudadanía cada vez más ética y preocupada por los asuntos políticos, así como para guiar la forma de conducirse de quienes nos gobiernan, en pos de procurar el mejoramiento de la calidad de vida y del bien comunitario.

Proponemos, aquí, una conceptualización de un instrumento de educación cívica con base en los principios éticos socráticos, tomando como premisa fundamental que toda conversión ética y política comienza en uno mismo. Es desde la esfera de lo individual que se puede alcanzar un interés por los demás integrantes de una ciudad o un Estado, para finalmente sensibilizarse con la humanidad entera

y también con lo no-humano: el planeta, el medio ambiente y las demás formas de vida vegetales y animales.

El programa de esta conceptualización del instrumento de educación cívica consta de cuatro momentos:

1. Una nota histórica que nos permite afirmar que el interés de los filósofos por los asuntos éticos y políticos en Occidente no comienza con el periodo clásico de la filosofía, o sea con Platón y Aristóteles, sino que tiene sus raíces en el pensamiento presocrático y una gran ascensión en la figura de Sócrates, quien de manera explícita exhorta a los gobernantes a cuidar de sí mismos para poder ejercer un buen gobierno.
2. La exposición de la ética socrática basada en la máxima délfica “conócete a ti mismo” y el ideal ético de la autarquía (gobierno de sí mismo), así como sus cuatro dimensiones o virtudes: el dominio de sí, la resistencia a las penalidades, la sobriedad y la prudencia.
3. La conceptualización del instrumento de educación para la ciudadanía mediante el cultivo de tres habilidades, siguiendo la teoría de la filósofa norteamericana Marta C. Nussbaum, a saber: (a) el examen crítico de uno mismo, (b) la comprensión del ciudadano como vinculado a los demás (ciudadano del mundo) y (c) el fomento de la empatía y la compasión entre los individuos mediante las artes, en especial la literatura o lo que la autora denomina la “imaginación narrativa”.
4. Finalmente, se exponen algunas pautas para la construcción e implementación del instrumento tomando en cuenta algunos recursos, agentes y escenarios que se pueden involucrar para promover la educación para la ciudadanía.

Los filósofos antiguos y la política

Entendemos por “ética pública” lo que Oscar Diego Bautista (2020) define como “la parte de la ética que estudia las costumbres, hábitos y caracteres de las personas que laboran en instituciones del Estado, es decir, de los servidores públicos” (p. 21). La intención de esta es orientar la conducta de los servidores públicos hacia el bien de la comunidad, para lo cual se han desarrollado instrumentos de aplicación práctica, basándose en los fundamentos teóricos de la Antigüedad tanto occidental como oriental, tales como *El Código de Hammurabi* (siglo XVIII a. C.); *Los Cuatro Grandes Libros* de Confucio (siglo V a. C.); los *Diálogos* de Platón (siglo IV a. C.); Los principios del rey Asoka (siglo III a. C.); *Sobre los deberes* de Cicerón (siglo I a. C.); *Los tratados morales* de Séneca (siglo I d. C.); y *Moralia* de Plutarco (siglo I d. C.), por mencionar algunos.

Esta propuesta de conceptualizar un instrumento de educación cívica es, por así decirlo, un proto-instrumento de la ética pública porque su fin está dirigido a formar una conciencia de ciudadanía en todos aquellos que conformamos un Estado, y no solo está enfocada en los servidores públicos; sin embargo, encuentra su pertinencia en el hecho de que está pensada para implementarse como parte de la educación en valores en la familia y en las escuelas, así como para ser promocionada en los medios de comunicación y las redes sociales digitales. Se considera, por tanto, un instrumento preventivo porque intenta fomentar en los individuos la reflexión sobre la importancia y las repercusiones que tiene nuestro actuar dentro de la *polis*, así como la conciencia sobre las afectaciones positivas o negativas que tiene nuestro comportamiento con los otros. Dicho instrumento es, en esencia y como se demuestra más adelante, “socrático” porque ataca de raíz al problema de la corrupción, es decir, incentiva al individuo al examen y al cuidado de sí mismo y de los otros, para que, en el caso de que alguno de nosotros forme parte del aparato gubernamental, lo haga con valores ya interiorizados, con una ética edificada en las virtudes.

Pero antes de presentar la conceptualización de este instrumento, haremos un sucinto periplo por los inicios de la filosofía occidental, para dar cuenta de que el interés de los filósofos en los asuntos ético-políticos tiene una raigambre asentada desde los albores de la filosofía y que encuentra en la figura de Sócrates una concreción ejemplar.

El llamado paso de *physis* a *polis* es una idea extendida que afirma que los filósofos griegos de los siglos VI y V a. C., comúnmente llamados “presocráticos”², no se preocuparon por la política, sino que se enfocaron en el estudio de la naturaleza y el *arjé* o principio de todas las cosas. No obstante, ya el gran doxógrafo del siglo III d. C., Diógenes Laercio (1792a), nos ha comunicado la participación de los filósofos de la Antigüedad en la política; nos dice, por ejemplo, que los consejos de Tales de Mileto habían sido muy útiles en asuntos del gobierno de Jonia; lo mismo señala José Solana Dueso (2013) sobre el testimonio de Heródoto: “Tales aconsejaba a los Jonios que tuvieran una sola sala de consejos y que esta estuviera en Teos” (p. 21).

De Parménides, nos comparte Salvador Torres Más (2003) un testimonio de Plutarco: “Se dedicó a poner orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los ciudadanos hacían jurar a sus magistrados que respetarían las leyes de Parménides” (p. 14).

Giorgio Colli (2006) nos narra con gran detalle la participación política de otro eleata, Zenón, a partir de la *Crónica* de Apolondro:

Zenón fue un hombre destacado por su calidad de filósofo y de político, como lo demuestran sus libros, llenos de inteligencia. Quiriendo destronar al tirano Nearco (o Diomedonte, según algunos), fue arrestado, según cuenta Heráclides en su *Epítome* de Sátiro: y cuando se le interrogó acerca de sus cómplices y de las armas que había traído a Lípara, denunció a todos los amigos del tirano, para que este quedara solo. Luego le

² Nietzsche (2003) prefiere llamarlos filósofos “preplatónicos”, porque considera que Platón ya no tiene un pensamiento plenamente original, sino que combina diversas tradiciones como el orfismo (inmortalidad del alma) y el pitagorismo (transmisión de las almas o *metempsychosis*), entre otras.

dijo que quería hablarle de alguien al oído y, aferrándole la oreja con los dientes, no la soltó hasta que fue traspasado por la espada, corriendo la misma suerte que el tiranicida Aristogitón. Demetrio de Magnesia dice sin embargo en sus *Homónimos* que fue la nariz lo que le arrancó de un mordisco. Antístenes de Rodas, en las *Sucesiones*, cuenta que, después de haber denunciado a todos los amigos del tirano, como este le preguntara si faltaba alguno todavía, Zenón le contestó: “tú, que eres el flagelo de la ciudad”, y que dirigiéndose a los presentes añadió: “me maravilla vuestra cobardía, pues soportáis la tiranía por el miedo a lo que yo estoy padeciendo”. Y que luego, cortándose la lengua con los dientes se la escupió a la cara al tirano. Su gesto enardeció tanto a sus conciudadanos que al punto lapidaron al tirano. (pp. 24-25)

Las reprobaciones expresadas por Heráclito hacia sus conciudadanos, los efesios, también dan muestra de su interés político. Sabido es que cuando estos condenaron al ostracismo a Hermodoro, un querido amigo suyo, Heráclito les exhorta en el fragmento 87:

Lo propio para los efesios, de la mayoría de edad en adelante ahorcarse todos y dejarles el gobierno de la ciudad a los menores, ellos que a Hermodoro, hombre de entre ellos el de más valía, lo echaron a destierro, proclamando “de nosotros no haya uno que sea el de más valía; y si lo es, a otra parte y con otros”. (García Calvo, 1999, p. 265)

Otros fragmentos traducidos por Agustín García Calvo también muestran la postura política de Heráclito: § 89. Ha de luchar el pueblo sobre y por la ley, por la bien ordenada al menos, tal como sobre y por la muralla; § 91. Uno para mí diez mil, si es el mejor; § 94. Pues eligen sola a cambio de todas las cosas juntas los mejores la fama siempre-fluyente de los mortales; en tanto que los más se ponen hartos tal como reses de ganado; § 100. No se debe como durmientes obrar y hablar, ni tampoco ser niños de sus papáitos.

Pitágoras y los pitagóricos también tuvieron un compromiso político declarado, así lo testimonia Jámblico en su *Vida pitagórica*

que, en el contexto de lo que él denomina “la conjura contra los pitagóricos”, señala en § 249: “prevaleció hasta cierto tiempo la categoría moral de los pitagóricos y la intención de las propias ciudades de querer que los asuntos políticos fueran administrados por ellos” (Jámblico, 2003, pp. 155-156). Conocida es también la influencia que Platón tuvo del sistema educativo y político de los círculos pitagóricos y especialmente de Arquitas, estrategia de Tarento, quien quizá encarnaba la figura del filósofo-rey que trazará Platón en su *República*³.

De Empédocles refiere Diógenes Laercio, tomando como referencia el *Sofista* de Aristóteles, que escribió sobre asuntos de política y que fue el inventor de la retórica; también señala que tuvo una vida frugal, fue un gran orador, y hombre libre y republicano comprometido, que fue enemigo de las tiranías y defensor de la democracia, “disolvió la Asamblea de los Mil, sustituyendo Magistrado trienal, compuesto no solo de los ricos, sino también de los instruidos en los negocios populares y plebeyos” (1792b, p. 218).

Finalmente, como comenta Solana Dueso (2013), Anaxágoras, si bien no participó directamente en la política, basándose en lo que cuenta Plutarco en *Pericles IV*, puede ser considerado el primer consejero político: “Fue la mano de Anaxágoras la que contribuyó a formar la imagen política de Pericles y la que le inculcó la dignidad y gravedad por encima de cualquier otro líder político” (p. 22).

Baste la enunciación del compromiso político de los filósofos citados líneas arriba para insinuar la puesta en duda, al menos parcialmente, de la tesis de ese llamado paso de *physis* a *polis*, y que más que un salto o quiebre, o un punto de inflexión, presenta una continuidad en dicho compromiso que encuentra en la figura de Sócrates un punto cumbre, como lo veremos enseguida.

³ Para más detalles sobre la influencia de las ideas educativas y políticas de los pitagóricos en Platón, ver el *Platón político* (2008) de Giorgio Colli. Para un estudio amplio sobre la actividad política de los pitagóricos en el sur de Italia, revisar el texto *Pythagorean Politics in Southern Italy* (1940), de Kurt Von Fritz.

La ética socrática

Ciudadano Sócrates

Es sabido que sobre la figura de Sócrates se ha planteado, desde la tradición filosófica, el problema de la reconstrucción de su pensamiento, debido a que fue un filósofo ágrafo y su legado solo lo podemos rastrear a partir de las fuentes antiguas que conservamos de Platón, Jenofonte y Aristófanes, testimonios que figuran como fragmentarios, parciales y, en cierto modo, permeados del insalvable sesgo particular de cada uno de sus interlocutores, quienes expresan, en alguna medida, sus propias ideas a través de Sócrates como personaje. No obstante, consideramos que esta situación no impide tomar aquellas ideas, preceptos y enseñanzas como modelo que nos permita potenciar la reflexión filosófica y generar instrumentos de aplicación práctica que puedan incentivar una mejora cívica.

Sócrates, así como muchos de los filósofos y humanistas de la Antigüedad, participaron en acciones militares para defender su ciudad⁴; sin embargo, el compromiso político de este pensador fue radical, al punto de costarle, al igual que a Zenón de Elea, la propia vida. Fue, en ese tenor, un ciudadano ejemplar, totalmente lo opuesto a un *idiota* en su sentido más original⁵, porque invirtió su vida en su “misión”, dejando de lado los asuntos personales, descuidando incluso a su esposa Jantipa.

Sócrates, hijo del escultor Sofronisco y la partera Fenarete⁶, tuvo una juventud modesta y fue educado en los saberes elementales,

⁴ Comenta Ernest Archibald Taylor (1961, p. 31) que Sócrates casi tenía cuarenta años cuando estalló la larga guerra que dejaría a Atenas en crisis económica y política.

⁵ El concepto de *idiota*, como comenta Óscar Diego Bautista (2012, p. 27), remite en su etimología griega al *idiote*, aquel que no se ocupa de los asuntos públicos, sino solo de sus intereses privados.

⁶ Habría que poner más atención en las actividades profesionales de los padres de Sócrates para descubrir que, en cierto modo, ambas herencias, tanto la del padre

música y gimnasia, pero una vez que le fuera revelada esta misión en el templo de Delfos, se abocó completamente a ella sin importarle que, poco a poco, hasta sus últimos días, viviera en extrema pobreza. Al morir dejó dos niños pequeños, sin embargo, ayudó a parir a muchos espíritus humanos en el arte de la conquista de las virtudes, denunciando que los vicios esclavizan a las personas, las corrompen, las enajenan y las alienan. Desde su juventud hasta su muerte fue un ciudadano ejemplar, excepcional en continencia y sobriedad en los placeres, recto y congruente en pensamiento y conducta, con un temple de espíritu tal que ninguna injuria en su contra le hacía perder la ecuanimidad.

A sus cualidades éticas, siguiendo más el testimonio de Jenofonte que el de Platón, agregamos que también fue un ser humano que vivió alegre y disfrutó la vida. Era feo, nariz chata, regordete y caminaba como pato, infatigable, despreocupado por las posesiones materiales pero desvergonzado, ya que subsistió durante muchos años gracias a la bondad y generosidad de sus amigos, quienes se ocupaban de bridarle el sustento y el abrigo. Pierre Hadot (2004), quien intenta esbozar una imagen más humana de Sócrates, dice que fue “copioso bebedor, chocarrero y ocurrente, escurridizo y masivo, coqueto y desaliñado, infatigable y pausado, provocador y piadoso” (pp. 14-15).

El equilibrio que encontró Sócrates respecto a su modo de conducirse en la vida solo pudo llevarse a cabo siguiendo su misión, el autoexamen, y cultivando las virtudes que componen el autogobierno.

como de la madre, se ven retomadas en su vida. Sócrates se enorgullecía en replicar metafóricamente el oficio de su madre: el método mayéutico era efectivamente una manera de ayudar a dar a luz la sabiduría que ya reside dormida en el individuo mismo, y que, mediante el esfuerzo, el desgarramiento y el dolor, ineludibles a todo parto, puede ser recobrada desde el recuerdo (*anamnesis*). Pero también es Sócrates, aludiendo al oficio del padre, un escultor de sí mismo, y predica esa misma loable y edificante tarea: la de cultivar las virtudes éticas para que uno mismo modele la escultura de sí. En la misma época, al norte de la India, Siddhartha Gautama, el Buda (“el despierto”), señalaba: “Los carpinteros dan forma a la madera. Los flecheros dan forma a las flechas. Los hombres sabios se dan forma a sí mismos”.

Esta misión le convocaba tal empeño que no le quedaba tiempo para tener un oficio o trabajo productivo alguno, siendo lo de más provecho, no solo para sus conciudadanos, sino quizá para la humanidad entera, habernos legado una de las enseñanzas más importantes de la vida en sociedad, a saber: para no sucumbir a la corrupción es necesario conocerse a sí mismo, cuidar de sí y conquistar la *autarkeia*, es decir, el gobierno de uno mismo. Muchas personas en el camino de la vida nos perdemos a nosotros mismos, nos descuidamos y nos vemos arrasados lastimosamente por nuestros deseos sin refreno; muchos nos dejamos seducir por los placeres sin reparar en que pueden, al corto, mediano o largo plazo, reportarnos males del cuerpo o del espíritu (hoy llamados trastornos mentales⁷); a muchos de nosotros nos carcome el *ego* cuando es alimentado por nuestros supuestos éxitos o triunfos, o bien por los aduladores, quienes con sus halagos y cumplidos nos hacen perder el suelo, volviéndonos arrogantes, pedantes y lo más bajo a lo que podemos caer como humanos: indignos, prepotentes, calumniadores, perversos, represores, racistas, explotadores, entre otras actitudes anti-éticas.

Así, la ética socrática nos concierne hoy, no ha perdido su vigencia, porque vemos que la corrupción no ha cesado y sigue generando mayor desigualdad, pobreza, crisis económica y social. Por esta razón, la concepción de un instrumento en educación cívica, basado en los principios éticos socráticos, es más que pertinente.

La epifanía de Delfos

El pensamiento de todo filósofo tiene condiciones de emergencia muy específicas, y, en el caso de Sócrates, se puede atestiguar que aquello

⁷ Epicuro fue el gran maestro de la cura de las afecciones psíquicas en la época helenística; él desarrolló el llamado *Tétrapharmakos* (remedio cuádruple): el remedio contra el miedo a los dioses, el remedio contra el miedo a la muerte, el remedio contra el dolor y el remedio contra la incertidumbre sobre el futuro. Cfr. *Epicuro* de Walter F. Otto (2006) y *Epicuro* de Carlos García Gual (2002).

que más le impactó fue la crisis política, económica y social que se iba agudizando hacia el finales del siglo V a. C. en Atenas. Una vez que Pericles dejara el gobierno de la ciudad-estado, se sucedieron malos gobiernos; Sócrates tuvo conocimiento del exilio obligado de Anaxágoras, a quien acusan de impiedad (acusación que ambos filósofos comparten), impuesto por los adversarios políticos de Pericles; y, sumado a esto, ve también desatarse la Guerra del Peloponeso. Excede a los intereses primarios de este escrito hacer una exposición exhaustiva de las condiciones histórico-políticas de la Grecia de los siglos V y IV a. C., baste decir por ahora que lo que presencian los tres filósofos más grandes de la época clásica, Sócrates, Platón y Aristóteles, es una aguda crisis en todos los flancos del Estado ateniense, provocada por luchas de poder entre espartanos, macedonios y atenienses, siendo estos últimos los que finalmente fueron dominados. En suma, guerra, dolor, muerte y tiranías son las condicionantes del pensamiento político de estos tres filósofos.

Sócrates, sensible a esta problemática, acudió al templo de Delfos para celebrar los misterios de Apolo, el dios vaticinador, y encontrar una vía, un modo en el que su pueblo saliera de la paulatina descomposición social que estaba sucediendo. Rodeado del hermetismo característico a la religión griega, Sócrates se postra ante la pitonisa, la cual, apoyada en su trípode y en un trance extático, le espeta que él es el hombre más sabio de su época: esa fue su epifanía.

Una epifanía⁸ es una revelación divina, pero también un acertijo por descifrar, ¿por qué yo, se pregunta Sócrates, soy el más sabio? Nosotros nos animamos a responder: porque siguió la máxima inscrita en el *prónaos* (conjunto de pilares que tienen como antesala la entrada de un santuario antiguo) del templo de Apolo: *gnóthi seautón*, es decir, conócete a ti mismo.

Sócrates toma como estandarte de su misión ético-política el “examen de uno mismo” (ya Platón lo citará en la *Apología*: “una vida

⁸ Para saber más acerca de la epifanía, consultar el texto de Karl Kerényi (1998, pp. 19-34), *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*.

sin examen no es digna de ser vivida” 38a), convencido de que toda edificación ética comienza con el autoconocimiento y se consolida con el autogobierno.

Sócrates era el ciudadano más íntegro de los atenienses porque conocía “su medida” en los aspectos esenciales de la vida: la comida, la bebida, los placeres sexuales, los deseos, los miedos y las injurias. Pero el conocimiento de sí, como bien señala Michel Foucault (2008), es solamente un aspecto de un valor más estimado por los griegos antiguos:

El precepto “ocuparse de uno mismo” era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es “cuidarse de sí mismo”, sino el principio délfico *gnóthi seautón* (“conócete a ti mismo”). (p. 50)

Continúa Foucault diciendo que lo que quería decir la máxima délfica es “no supongas que eres un dios”, lo que para nosotros significa no caer en la arrogancia¹⁰, y pensar que somos virtuosos sin ningún esfuerzo, porque, para llegar a ser como los dioses, debemos construirnos a nosotros mismos con el autocuidado. Sócrates encontró su misión en edificarse en el cuidado, el conocimiento y el gobierno de sí, pero también como propuesta hacia sus conciudadanos, y en lograr el establecimiento de un Estado más sano y ético, ya que si todos lográramos empoderarnos sobre nuestros deseos y miedos, si tuviéramos control sobre nuestro ánimo ante las desgracias o las injurias, procuraríamos un Estado más armonioso, reinarían la justicia

⁹ Para un vistazo fugaz pero fundamental sobre “el cuidado de sí”, revisar la entrevista a Michel Foucault (1984), “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”.

¹⁰ La ruina de los hombres surge de la arrogancia, señala Erwin Robinson Dodds (1999) en *Los griegos y lo irracional*.

y la paz social; a la vez que los gobernantes, si hicieran caso a este llamado al autoexamen y al autogobierno, procurarían no su bien individual, sino el bien de la comunidad.

Sin embargo, esta misión no podía ser vista con buenos ojos por los políticos corruptos de aquella época, muchos de los cuales eran aconsejados por sofistas y retóricos quienes les proporcionaban artilugios y mañas a través del discurso, y recursos de la oratoria para convencer a magistrados, jueces y testigos, no mediante argumentos verosímiles, sino mediante la persuasión, el convencimiento y la maña. La misión socrática, era, en efecto, una misión peligrosa.

Una revuelta ético-política

Toda revolución política culmina en represión. La misión de Sócrates fue una insurrección, una sublevación, un gesto contestatario al *status quo*, una verdadera revuelta ético-política que terminó con su promotor bebiendo la cicuta, el veneno mortal.

Toda ética decanta necesariamente en la política, porque no queremos interiorizar valores simplemente para vivir encerrados en nosotros mismos. Por otro lado, toda ética decanta en política porque una vez que hemos cultivado valores como la honestidad, la responsabilidad o el respeto, para que estos efectivamente sean los pilares de nuestro arte de vivir, necesitamos a ese otro o a esos otros con quienes convivimos en una sociedad. La ética es, sobre todo, la puesta en práctica de las virtudes con la comunidad. Así, formarnos como verdaderos ciudadanos es una tarea que comienza, como lo enseña Sócrates, haciendo un examen de nosotros mismos, sabiendo los límites de nuestro actuar, pero también cultivando las virtudes necesarias para lograr gobernarnos a nosotros mismos, para contribuir en la construcción de una sociedad más justa, equitativa y pacífica.

Por eso es cierta la definición de Aristóteles del ser humano como animal político (*zoon politikón*), porque todos participamos de alguna u otra manera en los asuntos públicos. Siendo así, la revuelta socrá-

tica, luego del autoexamen, se concreta con la propuesta ética de la autarquía, que será más fructífera y más efectiva para el saneamiento de la sociedad si tal autarquía es alcanzada, interiorizada, vivida y encarnada en los que gobiernan.

Baste el ejemplo de Alcibíades, quien posee la *areté*¹¹ (virtud) por linaje y abolengo, y quien está destinado a muy temprana edad a ocupar un puesto público, quien es interpelado por Sócrates precisamente cuestionándole que no conoce sobre la ley ni la justicia, que ha tenido una educación tan paupérrima como la de un esclavo. Pero ante estas carencias, hay un remedio: que Alcibíades se comprometa a empezar a cuidar de sí, a conocerse y, finalmente, a saber gobernarse, pues ¿cómo pretende gobernar a otros si aún no ha de gobernarse ni a sí mismo?

Por tal razón, la revuelta socrática es también fundacional de la ética pública, siendo esta una disciplina que orienta el recto actuar de los que desempeñan cargos públicos. Para quienes nos gobiernan, pero no exclusivamente hacia ellos, sino a toda la humanidad, Sócrates propone la ética de la autarquía que se despliega, de acuerdo con Jenofonte (2009), a partir de cuatro virtudes: 1) *enkráteia* o dominio de sí mismo; 2) *kartería* o resistencia a las penalidades; 3) *euléteia/sophrosyne* o sobriedad; y 4) *phronesis* o prudencia, y que en su conjunto engloban la más grande *areté* socrática, el gobierno de sí.

La autarquía es para Sócrates esa coraza infranqueable que impide que uno se corrompa, porque, si tenemos dominio de nosotros mismos, sabremos librarnos de los vicios a tiempo, ya que conoceremos nuestra medida, seremos conscientes del umbral y pararemos justamente donde está nuestro límite tanto en los placeres como en el ansia de riquezas y honores. Si cultivamos la resistencia a las penalidades, también lograremos la ecuanimidad (la *ataraxia* de las

¹¹ Los diferentes tipos de *areté*, o bien, la evolución en la connotación de este término, son estudiados magistralmente por Werner Jaeger (2001), en su clásica *Paideia*. El concepto de *areté* es el hilo conductor del análisis que Jaeger hace sobre la educación en la Grecia antigua.

doctrinas helenísticas) y la tranquilidad del espíritu, no estaremos perturbados ni por el juicio externo (tanto adulaciones como injurias) ni por los propios pensamientos y emociones (miedo a la ruina, al dolor, a la muerte, a lo incierto). Si nos edificamos en la sobriedad, no seremos presos de los afanes desmedidos, de la avaricia y los deseos de obtener siempre más: más poder, más riquezas, más placeres, más honores. Si cultivamos la prudencia, seremos capaces de reflexionar sobre las consecuencias de nuestros actos antes de llevarlos a cabo, lo cual permitirá discernir si nuestros actos habrán de procurar un bien o provocarán un mal. En fin, si en todas estas virtudes se edificara el temple de los políticos, entonces se procuraría una gestión de lo público de forma más ética y menos corrupta.

Sin embargo, la historia de la humanidad es también la historia del dominio de unos sobre otros; por tal razón era peligrosa la revuelta ético-política que Sócrates profesaba entre los jóvenes y viejos atenienses, entre los artesanos, los poetas, los comerciantes, los militares y los políticos. Entre líneas, a todos ellos sugería y echaba en cara que era esa falta de autogobierno de los políticos y tiranos, quienes, una vez que llegan al poder, tienen acceso a una vida de placeres, riquezas y honores, la causa de las mayores atrocidades, ya que con tal de mantener esa vida de excesos y privilegios, harán cualquier cosa por mantenerse en el poder.

Sócrates profetizó la ruina de Grecia, consumada entre los siglos IV y II a. C. por la dominación macedónica y posteriormente por la conquista política romana, pero también sugirió el que quizá sea su aporte más loable a la ética pública: un instrumento de combate a la corrupción que se materializa en la posibilidad de dignificar la propia vida a través de la virtud y el obrar por el bien común.

El fin de esta revuelta lo conocemos todos, documentado por Platón y Jenofonte en sus apologías. Sócrates sufrió las calumnias lanzadas por Anito, representante de los políticos y los artistas; Melito, representante de los poetas; y Licón, representante de los oradores, y sufrió una conspiración en su contra, fue acusado de impiedad, de

introducir nuevos dioses al culto griego y de pervertir-corromper a la juventud, y fue condenado a muerte. Sócrates era peligroso para los intereses de estos sectores de la sociedad ateniense porque pensaba y cuestionaba las conductas de los gobernantes, porque incomodaba con sus constantes interrogatorios¹². Sócrates era indeseable para ellos porque los cuestionaba, los perturbaba con sus preguntas y los llevaba a cuestionarse tanto su actuar como el valor de su vida entera, pero ellos no sabían que lo que Sócrates buscaba era procurarles un bien, quizás el mayor de los bienes: no lastimar y vivir en paz, sin turbación ni culpa en sus corazones, vivir con la conciencia tranquila y, en lo posible, morir tranquilos consigo mismos.

Educación socrática para la ciudadanía

El ejemplo de Sócrates nos inspira a pensar en un instrumento de educación cívica que pueda emplearse en nuestro contexto actual, en el que la corrupción sigue siendo un mal que aqueja a la humanidad y provoca desigualdad, pobreza, crisis económicas, sanitarias, ambientales, entre otras inconveniencias.

Debemos seguir insistiendo en que el problema de la corrupción debe atacarse desde la raíz, mediante la educación y preferentemente desde temprana edad. En ese sentido, no solamente debemos concentrarnos en un instrumento pensado en las instituciones educativas, sino primeramente en el núcleo familiar.

Así bien, dicho instrumento toma como base teórica la ética socrática, y como metodología, la propuesta de la filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum, expuesta, principalmente, en las obras *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (2005) y *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010). En esta propuesta, son tres las habilidades que se requiere cultivar en dicha educación socrática: el

¹² Pierre Hadot (2004, p. 27) lo llama el “eterno interrogador”.

autoexamen; la comprensión como ciudadano, es decir, saberse vinculado en todo momento con los demás y con la *polis*; y la empatía (situarse en el lugar de otras personas) mediante las artes como el teatro y la literatura (2005, pp. 19-34).

La primera habilidad corresponde a lo ya expuesto acerca del autoexamen socrático, pero aquí ahondaremos más en la trascendencia de este cultivo en la educación cívica porque, como comenta Rafael del Águila (2004) en su ensayo *Sócrates furioso*, “Es importante distinguir entre la educación como generadora de certezas y la educación generadora de ciudadanos pensantes (...). El arte del pensamiento crítico desemboca en un proyecto educativo cívico” (p. 96).

Ejercitarse en el examen, conocimiento y cuidado de uno mismo nos reportará una sociedad más despierta, crítica y preocupada por lo público. ¿Cómo se logra esto? Si recordamos el ejemplo de Sócrates, comprenderemos que, cuando conseguimos llevar una vida examinada, sabemos más acerca de cuáles son nuestros límites y reflexionamos más respecto a nuestro pensar y actuar, derivándose de ello el autocuidado.

El autocuidado, a su vez, nos permite acceder al cultivo de otras virtudes como el autodomínio, la resistencia a las penalidades, la sobriedad y la prudencia, que desembocan en el autogobierno. Si somos más cuidadosos en respetar nuestros límites frente a nuestros deseos, si no nos dejamos adular, si practicamos la sobriedad y no nos dejamos alienar por el ansia de riquezas, honores y poder, y si, finalmente, cultivamos la prudencia, es decir, la capacidad de reflexionar y evaluar las causas de nuestro actuar antes de actuar precipitadamente, entonces tendremos la capacidad de comportarnos cívicamente en nuestro Estado.

El primer paso hacia un pensamiento juicioso es la autocrítica, la valoración y la reflexión sobre nuestro propio pensar y actuar, que implícitamente ya involucran al otro. Esto es lo que Nussbaum (2005) denomina “el examen crítico de uno mismo y de las tradiciones”, ya que al mirarnos a nosotros mismos también hacemos un examen

de aquello que nos han inculcado como bueno o malo, sobre las costumbres sociales y la forma de pensar que imperan en nuestra cultura y nuestro entorno.

Cuidar de uno mismo implica, en esta educación cívica socrática, cuidar también del otro, y es Sócrates el mejor ejemplo de ello, porque él mismo se veía como un tábano que picotea constantemente el trasero de un caballo (que correspondería, en este caso, a quienes conforman al Estado) para despertarlo, para hacer surgir su potencial y lo mejor de este. Un buen ciudadano es, entonces, aquel que incentiva al otro a caminar por el sendero de la vida examinada.

Para Nussbaum (2005), la segunda habilidad que debiéramos cultivar sería, entonces, la comprensión de uno como ciudadano del mundo, es decir, considerar que todo cuanto atañe a lo humano es universal, porque todos conformamos la gran comunidad del razonamiento y de las aspiraciones humanas, fuente de nuestras obligaciones sociales y morales (p. 78). Lo fundante de esta comunidad de la que habla la autora es la condición de vulnerabilidad y la de finitud, inherentes al ser humano, la cual es también la razón de ser de la ética y la política: “Todos los seres humanos somos vulnerables y mortales, pero no por eso debemos odiar ni rechazar ese aspecto de la vida humana, sino que podemos abordarlo mediante la reciprocidad y la ayuda mutua” (Nussbaum, 2010, p. 60).

Nussbaum concluye que el deseo de ser individuos alimenta el deseo de reinar sobre los demás, algo completamente contrario a la educación cívica socrática, en la que cada uno se concibe como agente importante para la procuración del bien de la comunidad. Si uno logra verdaderamente una soberanía sobre sí mismo, es decir, obtiene poder frente a sus impulsos, deseos, pensamientos y conductas, entonces será incapaz de causar algún daño al otro, o al menos, no será propenso. Más aún, cuando tenga oportunidad de ocupar un puesto público dentro del Estado, podrá no solo evitar el mal para los otros, sino que velará por procurarles algún bien.

En eso consistiría precisamente el edificarse como ciudadano del mundo, saberse parte de una gran comunidad en la que somos mutuamente afectados por el pensar y actuar de todos. Frente a las debilidades y atrocidades humanas, está la posibilidad del autogobierno y la fraternidad, esa “simpatía universal” de la que hablan tanto los materialistas como los estoicos antiguos.

Cuando nos reconocemos como ciudadanos no podemos ser *idiotas* (en el sentido original del término), ya que reconocemos que los asuntos públicos nos conciernen, somos más consciente del bien común, de la importancia de la cooperación y del respeto de los otros, pero también nos hacemos más sensibles en el trato que tenemos hacia la vida vegetal y animal, y en general, hacia lo no-humano. Es por ello que decíamos que cuidar de sí implica cuidar del otro, y si nos convertimos realmente en ciudadanos, es porque habremos de interiorizar con franqueza nuestro compromiso ético-político.

Y la tercera habilidad que se puede cultivar en esta pedagogía cívica socrática es la empatía, la capacidad de ponerse en el lugar de los otros. Para Nussbaum (2005), el ciudadano del mundo necesita conocer la historia y los hechos sociales porque para comprender lo humano, debe conocer los hitos, aspiraciones y aflicciones humanas de todas las épocas. Esto le permitirá saber que hay diferentes modos de pensar, de vivir, de ser, pero también que hay conductas tanto perniciosas como benévolas.

El propio Sócrates, en el diálogo pseudo-platónico *Los rivales*, define al filósofo no como aquel pentatleta que no es especialista de ninguna disciplina (segundo frente a cualquier especialista), sino como el que debe, además de conocerse a sí mismo, también conocer a los hombres tanto buenos como miserables (138a) para poder distinguir lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto. Es la filosofía, para Sócrates, la que nos permite indagar en nosotros mismos y en los otros, y solamente conociendo de los demás, sabiendo de sus problemas y anhelos, pueden nacer en nosotros la empatía y la compasión.

Nussbaum (2005) considera que son las artes las que nos ayudan en la formación de nuestra capacidad de entender a la gente que nos rodea, por lo que las considera esenciales en la construcción de la ciudadanía. A través de lo que la autora denomina “la imaginación narrativa”, es decir, la fantasía y la maravilla¹³ que nos aportan artes como el teatro¹⁴ y la literatura, sin menospreciar la capacidad de la danza, la pintura o la música para generar empatía, es posible conocer lo humano, sus vicisitudes y experiencias, por lo que recomienda que desde muy temprana edad se estimule esta imaginación con relatos que vayan siendo cada vez más complejos, incluso más polémicos y perturbadores. La autora afirma que tanto las puestas en escena, como las rimas, los relatos y los cuentos provocan la conciencia de que los otros tienen emociones, sentimientos y pensamientos al igual que uno mismo, por lo que esta imaginación narrativa constituye una preparación esencial para la interacción moral.

José Ovejero (2012), en su ensayo *La ética de la crueldad*, afirma, siguiendo al filósofo francés Clément Rosset, que la buena literatura, la que es transgresora y cruel, es ética en cuanto que pone en tela de juicio verdades en las que creemos firmemente, y también porque no describe un mundo ficticio como el de las fábulas morales en las que el malo siempre recibe un merecido castigo y el bueno obtiene su recompensa por su loable comportamiento, sino un mundo real en el que las situaciones de la vida son complejas, muchas veces injustas, inciertas, confusas y paradójicas. Los libros crueles, dirá Ovejero, “son aquellos que niegan la sumisión a la banal dictadura del entretenimiento, aquellos que nos obligan a cambiar, si no de

¹³ En el diálogo platónico *Teeteto*, Sócrates plantea que *thauma* (el asombro o la maravilla) es el principio del conocimiento: solo aprendemos verdaderamente lo que nos causa una impresión de asombro o maravilla.

¹⁴ Aristóteles reconoce en su *Poética* (1974) el carácter pedagógico de la tragedia griega, la capacidad de fundar en nosotros el terror hacia las situaciones fatales de la vida, así como la compasión con el sufrimiento del héroe; la tragedia enseña que eso que pasa representado en el teatro efectivamente puede ocurrir en la vida real y, más aún, eso podría pasarle a cualquiera.

vida, al menos de postura, que nos vuelven incómoda esa en la que estábamos plácidamente aposentados en nuestra existencia” (p. 72).

Para Ovejero, la crueldad en la literatura puede ser un arma pedagógica, ya que será de mejor provecho ético un texto que ponga en tela de juicio los valores que hemos adquirido por la cultura y la tradición de nuestro entorno, y que nos permita así ejercitarnos en la deliberación ética y observar la complejidad de lo humano.

En este sentido, Nussbaum (2005) concluirá que, si cultivamos la imaginación narrativa y el hábito de esta literatura que promueve el pensamiento, esta *máquina de pensar*, como diría Deleuze (1998), cuya función no sea simplemente el entretenimiento, sino la estimulación de la reflexión y la crítica sobre los conflictos morales, entonces:

La empatía y el hacer conjeturas conducen a un cierto tipo de ciudadanía y a una determinada forma de comunidad: la que cultiva una resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro. Esto se da gracias al modo en que la imaginación literaria inspira una intensa preocupación por el destino de los personajes y determina que poseen una rica vida interna, que no se muestra completamente a los otros; en el proceso, el lector aprende a respetar los aspectos ocultos de ese mundo interior, viendo su importancia en la definición de una criatura como alguien completamente humano. (p. 123)

La empatía nos permite reconocer la dignidad humana en los otros y expande nuestro sentido de lo que es posible sentir y pensar. Con el ejercicio de esta imaginación narrativa se presta mayor atención a lo que nos es común entre humanos, pero también a lo que nos hace diferentes, lo cual promueve a su vez la compasión y la tolerancia, valores fundamentales para un cívico actuar de los ciudadanos del mundo.

En suma, tener una vida examinada, concebirse como ciudadano del mundo y ser empáticos y compasivos son las habilidades indispensables para lograr formarse cívicamente y conformar una sociedad más

armoniosa, pacífica y fraterna, lo cual ayudará también a combatir el problema de la corrupción y sus múltiples tipificaciones.

Construcción e implementación del instrumento: agentes, recursos y escenarios

Hemos anunciado aquí que solamente daremos el primer paso para la construcción de un instrumento de educación cívica, sin embargo, deseamos finalizar con una serie de pautas que pueden guiar su implementación.

Consideramos que existen dos escenarios de aprendizaje principales para el cultivo de la educación para la ciudadanía, a saber, el hogar y la escuela, ya que en esos dos ámbitos se pueden promover prácticas filosóficas que permitan construir ciudadanos reflexivos, críticos, empáticos y compasivos. Es fundamental que este instrumento pedagógico cívico sea implementado no solamente con las niñas, niños y jóvenes, sino que también involucre a los padres y educadores, para lo cual es vital abrir espacios dentro de la vida cotidiana familiar y escolar para dar cabida a la educación socrática.

En su texto *Filosofar como Sócrates*, el filósofo francés Oscar Brenifier (2011) muestra qué son y cómo pueden emplearse una serie de prácticas filosóficas, tales como la consulta filosófica, el café filosófico, el taller filosófico y filosofar sobre la vida con niños a través de los cuentos, para incentivar el pensamiento crítico en los ámbitos familiar y escolar. Como señala Brenifier (2011):

Los padres que no sepan cómo enfrentarse a las preguntas comprometedoras que a menudo les formulan sus hijos con ese candor y radicalidad que suele caracterizarles (“¿me moriré algún día, mamá?”, “¿dónde estaba antes de nacer?”, “¿por qué debo decir siempre la verdad?”, por ejemplo), encontrarán aquí un modelo adecuado para enfocarlas, así como las pautas necesarias para iniciar una investigación conjunta que les permita dar cuenta de ellas. De este modo,

tendrán una oportunidad para explorar estas cuestiones filosóficamente, sin que tengan por qué avergonzarse de reconocer su ignorancia. (p. 9)

En este sentido, si se desea implementar tanto en el hogar como en la escuela un instrumento de educación cívica como el que aquí se conceptualiza, se debe comenzar con una etapa previa de sensibilización e inducción para padres y docente sobre las pautas de inspiración socrática sugeridas por Nussbaum y sus tres etapas, pero también tener una experiencia vivencial y educativa de los recursos que la filosofía práctica de Brenifier ofrece (que aquí se expone como modelo, lo cual no significa que no podrían considerarse otros enfoques¹⁵), especialmente el café filosófico y el taller filosófico, porque en ocasiones estos agentes no han tenido un acercamiento hacia la filosofía. En esta etapa se esperaría que mediante los cafés y talleres filosóficos (que podrían realizarse mensual o quincenalmente), los padres y profesores de preescolar y nivel básico conozcan recursos con los cuales se puede promover en los niños y jóvenes la estimulación del pensamiento crítico, la vida examinada, la empatía y la compasión, y que, finalmente, ellos mismos puedan tener sesiones prácticas de aplicación mediante la supervisión y retroalimentación continua de profesionales de la filosofía práctica, lo cual generará una comprensión más amplia de las metodologías y herramientas existentes.

¹⁵ Otro enfoque muy interesante es el de la filósofa española Mónica Cavallé, quien en 2002 funda la *Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos*, con el propósito de que más personas se beneficien de la reflexión filosófica en su vida cotidiana. Cavallé ha compilado un texto llamado *Arte de vivir, Arte de pensar* (Cavallé y Machado, 2009), el cual brinda pautas para la iniciación de lo que ella denomina “el asesoramiento filosófico” y “acompañamiento filosófico”, en el que insiste, al igual que Brenifier, en la posibilidad de que las prácticas filosóficas puedan cambiar la vida de las personas y la sociedad, mostrando casos de éxito concretos. Al igual que Brenifier, la propuesta de Cavallé es de inspiración socrática, no obstante, también se fundamenta en gran medida en la sabiduría de Oriente, lo que la convierte en una propuesta bastante sugerente y completa.

Luego de esta etapa de sensibilización e inducción, la construcción de dicho instrumento de educación cívica debe contemplar el diseño de estrategias para la apropiación e interiorización de valores tanto en el hogar como en la escuela. Si la etapa previa de sensibilización se trabaja adecuadamente para la formación en prácticas filosóficas, los padres de familia y los docentes pueden generar estas estrategias sin depender necesariamente del asesoramiento de los profesionales en filosofía práctica. A modo de ejemplo, proponemos algunos recursos y cómo podrían ser empleados por los padres y profesores.

Para el caso de la filosofía con niños a través de la literatura, Brenifier creó la colección de libros “Superpreguntas”, con la intención de que las infancias puedan ahondar en las grandes interrogantes de la vida, presentando un modelo que fuerza el diálogo socrático entre padres e hijos porque a cada interrogante se exponen seis posibles respuestas sin que ninguna sea la solución inmediata y definitoria. Aquí los padres de familia pueden encontrar una guía para acompañar el proceso de indagación filosófica que se da de forma muy natural en la infancia y en vez coartar o censurar sus inquietudes, abrir un espacio propicio para ello durante algún momento del día en que puedan leer y dialogar con sus hijos sobre estas cuestiones.

Otros recursos que pueden integrarse en casa bajo un entorno familiar son las series de televisión, ya que a través de estas se puede fomentar en los hijos el pensamiento crítico y la empatía. Es digna de mencionar la serie chilena de filosofía para niños, hecha con animación cuadro por cuadro (*stop motion*), *Zander, viaje al centro de la idea*¹⁶ que, de acuerdo con sus creadoras Stefania Malacchini y María Luisa Furche, durante una plática transmitida virtualmente el 4 de agosto de 2020 para el sitio web mexicano *Pijama Surf*, está inspirada en Sócrates y busca promover el pensamiento crítico en niñas y niños de entre seis y diez años. Es sumamente importante que en el instrumento de educación para la ciudadanía se reconozca que

¹⁶ En 2021, la editorial Planeta publicó el libro *Zander ¡Empiezan las preguntas!*, inspirado en el programa de televisión.

los padres son agentes de vital importancia para hacer detonar en sus hijos el interés y la importancia que tiene para sus vidas el autoexamen, el cuidado de uno mismo y de los otros, y que sean conscientes de que esto se puede lograr a partir de actividades recreativas como ver juntos series animadas filosóficas.

Para el caso de los hijos adolescentes, una etapa en la que los jóvenes buscan orientación sobre su sexualidad, el sentido de la vida, su personalidad y vocación, sería provechoso que los padres de familia los acercaran a la filosofía para hacerles ver que en esta disciplina hay cabida a dichas interrogantes, en aras de constituirlos como ciudadanos socráticos. En ese sentido, anotamos aquí dos recursos (que no los únicos) orientados hacia los jóvenes: uno es el programa de televisión *Amb filosofia*, de Catalunya, España (Corporación Catalana de Mitjans Audiovisuals, s.f.) cuyo contenido aborda temas como la felicidad, el odio, el dinero, la violencia, el éxito, el fracaso y el futuro, cuestiones todas de gran valor para fomentar las habilidades éticas que propone Nussbaum; el otro es la serie española para adolescentes *Merlí*, que tuvo una primera temporada emitida entre 2015 y 2018, y una segunda temporada en 2021, que busca acercar la filosofía a la vida a partir del encuentro de un profesor con sus alumnos de bachillerato en la clase de filosofía.

El otro escenario de aprendizaje es la escuela y, así como en el hogar, es fundamental comenzar a cultivar las bases para la constitución de los ciudadanos éticos desde temprana edad. Ya existen propuestas y metodologías que bien podrían ser articuladas dentro del instrumento de educación cívica socrática, una muy interesante es el Programa de Filosofía para Niños (FpN) que, desde 1969, propuso el filósofo estadounidense Matthew Lipman, quien recomienda la oralidad, los cuentos y los libros ilustrados como auxiliares en la enseñanza de las cuestiones filosóficas como la libertad, el amor, la amistad, la muerte, entre otras, en los estudios de primaria y secundaria.

Esta recomendación de tener herramientas más accesibles para fomentar el pensamiento reflexivo y crítico también está fundamen-

tada en el informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, llamado *La filosofía: una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*.

Hay que tener en cuenta la didáctica de la filosofía y del aprendizaje de la filosofía, puesto que no se puede concebir la enseñanza de la filosofía para niños recurriendo a cursos magistrales, pidiéndoles trabajar sobre grandes textos o redactar disertaciones. Se puede, como mucho, intentar enseñarles a filosofar y despertar su reflexión sobre la relación que tienen con el mundo, con los demás y consigo mismos. (Unesco, 2011, p. 16)

El proyecto de FpN coincide con la educación socrática para la ciudadanía en el sentido de que ambos buscan generar en los estudiantes niños y jóvenes las capacidades de pensar de manera autónoma, crítica y reflexiva sobre los asuntos particulares de su cotidianidad, pero también sobre las preguntas universales que el ser humano se ha planteado en todos los tiempos: ¿quién soy?, ¿por qué estoy vivo?, ¿cuál es mi objetivo en este mundo?, ¿cómo debo vivir? Preguntas, todas ellas, parte del proceso de autoexamen en los individuos.

En México, concretamente en el Estado de México, durante los ciclos escolares 1997-1998 y 2005-2006 se implementó de manera ininterrumpida el programa de Filosofía para Niños tanto en el nivel preescolar como en el nivel básico (primaria). La coordinadora general de dicho programa, Zeida Julieta Mariaud Vergara (Mariaud y Molina, 2007, p. 8) considera que durante los diez años que se implementó la FpN, el impacto observado en los estudiantes fue muy satisfactorio, apreciándose mayor seguridad en su desempeño personal y social, y un cambio ético positivo dentro del aula y en la familia; en el caso de los docentes, comenta la coordinadora, el impacto se ve reflejado en la revaloración que han hecho sobre su profesión como educadores y sobre la trascendencia que tiene en sus alumnos su práctica educativa; y en el caso de los padres de familia, se ve reflejado en el interés que han manifestado, y su disposición

para participar, en las actividades y en las comunidades de diálogo. Ante lo anterior, se considera valioso retomar esta metodología en la construcción del instrumento de educación para la sabiduría aquí conceptualizado.

Otro recurso bastante interesante es la colección de la editorial francesa Petits Platons, un proyecto de divulgación del pensamiento de varios filósofos, científicos, poetas y humanistas, a través de cuentos ilustrados enfocados en los infantes y los jóvenes. Uno de sus títulos, *La Mort du divin Socrate* (basado en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* de Platón), texto de Jean Paul Morgin e ilustrado por Yann Le Bras, es un excelente material didáctico para enseñar los principios éticos socráticos a los niños y jóvenes. La editorial española Errata Naturae ha traducido algunos de estos títulos y ha generado para cada uno una guía didáctica que sugiere al educador un esquema de ideas del contenido del cuento, una serie de actividades propuestas en los ámbitos familiar, escolar y de instituciones culturales y de fomento a la lectura como bibliotecas y clubes de lectura, una breve sección de pasatiempos relacionados con la comprensión de la obra, así como algunos enlaces de interés que se encuentran en Internet. Estas guías pueden ser una herramienta muy útil y a la mano para los docentes y poner en práctica estrategias de apropiación e interiorización de los valores socráticos que hemos venido mencionando y que constituyen la base de la educación para la ciudadanía.

Un recurso que ejemplifica la forma en que se puede estimular la indagación filosófica a muy temprana edad es el documental francés de 2010, *Ce n'est qu'un début*, producido por Jean-Pierre Pozzi y Pierre Barougier, que refleja la importancia de aprender a pensar mediante preguntas que promueven las capacidades de reflexión y argumentación en los niños. El documental trata de cómo la profesora Pascaline Dogliani, de la guardería Jacques Prévert de Le Mée-sur Seine pone en marcha un taller filosófico con niños que incluye un café filosófico previo con los padres, e inicia, con la proyección de animaciones, sesiones de dibujo, lectura de historietas, un espectáculo de marionetas y una obra de teatro, hasta llegar al momento de la sesión de

filosofía en el que la profesora enciende una vela y comienza a hacer preguntas a sus alumnos de entre tres y cuatro años, sobre temas como la inteligencia, la riqueza, el amor, las diferencias, la muerte y la libertad, descubriendo las reflexiones no exentas de emotividad y contradicción que los niños expresan libremente.

El documental muestra que introducir a los niños a la filosofía a una edad temprana pueden desarrollar habilidades de pensamiento crítico y estimular la comprensión de los valores éticos, y puede ser una herramienta muy útil tanto para profesores de nivel preescolar como para padres de familia.

Otra fuente de recursos bastante amplia son los materiales audiovisuales alojados en *YouTube* y que están disponibles para docentes y padres de familia. Uno de los mejores proyectos desarrollado para la divulgación de la filosofía es *Wireless Philosophy*. Su canal de YouTube cuenta con más de 160 materiales audiovisuales creados por profesores expertos en cada tema filosófico, y tiene la bondad de incorporar el uso de infografías y animaciones para acercarnos a dichos temas de forma amigable. Otros dos canales importantes e igual de accesibles son el de la BBC Radio 4 y la serie de videos que conforman *A History Of Ideas*, así como el canal de la organización sin fines de lucro TED-Ed, que contiene su videoteca completa y que también conforma un material, sin lugar a duda, de gran valor.

Como hemos mencionado, estos recursos aquí expuestos no son ni los únicos ni consideramos que sean en modo alguno los más adecuados al momento de diseñar estrategias para la concreción de la formación de ciudadanos éticos, reflexivos, empáticos y compasivos, pero los enlistamos con la intención de que sirvan de ejemplo para constituir rutas posibles de implementación del instrumento de educación para la ciudadanía. Evidentemente, estas prácticas y herramientas no se agotan en ámbitos como la literatura o los medios audiovisuales, también se pueden incluir en el instrumento otras artes como el teatro o el cine, en las cuales seguramente existen proyectos creativos con trasfondo filosófico como la Compañía de

Teatro Clown “Las Papirolas” de Argentina o “Filotíteres” (Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, 2019) creado por estudiantes de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, o la colección de películas animadas de la productora japonesa Studio Ghibli, que indudablemente contiene elementos filosóficos en sus narrativas. Una búsqueda continua de estos proyectos es, sin duda, una tarea que debe contemplarse en la implementación del instrumento.

Finalmente, en las etapas de la construcción e implementación del instrumento de educación para la ciudadanía, se debe contemplar además de la etapa de sensibilización e inducción, así como la de generación y diseño de estrategias a partir de prácticas filosóficas, una tercera etapa de evaluación y medición del impacto logrado en un mediano plazo (de seis meses a un año), para retroalimentación y rediseño del mismo. En esta última etapa se considera prioritario el seguimiento continuo de la implementación del instrumento mediante fichas de observación para padres de familia, formatos de evaluación del desempeño docente, análisis cuantitativos y cualitativos de los logros, así como la realización de foros y encuentros para exponer los avances alcanzados.

Conclusiones

La construcción de instrumentos de aplicación práctica para la constitución de sociedades y gobiernos más éticos es necesaria en nuestros países latinoamericanos. Estos instrumentos pueden contribuir, junto con las estrategias que se puedan generar en la prevención de la corrupción, a que las nuevas generaciones de ciudadanos sean cada vez más conscientes de la importancia del autoexamen, el autocuidado, el cuidado de los otros y que interioricen valores como la empatía y la compasión. Esto impactará de forma positiva en las relaciones personales pero también, y quizá más importante, en nuestro compromiso político como ciudadanos: evitar las prácticas no éticas y procurar el bien común.

La conceptualización del instrumento que aquí proponemos requiere de actores que se involucren en su construcción e implementación. Académicos, profesionales en prácticas filosóficas, artistas, servidores públicos, representantes de la sociedad civil, directores de centros educativos e instituciones culturales, podemos trabajar en conjunto en esta tarea. El potencial y la pertinencia de este tipo de instrumentos se ve reflejado en los casos que aquí hemos comentado. El trabajo interdisciplinario y la voluntad para destinar recursos humanos y económicos por parte de los gobiernos para estas iniciativas son claves para consolidarlas.

Referencias

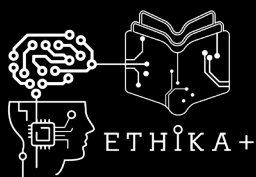
- Aristóteles (1974). *Poética*. Gredos.
- Brenifier, O. (2011). *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica*. Diálogo.
- Cavallé, M. y Machado, J. (2009). *Arte de vivir, Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. Desclée De Brouwer.
- Colli, G. (2006). *Zenón de Elea*. Sexto Piso.
- Colli, G. (2008). *Platón político*. Siruela.
- Corporació Catalana de Mitjans Audiovisuals (s.f.). *Amb filosofia: la filo 2. 3cat*. <https://www.ccma.cat/tv3/ambfilosofia/>
- Del Águila, R. (2004). *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Anagrama.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Diego, O. (2012). *El perfil ético de los candidatos a puestos de representación por elección popular. Cuadernos de ética para los servidores públicos* (15), Poder Legislativo del Estado de México-UAEM.
- Diego, O. (2020). Gobierno y valores en tiempos del COVID-19. *Tiempo de Derechos*, (27), 20-25.
- Diógenes, L. (1792a). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (Tomo I). Imprenta Real.
- Diógenes, L. (1792b). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (Tomo II). Imprenta Real.
- Dodds, E. R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (2019). *Presentación de Filotiteres: filosofía para niños*. BUA. <https://filosofia.buap.mx/filotiteres>
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *La hermenéutica del sujeto* (pp.105-142). La Piqueta.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.

- García Calvo, A. (1999). *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas presocráticas II*. Lucina.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Alianza.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- Hadot, P. (2004). *Elogio de Sócrates*. Textos de me cayó el veinte.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Libro I). Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico. (2003). *Vida Pitagórica. Protréptico*. Gredos.
- Jenofonte (2009). *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. Alianza.
- Kerényi, K. (1998). *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Herder.
- Malacchini, S. y Furche, M. L. (2021), *Zander ¿Empiezan las preguntas!* Planeta Junior.
- Mariaud Vergara, Z. J. y Molina Grajeda, V. (2007). Mexique: filosofía para niños en las escuelas públicas del Estado de México, México. *Diotime. Revue internationale de la didactique et des pratiques de la philosophie*, (35), 1-8.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Trotta.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Otto, W. F. (2006), *Epicuro*. Sexto Piso.
- Ovejero, J. (2012). *La ética de la crueldad*. Anagrama.
- Solana Dueso, J. (2013). *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*. Institución «Fernando el Católico».
- Taylor, E. A. (1961). *El pensamiento de Sócrates*. Fondo de Cultura Económica.
- Torres Mas, S. (2003). *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Unesco (2011). *La filosofía: una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.

Von Fritz, K. (1940). *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*. Columbia University Press.

Reseña



CÓMO CITAR

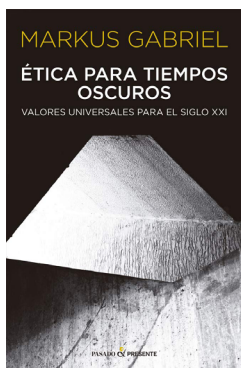
Planck-Contreras, E. (2024). *Ética para tiempos oscuros: valores morales para el siglo XXI* de Markus Gabriel. *Ethika+*, (9), 191-196. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.73102>

Ética para tiempos oscuros: valores morales para el siglo XXI de Markus Gabriel

Eduardo Planck-Contreras¹

Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile

eduardo.planck@ug.uchile.cl



España: Pasado & Presente

408 pp.

ISBN: 978-841-228-880-3

En sintonía con sus trabajos anteriores, en los que Gabriel establece su versión del “nuevo realismo”, el autor presenta, aquí, el “nuevo realismo moral” (p. 27). No obstante, cabe aclarar de inmediato, el asunto se expone sin explicitar cómo las tesis éticas planteadas se relacionan de manera directa

con temáticas de trabajos anteriores, como la inexistencia del mundo o la no identificación entre sujeto y cerebro, de forma que quien desee embarcarse en estas conexiones tendrá que ir más allá de este libro.

¹ Actual estudiante de Pedagogía Media para Licenciados en la Universidad de los Andes. <https://orcid.org/0009-0004-6664-7402>



Lo anterior permite ampliar el público objetivo de este trabajo, dado que claramente se busca que este no se limite a los expertos en filosofía, sino que sea más amplio. Esto lleva al autor a utilizar ejemplos y experimentos mentales sumamente ilustradores, y a explicar de forma sintética y precisa algunos elementos de la tradición filosófica que ayudan al lector no especializado a comprender las propuestas (y que podrían llegar a agobiar por momentos a quienes ansían profundizar rápidamente en el núcleo más duro del asunto). Sin embargo, el hecho de que Gabriel sea capaz de presentar de forma relativamente sencilla los fundamentos de su sistema no significa que este último carezca de profundidad. Al contrario, la argumentación se sostiene sobre un robusto aparataje conceptual que le permite involucrarse en las discusiones éticas fundamentales, como el estatus ontológico del valor, las condiciones de posibilidad de su conocimiento o la caracterización de los dilemas éticos.

La traducción escogida para el título del libro es probablemente más estética, pero la más exacta sería (manteniendo la traducción de los conceptos usada en el texto) “progreso moral para tiempos oscuros”. Este título sitúa los objetivos que se presentan en el texto escrito el 2020, año en el que estalló la pandemia del Sars-COV-2. Los “tiempos oscuros” que preocupan a Gabriel en absoluto se reducen a los catastróficos efectos de la pandemia en la población, sino que apuntan principalmente a “que nos hallamos sumidos en una profunda crisis de valores que ha infectado nuestra democracia” (p.9), cuya expresión más evidente es el viraje de muchos Estados hacia modelos autocráticos y el auge de discursos discriminadores que están aparejados al ascenso de la extrema derecha, a lo que se suma la crisis climática que parece imposible de resolver bajo el sistema económico actual en el que el mercado carece de restricciones y la excesiva digitalización se ha vuelto un instrumento de desinformación y difusión de ideologías dañinas.

No obstante lo perniciosos que resultaron los efectos de la pandemia para la salud y la calidad de vida de la población, esta crisis, plantea Gabriel, nos ha brindado la posibilidad de darnos cuenta de

la manera en que pensamos y de aquello que realmente valoramos, lo cual quedó plasmado en la reacción de muchos de los Estados que hicieron aquello que parecía imposible: detener la maquinaria de producción capitalista (p. 11). Los efectos del virus pusieron de manifiesto que los seres humanos valoramos por sobre todo la vida antes que la producción. En otros términos, los momentos de crisis permiten reconocer el valor de las cosas adecuadamente y esto último es lo que constituye el “progreso moral” que da título a la obra.

Gabriel pretende, mediante este libro, aprovechar la instancia producida por la pandemia para establecer los fundamentos de un sistema ético, el “nuevo realismo moral”, que sea capaz de enfrentar las problemáticas contemporáneas produciendo progreso moral. Dicho planteamiento se basa en tres tesis fundamentales: realismo, humanismo y universalismo (RHU). La primera se refiere a que existen hechos morales objetivos, esto es, hay cosas buenas, cosas malas y cosas neutras²: torturar gatitos es malo, cooperar con quienes lo necesitan sin producir perjuicios es bueno, jugar a las cartas es moralmente neutro. La segunda tesis apunta a que la moral se funda en el espíritu humano [*Geist*], en aquello que compartimos los seres humanos como especie y que puede ser conocido por estos. Por último, y como es esperable dado los dos puntos anteriores, los valores morales aplican para cada una de las personas y en todo lugar.

Esta tríada se enfrenta a su contraparte que reina en estos tiempos oscuros: la pluralista, relativista y nihilista (PRN), la cual es herencia del trabajo de filósofos como Nietzsche, Heidegger y Schmitt. La tesis del pluralismo, que no necesariamente es problemático por sí mismo, indica la existencia de distintos valores morales dependiendo de la cultura de la que se trate (pp. 38-39); la segunda va más allá, afirmando que los diversos conjuntos de valores son inconmensurables entre sí, de tal forma que cada uno es válido en su contexto, no existiendo, entonces, nada que posea valor intrínseco (pp.39-40); por último,

² Estos son los tres grandes referentes dentro del espectro del valor, pero el asunto no es siempre tan taxativo, sino que existen distintas escalas (p.44).

la tesis nihilista postula que no existen valores morales, es decir, no existe nada que pueda regir los principios de nuestras acciones (p. 40).

El PRN trae como consecuencia el “sentimentalismo posfáctico” (p.30), término con que Gabriel se refiere al fenómeno de otorgar mayor relevancia a discursos que generan una sensación de pertenencia colectiva en la toma de decisiones, en comparación con los hechos objetivos que pueden ser transmitidos mediante el uso de la razón de tal forma que pueda alcanzarse un consenso. En términos prácticos, el “sentimentalismo posfáctico” se traduce en que “hoy los tuits cortos y cargados de sentimentalidad, las series de imágenes de Instagram, o los titulares sobre conflictos políticos a menudo pesan más que los hechos relevantes y verificables que intervienen en el tema que está en juego” (p. 30).

El desafío de Gabriel será, por consiguiente, encontrar la fórmula para establecer un realismo moral que se haga cargo del PRN regente en la actualidad y de sus bases filosóficas, lo cual, conforme al carácter novedoso de su pensamiento, buscará llevar a cabo no simplemente negando todos los elementos filosóficos contemporáneos y volviendo a los principios que se encuentran en la tradición ética y epistémica anterior³. Esta última subdisciplina filosófica es de suma relevancia dado que la disputa entre RHU y PRN gira en buena medida alrededor de la pregunta acerca del conocimiento de la verdad. El autor busca, entonces, dar cuenta acerca de cómo se alcanzan las verdades morales y cuáles serían las fuentes de los errores en torno a aquellas cuestiones que se proclaman como relativas.

La propuesta es la siguiente: existen evidencias morales que todos los seres humanos conocen *prima facie*, pero que, no obstante, pueden quedar oscurecidas debido a distintas ideologías: un torturador sabe

³ En la introducción de *Por qué no existe el mundo* (2016) se hace explícita la pretensión de ir más allá de estas dos opciones: mientras que la metafísica tradicional considera que solamente existe el objeto independiente de los espectadores y el posmodernismo que solo existen objetos en la conciencia del espectador, la ontología de Gabriel considerará que existen todos los anteriores.

que su actividad está mal, solo que la justifica en base a un bien mayor. Por ende, es posible equivocarse en cuestiones morales, especialmente en situaciones que son complejas de resolver, al punto en que llegan a ser catalogadas como dilemas morales. No obstante, atendiendo a que los hechos morales son objetivos, los dilemas morales no pueden existir; tal situación implicaría que algo es bueno y malo al mismo tiempo, rompiendo el tanpreciado principio de no contradicción. Por lo tanto, no hay dilemas, sino solo situaciones en las que no hay suficiente claridad para conocer el valor de determinados principios. Ante esto, es necesario desocultar⁴ los hechos morales que permiten resolver un escenario mediante el conocimiento de los hechos no morales (por ejemplo, conocimiento científico o aspectos importantes de una situación concreta) pertinentes.

El progreso moral, por tanto, no se puede alcanzar por la pura reflexión ética, sino que se requiere acudir a otras disciplinas a fin de conocer los hechos no morales objetivos, incluyendo los relacionados con la propia subjetividad. Una de estas disciplinas puede ser la psicología, pero también las disciplinas artísticas, que brindan la oportunidad de reflexionar a partir de otros puntos de vista, permitiendo un pensamiento que favorece el reconocimiento de los propios sesgos que oscurecen el juicio ético (pp. 81-82). A partir de estas consideraciones, Gabriel hace un llamado a la colaboración interdisciplinaria, puesto que esta es necesaria para el progreso moral, el que exige abrazar aquello que nos une como humanidad dejando de lado los discursos identitarios que producen separaciones perniciosas entre las personas. Asimismo, se requiere una educación que incluya la filosofía y la lógica, ya que estas disciplinas son las que permiten sentar las bases para resolver las disputas entre las distintas posturas que entran en conflicto.

Ética para tiempos oscuros no es solo la exposición de un sistema ético profundo accesible tanto para eruditos como para legos. Es, antes que nada, un llamado a que reflexionemos acerca de qué es lo bueno para

⁴ Este planteamiento, con claras influencias heideggerianas, hace gala de la comentada apropiación de elementos invocados por la filosofía que Gabriel combate.

mejorar nuestras decisiones individuales y colectivas. En particular, se dirige a quienes se encuentran en las distintas esferas de poder, tanto intelectual como político, conminándolos a tomarse en serio los problemas que acechan a la sociedad contemporánea y contribuir, desde el lugar que le corresponda a cada cual, al progreso moral y, por ende, a un mejor mundo para las generaciones actuales y futuras.

Referencia

Gabriel, M. (2016) *Por qué no existe el mundo*. Océano

